8° Theol. 3943

Cäcilius und Octavius,

oder

Gespräche

über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit.

Nebst einem Vorworte

von

Dr. Tholuck.

„Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube."

Berlin,
in Commission bey G. Franklin
1828.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts
München

Vorwort.

Dem Wunsche des Herrn Verfassers — eines Mannes, der, obzwar nicht Theologe, dennoch durch eine frühere mehr wissenschaftliche Schrift den rühmlichsten Beyfall einiger angesehenen Theologen erworben hat — diesem Werkchen einige freundliche Worte voranzuschicken, bin ich gern entgegengekommen, und wünsche von Herzen, daß der Herr Verfasser die Absicht, in welcher er diese Blätter ans Licht treten läßt, vollkommen erreicht sehen möge.

Vieles in diesen Gesprächen ist unmittelbar aus dem Leben genommen und kündigt sich als solches zu seinem Vortheile an. Eben dadurch hat indeß auch das Ganze etwas zu sehr einen fragmentarischen Charakter erhalten, welches der Herr Verfasser selbst erkennt. Auch wünscht er zu bemerken, daß die Erledigungen von Zweifeln, die er hier giebt, nicht für das Einzige gehalten werden mögen, was auf gewisse Fragen zu antworten ist.

Uebrigens wird der Herr Verfasser, der darauf vorbereitet ist, bereit seyn, Gegnern, welcher Ansicht sie auch zugethan seyn mögen, Rechenschaft über seine Ansichten zu geben. Er gehört zu denjenigen, welche den Kampf des Verstandes und der Vernunft mit dem Christenthum nicht für einen nothwendigen halten.

Je allgemeiner das Interesse an der christlichen Wahrheit wird, desto verschiedenartiger wird die Methode ihrer Rechtfertigung und Vertheidigung; möge dies aber die Eintracht und Liebe nicht stören, so lange nur die heilige Schrift und die innere Erfahrung zur Norm der Wahrheit gemacht wird, wie dieses gewiß auch der Verfasser will.

Dr. Tholuck.

Wenn Jugendfreunde, die eine Reihe von Jahren von einander getrennt gewesen, im mehr oder weniger vorgerückten Alter sich wiedersehen, kann ihnen im Allgemeinen und abgesehen von besonderen Verhältnissen nichts merkwürdiger und anziehender, nichts lehr- und gehaltreicher seyn, als die wechselseitige Beobachtung der Veränderungen, welche ihre weitere Entwicklung an und in ihnen hervorgebracht hat. Oft lernen wir nicht bloß den Freund, sondern uns selbst im Andern, so wie umgekehrt wieder in uns den Freund erst näher kennen.

Je vertrauter die Bekanntschaft gewesen, um so mehr gewährt die Erneuerung derselben, welche auch in so fern überraschend und bedeutend werden kann, als wir selbst in der entschiedensten Umwandlung dasselbe Individuum nicht verkennen, und bei einzelnen Entfaltungsweisen auf einmal den alten Bekannten leibhaftig wieder vor uns zu sehen glauben.

Noch reicher und bedeutender werden diese Erfahrungen, wenn sie in Beziehung auf die Zeit, welche die Menschen bildet und von ihnen gebildet wird, betrachtet werden. Die Zeit bildet uns, insofern sie das Allgemeine ist, welches die einzelnen Geister verbindet und mit einander in Berührung bringt; sie wird von uns gebildet, insofern das Allgemeine die Individualitäten nicht aufhebt, sondern in den verschiedenen Persönlich-

keiten auf das verschiedenste sich reflectirt, aber eben dadurch selbst bestimmt und gefördert wird.

Auf der andern Seite erweckt es auch zu vielfältiger Betrachtung, wenn etwa in denjenigen Zeiten, welchen ein besonderer Umschwung des Gedankenreichs, ein neuer Durchbruch der Gemüthswelt gelungen ist, viele Menschen, obschon von den äußern Thatsachen und Erscheinungen der Zeit wohl unterrichtet, dennoch von dem neuen Leben dieser Zeit im Geiste wenig oder nichts vernehmen, noch weniger verstehen, und somit unwillkührlich die Zeit ignoriren müssen, ja, mitten in derselben lebend, geistig davon ausgeschlossen bleiben. Wie leicht geschieht es dann, daß sonst befreundete Personen sich von einander entfremden, und statt sich nur mehr zu lieben, um einander verstehen zu lernen, gegen einander erkalten, weil sie sich nicht verstehen.

Auf jeden Fall wird aber das Wiedersehen in reifern Jahren das eigentliche Verhältniß jugendlicher Verbindungen näher an den Tag, und zum Bewußtsein, zur Entscheidung bringen.

Gewiß giebt es auch unter denjenigen Personen, die zu einigem Nachdenken über sich selbst gelangt sind, nur wenige, die hierüber nicht besondere Erfahrungen gemacht haben sollten, und zu diesen allgemeinen Bemerkungen nicht besondere Beläge oder Zusätze liefern könnten. Je wichtiger aber die Beziehungen sind, wodurch Freunde sich mit einander verbunden fühlen, um so allgemeiner und inniger wird das Interesse sein, welches der Austausch innerer Lebenserfahrungen zwischen alten Bekannten in Anspruch nimmt. Denn wenn sich auch darin nichts als Altes wiederholt, so wird doch das Alte durch eigne Erfahrung neu und lebendig.

Von dieser Art ist das nachfolgende Gespräch, welches sich zwischen zwei alten Universitätsfreunden beim ersten Wiedersehen nach einer fast zwanzigjährigen Trennung entspann. Beide waren durch ein eifriges Streben nach Wahrheit und nach Frieden verbunden gewesen. Sie hatten in den Tiefen der allgemeinen Wissenschaft nach Schätzen gegraben; sie hatten auch wirklich nicht bloß Regenwürmer, sondern Schätze gefunden, die sie um mancherlei Verständniß über das Leben und ihren besondern Lebensberuf bereichert hatten; aber sie suchten nicht bloß nach einzelnen Schätzen, die das und jenes gewähren, sondern nach einem Schatze, der in Einem Alles enthält, und noch waren sie damit beschäftigt, als sie unmittelbar nach den Universitäts-Jahren durch die Verhältnisse von einander getrennt wurden.

Jetzt kommen sie nach manchen äußeren und inneren Veränderungen, nach großen unerwarteten Weltereignissen, und einem bedeutenden Umschwunge der Zeit wieder zu einander; und nun mögen sie selbst sprechen.

Cäcilius.

Was mich aber noch besonders, und mit geheimer Gewalt zu dir gezogen hat, das sind die leisen Andeutungen in deinen seltenen und kurzen Briefen über die Bibel und das Evangelium. Du hast dich zu einer Glaubensweise zurückgewendet, die wir in dieser Unmittelbarkeit und Buchstäblichkeit schon als Schüler hinter uns zurückgelassen zu haben meinten. Ja, du wirst mich vielleicht in Folge dieser deiner innern Veränderung und Erneuerung als einen Fremden ansehen, als einen

Ungläubigen von der Brüderschaft ausschließen; du wirst mir selbst den Namen eines Christen streitig machen, wenn ich auch in Jesu Christo einen großen, von der Vorsehung berufenen und zu uns gesandten Lehrer anerkenne.

Octavius.

Das sei ferne, mein lieber Bruder. Einem Christen ist kein Mensch fremd; und wie könnte ich dich ungläubig nennen wollen, da ich mich oft selbst im Glauben kalt und schwach und matt fühle. „Wer bin „ich, daß ich einen fremden Knecht richte! „Er stehet und fällt seinem Herrn.“ (Röm. 14, 4. Jac. 4, 12.) Und wie könnte ich dir den Christennamen bestreiten wollen, da du auf Ihn getauft bist; und wie könnte ich verkennen, daß Er auch an deinem Herzen durch seinen heiligen Geist arbeitet? Meine Liebe zu dir ist durch meinen Glauben nicht gemindert, sondern vermehrt, verklärt, und geheiligt worden, denn nun weiß ich erst, warum und in wessen Namen ich dich lieb habe, und wer dich am allermeisten lieb hat.

Cäcilius.

Du willst deinen alten Freund nicht gern fallen lassen, du suchst selbst der Konsequenz auszuweichen, um mir und dir nicht wehe zu thun.

Octavius.

O vielleicht bist du in eben diesem Glauben, den wir jederzeit in Demuth als ein Gnadengeschenk anzunehmen haben, bald weiter als ich! In jener Bibel-

stelle setzt Paulus weislich hinzu: „Er mag aber wohl aufgerichtet werden, denn Gott kann ihn wohl aufrichten.“ Wenn ich dich aber dennoch ungläubig nennen müßte, denn der Unglaube an das Evangelium schließt den gewöhnlichen und natürlichen Glauben an Gott nicht aus, so geschieht es, nicht um zu schelten, sondern um für dich und mich zu beten. Ja, du bist schon auf einem guten Wege, wenn du dich selbst als ungläubig fühlst, oder wenigstens nicht mit dir fertig, und gegen weitere Entwickelung nicht abgeschlossen bist. Am gefährlichsten sind grade diejenigen gestellt, die bei einem allgemeinen religiösen und sittlichen Gefühle, im Bewußtsein eines gewissen Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, unter besonderer Hochachtung vor der Bibel, ohne auf deren Inhalt und Zusammenhang näher einzugehen, ihre abstracten Principien für den geläuterten christlichen Glauben halten, und den Mangel alles evangelischen Inhalts gar nicht bemerken.

C.

Du willst meinen gegenwärtigen Unglauben in Hoffnung auf meinen künftigen Glauben, wo möglich, unberührt lassen. Aber so leichten Kaufes kommst du nicht darüber hin. Denn gesetzt, daß ich dennoch nicht zu jenem evangelischen Glauben kommen könnte, oder daß mich mitten im Unglauben plötzlich der Tod überraschte, müßtest du mich dann nicht verdammen, oder wenigstens für verdammt halten?

D.

Der Fall, den du so willkührlich und leichtsinnig voraussetzest, würde mich freilich sehr betrüben, aber

dennoch nicht der Hoffnung berauben, welche von dem Glauben und der Liebe unzertrennlich ist. Vor allen Dingen lebe ich der Ueberzeugung, daß viel mehr Menschen im Unglauben leben, als so sterben. Und es giebt der Schächer, die sich noch in der letzten Stunde zu ihrem Gotte und Heilande bekehren, und Verheißung empfangen, viel mehr, als wir denken.

Aber wenn nun jener Fall dennoch eintritt, so tröste ich mich damit, daß unser Erlöser auch die Todten im Unterreiche besucht, und allen Verstorbenen das Evangelium gepredigt hat. Was er einmal gethan hat, das hat er für alle Zeiten gethan; er hat nicht bloß das menschliche Leben, sondern auch den Tod des sündigen Menschen angenommen; er ist in allen Beziehungen mit uns in Gemeinschaft getreten, auf daß wir mit ihm in Gemeinschaft kommen sollen, er ist zu uns gekommen, auf daß wir zu ihm kommen.

Uebrigens bescheide ich mich, von den Geheimnissen Gottes nicht mehr zu wissen, als mir offenbart ist; ja ich weiß viel weniger, als uns wirklich offenbart ist. Einerseits ist uns in der Bibel nicht alles offenbart, sondern so viel als uns zu wissen frommt, andrerseits aber viel mehr, als der Einzelne weiß.

C.

An deiner Milde und Geduld erkenne ich freilich den alten Freund wieder, so wie ich an der Unsicherheit dieses Glaubens erfahre, daß du noch nicht am Ziele bist. Dein jetziger Standpunkt des Glaubens ist eben auch nur eine Weise, in welcher der Geist sich selbst erscheint, ohne sich zu erkennen, und welche zum Voraus eine neue Entwicklungsperiode ankündigt.

C.

Ja, freilich bin ich noch nicht am Ziele, aber nicht in deinem Sinne. Was du so leichthin aussprichst, das verdient eine ernstlichere Prüfung. Doch vorerst sei es dir gestanden, daß mich die kurze Mahnung in einem deiner Briefe nicht wenig beunruhigt, aber auch zu neuer Prüfung erweckt, und dadurch mehr befestigt hat. Du schreibst mir: „Zuvörderst verrathe nur keiner sich „selbst; jeder aber für sich sei auf seiner Hut, daß er „sich nicht in etwas hineinträume, was nicht ist; das „hat Gott auch verboten. Es ist nur zu leicht geschehn, „daß man sich etwas weis macht, oder weis machen „läßt, um sich abzufinden, und in eine falsche Ruhe „einzuwiegen." Von diesen Worten ist mir jedes centnerschwer auf die Seele gefallen. „Niemand betrüge „sich selbst," sagt Paulus. 1 Cor. 3, 18. „Kindlein," sagt Johannes, „hütet euch vor den Abgöttern!" 1 Joh. 5, 21.

C.

Ich fürchte, daß du dennoch einem feinen Götzendienste verfallen bist. Aber laß mich noch eins hinzufügen. Woher kommt es, daß die christgläubigen Personen unserer Tage und früherer Zeiten so häufig über ihre eigenen Anfechtungen, über ihren Unglauben Klage führen? Deutet dieses nicht von selbst auf eine Selbsttäuschung? Mir wenigstens ist es oft vorgekommen, als wenn jener Glaube an Christum, den eingebornen Sohn Gottes, und an die Versöhnung durch sein Blut auf einer mühsam erzwungenen Begeisterung, auf einer künstlichen Exaltation des Gemüths, auf einer speculativen oder poetischen Spiegelfechterei, oder auf einer

bodenlosen Gefühls-Schwärmerei beruhe, welche denn freilich auf längere Zeit nicht ausreichen, vielmehr von dem gesunden, natürlichen Gefühle immer wieder abgewiesen werden, und immer von neuem in den sogenannten Unglauben auslaufen muß, bis sich wieder so viel Kraft und Lust zusammengefunden hat, um jene unnatürliche Spannung [illegible] reproduziren.

O.

Machst du nicht dieselbe Erfahrung bei jeder ernstlichen moralischen Mahnung, die deinem Fleische eben nicht bequem ist, und die du gern auf eine gelegenere Zeit aussetzen möchtest, ja an jedem aus der übersinnlichen Welt abstammenden Gedanken? Verschwindet nicht oft genug alles Unsichtbare vor dem grellen Lichte der sichtbaren Sinnenwelt? Selbst dein natürlicher Glaube an Gott und Gottes Weltregierung, selbst deine Moral, wenn sie's ernstlich meint, ist diesen Anfechtungen ausgesetzt. Aber laß uns nicht mit einem solchen Machtspruche anfangen, mit dem wir sogleich auch zu Ende seyn würden. Allerdings ruht der Glaube an das Evangelium auf keinem natürlichen Grunde, wenn er auch damit beginnt; er ist ein Wunder, das kein Verstand vollständig begreift. Was ist also natürlicher, als daß uns dieser natürliche Verstand oft irre macht? Was du unnatürlich nennst, das ist das Uebernatürliche, welches freilich dem Menschen schwer ankommt, und was er dennoch nicht läugnen kann, auch im Allgemeinen wirklich nicht läugnet, wenn er es auch im Besondern nicht anerkennen will.

C.

Gleichwohl pflegt jener rüstige, natürliche Glaube über seine Anfechtungen wenigstens nicht so ängstlich als der evangelische zu klagen, und zu sorgen, und zu seufzen.

O.

Je mehr das Gewissen erweckt wird, um so empfindlicher wird es; je mehr das Spiegelglas gereinigt wird, desto bestimmter fällt jeder Fleck in die Augen. Der Zweifel, mit dem uns der Teufel beunruhigt, quält den Christen mehr, als andere Menschen, die sich darüber leichter hinwegsetzen, aber gemeinschaftlich ist er allen, er beschleicht uns alle, und flüstert uns zu: Am Ende ist's doch mit dem allen nichts, worauf du heißt, und woran du glaubst und dich fest hältst.

Auch mein Glaube ist oft sehr schwach, aber immer nur dann, wenn ich in meine alte Weise zurückfalle, den Grund und die Bedingung meines Seins und Denkens in mir selbst zu suchen, mir selbst helfen, mir selbst den Glauben geben zu wollen. In dieser Eigenmacht liegt eben der erbliche Fehler aller Menschenkinder.

Auch jetzt ist mir eine Stunde der Anfechtung geschickt worden, indem ich mich versucht fühle, meinen Glauben in ein eigenes System zu fassen, um mich damit vor dir sehen zu lassen, als wenn es auf die Geschicklichkeit meiner Methode, auf die Bündigkeit meiner Gedanken-Komposition ankäme, und davon abhinge, dir verständlich zu werden. Hierzu kommt, daß mich das Wiedersehen zerstreut, und in das natürliche Leben, in die sinnliche Reihe der Dinge und vergangener Zeiten versenkt hat. Ueberhaupt fühle ich

mich aber nie schwächer, als wenn ich auf meinen Glauben angeredet werde, und davon in Worten Zeugniß ablegen soll, oder wenn ich als ein treuer Jünger des Herrn gepriesen oder verfolgt werde; denn ich fühle, daß ich nicht treu bin, und daß ich nicht werth bin, um Seinetwillen geschmäht zu werden. Ja, nur zu oft muß ich mit jenem begnadigten Sünder ausrufen: „Ich „glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben." Marc. 9, 24. Aber tröstend vernehme ich dann die Antwort: „Laß dir an meiner Gnade genügen." 2 Cor. 12, 9.

C.

Was die tröstende Antwort betrifft, so muß ich dir vollkommen beistimmen. Laß dir an der genügen, was dir gegeben ist, bis du mehr empfängst. Aber lerne auch daran, daß das, was du hast, noch nicht die Wahrheit selbst ist, denn es soll mehr Licht nachfolgen: darum halte deinen jedesmaligen Glauben, wenn du dir auch jetzt daran genügen läßt, nicht für den einzigen und letzten Weg zum Heil. Dieß ist dasselbe, was ich vorhin in der Sprache der Philosophie ausgedrückt habe.

O.

Der christliche Glaube ist allerdings immer weiterer Entwicklung, immer tieferer Begründung, immer höhern Wachsthums fähig und bedürftig. Aber du folgerst aus diesem Bedürfnisse größerer Erleuchtung und festerer Ueberzeugung, daß der evangelische Glaube selbst noch nicht der rechte, noch weniger der einzige sey. Dabei hast du aber nicht bedacht, daß der Glaube, der immer vollkommner sich entwickeln soll, das zu ent-

wickelnde Vollkommene schon in sich haben muß, folglich seinen Inhalt nicht verändern, sondern nur immer fester umfassen, immer heller erkennen, immer herzlicher sich aneignen kann. Darum wird auch in jener Bibelstelle hinzugesetzt: „denn meine Kraft ist in dem „Schwachen mächtig."

C.

Was ferner jenen Klageausruf betrifft: „ich glaube, hilf meinem Unglauben," so scheint er mir einen vollkommenen Widerspruch in sich selbst zu enthalten.

O.

Allerdings ist darin der Kampf und der Widerspruch, in welchem der Glaube mit dem Unglauben steht, ausgedrückt. Es ist kein Widerspruch des Glaubens mit sich, sondern mit dem Unglauben. Mein Glaube ist schwach, darum bitte ich, daß der Herr dem Unglauben, aus welchem jene Glaubens-Schwäche stammt, zu Hülfe komme. — Uebrigens haben uns, dächt' ich, schon sonst anscheinliche Widersprüche nicht abgeschreckt, sondern grade zu näherer Erörterung gereizet. Oder soll ich dich erst daran erinnern, daß die Widersprüche, welche auf einer Stufe sich entwickeln, auf der folgenden sich wieder auflösen und ausgleichen?

C.

Wenn wir uns von Grund aus mit einander verständigen wollen, so müssen wir selbst mit einander sprechen, und nicht dergleichen lemmatische Phrasen statt unserer reden lassen. Dergleichen abstracte Allgemeinheiten giebt man leicht zu, ohne daß sie ins Leben tre-

ten, oder für den gegebenen Fall zum Bewußtsein kommen. Laß uns lieber alles, was wir uns zu sagen haben, aus sich selber erklären, ohne fremde Hülfe zu erheischen.

O.

Du weisest mich mit Recht von einem Wege zurück, auf dem man nur zu leicht scheitert, ja sich und andern unverständlich und fremd bleibt. Dagegen bitte ich dich auch, solche Bedenken zu beseitigen, die nicht aus dir kommen, die dir auch nicht entgegenstehen, sondern die du nur zu Hülfe nimmst, um auch mit Waffen, die du selbst nicht anerkennst, Widerstand zu leisten. Laß uns lieber statt jener allgemeinen Philosopheme, und statt dieser fremden Gegenwehr in unser eignes Herz eingehen, und dieses auf den Grund prüfen, ohne rechts und links zu sehen.

C.

Ich muß voraussetzen, daß du dein Herz schon längst gründlich geprüft hast, und daß du diese Prüfung jetzt bloß um meinetwillen wiederholen müßtest.

O.

Auch um meinetwillen. Jede Prüfung giebt uns neues Licht und Leben. Immer muß der Christ damit wieder von vorn anfangen. Paulus sagt aus eigner, innerer Erfahrung grade zu denen, welche schon im Glauben sind: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glau„ben seid, prüfet euch selbst." 2 Cor. 13, 5. „Denn „es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde." Hebr. 13, 9.

C.

Und Petrus sagt, denn am Bibellesen hab' ich's auch nicht fehlen lassen: „Seid allezeit zur Verantwor„tung bereit Jedermann, der Grund fordert der Hoff„nung, die in euch ist." 1 Petr. 3, 15. Nun wohlan, mein Freund, ich bin gekommen, diese Verantwortung von dir zu fordern, und du wirst sie deinem alten treuen Freunde nicht vorenthalten, da du sie jedem Ungläubigen schuldig bist.

O.

Und mir selbst. Gebe nur Gott, daß ich es mit Sanftmüthigkeit und Furcht thue, verleihe mir nur Gott dazu gutes Gewissen, weil ich es weder von Natur besitze, noch durch mein Leben mir verschafft habe; denn solches alles fordert der Apostel ausdrücklich zu jeder Verantwortung über den Glauben. 1 Petr. 3, 16.

C.

Da finde ich wieder statt der neuen Creatur den alten Freund, von seiner Unruhe und Unzufriedenheit getrieben, immer gegen sich selbst zuerst eifernd; und erkenne auch wieder daran das gemeinschaftliche Loos der Gläubigen und Ungläubigen, daß sie nicht zur Ruhe kommen, welches die letzteren, wenn sie aufrichtig sind, bekennen, die erstern aber in anscheinlichem Widerspruche mit jenen Klagen bestreiten. Aber ich will dich nicht weiter unterbrechen, denn mich verlanget herzlich, zu hören, was du zu bekennen hast.

O.

Du hättest nicht das Verlangen, wenn es dir nicht gegeben wäre. Und darum denke ich dir auch nach und nach, wenn auch nicht gleich im ersten Gespräche, alles zu sagen, was in mir vorgeht. Der dir aber das Verlangen gegeben hat, der wird auch mehr geben. Ja, ich will dir auch diejenigen Seiten des Glaubens nicht verhehlen, die mir in trüben Stunden zum Anstoße werden, weil sie mich nicht zu jeder Zeit gleich lebendig und gegenwärtig berühren. Wie ich dir schon gestanden habe, so gilt auch mir, was der Herr zu seinen Jüngern sagt: „Jetzt glaubet ihr." Joh. 16, 31. Daran denke ich, wenn ich mit vollem lebendigen Glauben begnadigt bin, damit ich mich nicht überhebe. So oft ich in Anfechtung falle, erinnere ich mich jenes Ausrufs ringender Bangigkeit: „Jetzt ist meine Seele betrübt." Joh. 12, 27. So rief der, der für uns alle gerungen hat, der nicht mit eigner, sondern mit fremder, mit der Sündenlast der ganzen Welt gerungen hat. In solchen Augenblicken ist es an der Zeit mit den Jüngern in Emmaus zu beten: „Bleibe bei uns, denn es will Abend werden." Luc. 24, 29.

C.

Deine Einleitung empfiehlt deine Sache nicht. Dir fehlt der Muth; wie kannst du Andern Muth machen?

O.

Es ist nicht bloß meine Sache, sondern Gottes. Der Muth wird mir aber dann grade am wenigsten fehlen, wenn ich mich recht in der Furcht fühle. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Und wenn

nach der Versicherung des Apostels Petrus zur Predigt ein gutes Gewissen gehört, so werde ich mir dessen nicht eher bewußt, bis ich mich meines bösen Gewissens erinnere, denn dann weiß ich, woher das gute Gewissen kommt, und die Kraft bei eigener Ohnmacht.

Jene Worte: „Jetzt glaubet ihr," wurden den Jüngern vor der Mittheilung des heiligen Geistes gesagt. Wenn sie nun noch jetzt auf mich anwendbar sind, so klagen sie mich an, daß mein Glaube noch kein Pfingstleben ist. Den Geist Gottes nennt die heilige Schrift das Pfand des Glaubens; wer das Unterpfand nicht hat, dem fehlet der Geist. Oft fühlt sich meine Seele so bang und kalt, so leer und todt, daß sie selbst an allen früher erfahrnen Gnadenerweisungen zweifelt, als wenn sie noch nie von dem Geiste Gottes erfüllet gewesen, weil er meinem Geiste kein Zeugniß giebt. Aber auch das sei dir gestanden, daß nach kürzerm oder längerm Zweifel der heilige Geist meinem Geiste immer von neuem strafend und tröstend zuspricht. Er möge mir auch jetzt Kraft geben, daß ich mit David und Paulus sprechen kann: „ich glaube, darum rede ich." Ps. 116, 10. „Dieweil wir aber denselben Geist des Glaubens „haben, nach dem geschrieben steht: Ich glaube, dar„um rede ich, so glauben wir auch, darum reden wir." 2 Cor. 4, 13.

C.

Nun so rede! rede — aber höre auch mich mit meinen Zweifeln und Einreden.

G.

Ich will reden, aber nicht um mit dir sogleich ver-

tig zu werden, sondern um dich auf den Anfang, auf die Bibel zurückzuweisen. Aus dieser hast du das Licht zu erlangen, welches du suchst.

C.

Die Bibel habe ich fleißig gelesen; es ist mir damit Ernst gewesen. Jeder lieset etwas anders heraus. Jetzo wünschte ich zu hören, was du heraus lieseſt.

O.

Ich nehme die Bibel, wie sie ist; ich nehme sie nach deiner Meinung zu buchstäblich; du wirst mich also wenigstens nicht beschuldigen können, daß ich etwas anderes hineinlege, oder einen andern Sinn unterschiebe.

Darum laß mich jetzt ohne weitere Einleitung, und ohne längern Aufenthalt mit dem ersten Grundartikel der Offenbarung den Anfang machen, indem wir ihn an unser Herz halten. Es ist derjenige Artikel, der mir immer gegenwärtig ist, und der mir auch in den Stunden der Anfechtung nicht zweifelhaft wird, so daß ich nur versucht werden könnte, in den Wahn zu verfallen, als hätte ich diese Erkenntniß von selbst, und ohne besondere Offenbarung. So fest ist dieser Artikel in mir gewurzelt. Sein ganzer fürchterlich schwerer Inhalt liegt in dem einfachen Bekenntnisse: „Ich „glaube, daß ich ein Sünder bin." Das sagt mir mein eigenes Herz in jeder Stunde von Neuem; das erkenne ich deutlich genug in allem Treiben der Menschen, welches mir sonst unerklärlich sein würde. Ja, wer auch nur auf Stunden das lieblichste, unschuldigste Kind in allem seinen Thun und Leiden beobachtet, wer die besten, liebenswürdigsten Menschen bei den verschie-

denken, sie oder andere betreffenden Ereignissen auch nur äußerlich in allen ihren Geberden und Gesichtszügen verfolgt, wer solchergestalt in Andern sich selbst und sein eigenes Dichten und Trachten erkannt hat, der muß sich überzeugen, was Erbsünde sey, und wie sie im Eigenwillen wurzele, mit eigener Verschuldung zusammenfalle, und auf die verschiedenste Weise in Selbstliebe, Eitelkeit, Stolz, Haß, Neid, Geiz, Wollust, und andere Auswüchse wuchernd hervorbreche. Oder wenn ich auf mein eigenes Leben und zunächst auf meine eigene Vergangenheit zurücksehe, nicht in das Allgemeine derselben, das sich nur allzugern zu einem guten Scheine verflüchtigt, sondern in das Einzelne, Bestimmte, das allein zur Vorstellung kommt, da erfahre ich wiederum mit Schrecken und Entsetzen, was die Sünde zu bedeuten, und was ich damit verdient habe. —

Und woher könnte auch das in der Welt überall verbreitete Uebel kommen, als aus dem Bösen? Woher kommt es, daß ich mich nicht selig fühle, daß mir immer und immer noch etwas, — das Beste fehlt? Woher kommt es, da doch Gott die Liebe selbst ist?

In mir und um und neben mir sehe ich nicht bloß das Böse, sondern auch die Folgen desselben, das Uebel. Diese Pein und Qual des Lebens, diese Angst der seufzenden Kreatur, dieser unendliche Jammer und das in tausend Weisen hervorbrechende schreiende Elend, dieser Ekel und Schmutz, welcher jeder Erscheinung beigesellt ist, und der bittere Tropfen Wermuth, der in jeder Freude durchschmeckt, — das ist Alles Folge der Sünde. Krankheit und Tod ist der Sünden Sold. Kannst du ein Wesen auch nur unter Zahnschmerzen jammern und leiden sehen, ohne wie Hiob und Esdras zu

fragen, warum Gott so großes Leiden verhängt, und Hülfe versagt? — Kurz in mir, durch Selbsterkenntniß, wird mir die Sünde, außer mir, durch Weltkenntniß, das Elend, das ich auch in mir fühle, und welches auf seine Ursache zurückweiset, unwiderſprechlich eröffnet. Trübt sich eine Quelle der Erkenntniß, so steht die andere offen, wenn wir nur sonst sehen und hören wollen.

C.

Was du weiter über Sünde und Elend zu sagen hast, das kann ich mir denken. Es steht schon in Adelungs Wörterbuche, woher das Wort „Elend" abstammt. — Auch ich fühle meine Sündenlast, und das Elend der Welt, als einen Fluch, dem die Menschheit unterliegt. Mich bestechen nicht die vielfältig gerühmten guten Handlungen der Menschen, deren Triebfedern ich nicht kenne, aber zum großen Theile ahnden kann; wenn sie auch an einen gewissen Adel des Menschengeschlechts erinnern, so können sie mich doch nicht an der Ueberzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit desselben irre machen. Mich besticht auch weder jeder heitere Sonnenblick, noch ein wonniger Frühlingstag, daß ich darüber des überall darunter versteckten Verderbens vergessen sollte. Wie tief der Schade sitzt, das fühle ich wohl, aber es wird damit nicht besser, wenn ich darüber nachdenke, und in vergebliche Sorgen mich verstricke.

O.

Wohl aber wird es schlimmer, wenn du vergessen willst, was du erkannt hast. Du wirst dennoch je-

den Augenblick von Neuem daran erinnert; denn das Böſe bricht unter dem natürlichen Guten und Edlen im Menſchen, das Uebel unter den Freuden des heiterſten Lebens und der ſchönſten Natur deſto greller und ſchneidender hervor.

C.

„Mein guter Freund, du ſiehſt die Sachen, wie „man die Sachen eben ſieht. Du bleibſt am Ende — „was du biſt." — Aber in der Sache ſelbſt bin ich mit dir einverſtanden.

O.

Von dir habe ich wahrſcheinlich auch jene pantheiſtiſchen Einwürfe nicht zu befürchten, welche Gott zu rechtfertigen meinen, wenn ſie das Böſe bloß für einen auf unſerm Standpunkte ſich ergebenden Schein ausgeben, oder als das Reſultat einer Abſtraction vom Weltganzen ſich erklären.

C.

Dieſen Einwurf ſiehe nur als beſeitigt an, denn wenn auch das Böſe in dem Weltganzen zum Guten verarbeitet wird, und Satan ſelbſt als Handlanger in der Oekonomie Gottes angeſtellt iſt, ſo bleibt doch das Böſe für den, der es will, das Uebel für die Einzelnen, die es empfinden. Freilich iſt alle Sünde nach ihrer eigenſten Natur ſubjectiv, ſie beſteht in der Subjectivität, aber iſt ſie darum weniger wirklich?

O.

Auch die Einreden, welche das Böſe als Unvollkommenes anſehen, als das bewegende Princip alles

Lebens und Werdens preisen, und auf diesem Wege sich damit auszusöhnen suchen, auch diese und dergleichen Ansichten sollen uns nicht aufhalten, denn unser Gewissen sagt uns stündlich, daß wir bei aller unserer Unvollkommenheit und Schwäche anders hätten handeln, anders gesinnt sein können, wenn wir gewollt hätten. Und woher kommt Schwachheit und Unvollkommenheit, als daher, daß wir unsere Stärke nicht in Gott setzen, daß wir von ihm getrennt sind?

Und so wird auch wohl der Einwand wegfallen, als wenn Gott, der Heilige, uns nicht anders geschaffen hätte, als wir eben sind, oder die höhnische Ausrede, als wenn wir in der Erbsünde nicht unsere eigene, sondern fremde Schuld zu tragen hätten.

C.

So mögen sich die trösten, welche die Stimme ihres Gewissens überhören. Von Gott kann nur Gutes kommen, und wenn wir uns etwas mit Gewißheit zuschreiben können, so ist es eben das Böse, dessen uns das Gewissen zeiht.

O.

Da dieses Böse einmal da ist, und sich nicht wegdisputiren läßt, so wollen wir auch für diesmal über alle Weisen, das Verhältniß und den Ursprung desselben zu erklären, uns hinwegsetzen; wir wollen der Warnung des Engels gedenken, die Esdras, der schnelle Schreiber, erhielt. Genug! es ist da, seitdem der Mensch das, was er in Gott war, in sich selbst sein wollte. In der Ichsucht liegt der Grund der Sünde, im Abfalle von Gott ihr Wesen. Das dritte Kapitel

der Geneſis enthält darüber für uns Aufſchluß und Geheimniß genug, und beides zugleich. Wenn wir uns erklären wollen, wie es möglich war, daß der von Gott geborne Menſch, dem nichts fehlte, von Gott abfallen konnte, ſo vergeſſen wir, daß das Böſe, als das Verkehrte, Unvernünftige keine vernünftige Erklärung zuläßt.

Aber das Böſe iſt nicht bloß da, es iſt unſere eigene Natur, unſer Erbtheil, einerſeits, andrerſeits unſere eigene Schuld, und zugleich auch drittens ſeine eigene Strafe. So erkennen wir z. B. mit Entſetzen und tiefem Mitleiden an dem jähzornigen Sohne eines jähzornigen Vaters mitten im Ausbruche ſeiner Zorneswuth mit Einem Male zugleich ſein Erbſtück, ſeine eigene Schuld, und hierin wieder ſeine eigene ihn verfolgende und verzehrende Strafe.

Wie viele Sünde hegt und pflegt das Herz, ohne daß ſie gerade zur äußern That wird? vor Gott ſind aber unſere geheimſten Gedanken offenbar, auch die, die wir uns ſelbſt verhehlen. Wer das einmal erkannt hat, der läßt gern alle Einwendungen und Entſchuldigungen, denn er weiß, daß er immer noch ſchlechter iſt, als er ſich ſelbſt erkennt. Wer aber durch dieſe Selbſterkenntniß früh oder ſpät aus dem Sündenſchlafe erwacht, den drückt ſein Elend ſofort auf eine doppelte Weiſe, einmal in Beziehung auf ſich ſelbſt, wie er ſo gar unwerth und häßlich und verunſtaltet iſt, zweitens im Aufblick zu Gott, dem Heiligen und Reinen, wie Ihm die Ausartung Seiner Geſchöpfe am Herzen liegt, und wie jede einzelne Sünde den heiligen Geiſt von neuem betrübt. Aus Kindern Gottes ſind Feinde Gottes, aus Hausgenoſſen rebelliſche Knechte geworden.

Als Kinder Gottes sind wir erschaffen, aber wir sind seine gebornen Feinde.

C.

Wenn du die Saiten so überspannst, die Wahrheit so hart und ungefällig ausdrückst, so findest du um so weniger Eingang. Jene natürliche Feindschaft gegen Gott werden die grade die besten Menschen am wenigsten zugeben, denn sie meinen Gott wirklich zu lieben. Aber freilich denken sie nicht gar zu genau an Seine Heiligkeit, um nicht zu bitter an ihre Unheiligkeit erinnert zu werden. Sie halten das natürliche Gefühl der Dankbarkeit und Zuneigung zu dem unbekannten Wohlthäter für Liebe, sie finden sich damit in Gedanken ab, und Gott gefällt ihnen, weil er sie gewähren läßt.

Warum uns Gott so wohl gefällt?
Weil er sich uns nie in den Weg gestellt.

O.

Wenn sie einmal erwachen, werden sie sich selbst am besten widerlegen lernen. Wenn sie sich einmal zu rechter Stunde, und wär' es die letzte, recht lebendig den Heiligen, den Allgegenwärtigen denken, der Augen hat wie Feuerflammen, der Herzen und Nieren prüft, und Mark und Bein durchdringet, — wie werden sie erschrecken, daß Er sie so erschrecklich findet in ihrem Innersten und Verborgensten. Aber ehe sie nicht erwachen, ehe sie ihre Sünden nicht einsehen, ehe sie vor ihrer Abscheulichkeit nicht erschrecken, und alles Gefallen an sich selbst aufgeben, ehe sie ihre natürliche Feindschaft gegen Gott und die Widerspenstigkeit ihres Eigenwillens gegen Gottes Willen nicht von Herzen bekennen, können sie auch nicht

zum Christenthum gelangen. Es ist für die Kranken, die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; es ist für die Verlornen, die sich nicht selbst helfen können, die Starken haben an sich selbst genug.

Zu läugnen ist es aber nicht, daß grade die natürlich guten Menschen, in welchen sich die Sünde am tiefsten versteckt und verkappt, am meisten mit sich zu thun haben, ehe sie sich ohne Rückhalt, ohne Einschränkung von der natürlichen Bosheit ihres Herzens überzeugen lassen. Sie nennen das freilich Uebertreibung, sie meinen, daß man nicht zu weit gehen müsse, und bleiben darüber statt in der Mitte, die sie empfehlen und selbst zu haben glauben, in einer unseligen Halbheit stecken, ohne zur unumwundenen Entscheidung kommen zu können.

Darum prüfe dich, Freund, ehe wir weiter gehen, ob du auch hierüber, über die Sünde in ihrer ganzen Größe mit mir einverstanden bist. Es ist vergeblich, weiter zu gehen, oder es ist wenigstens jeder Fortschritt erschwert und unsicher, und wir werden immer auf diesen Ausgangspunkt zurückgewiesen, so lange wir noch an der verderbten Natur des Menschen zweifeln, ob es gleich von der andern Seite nicht zu läugnen ist, daß wir dieses Verderben, je weiter wir gehen, je ernstlicher wir in der Schrift und in unserm Herzen forschen, desto gründlicher werden einsehen lernen. Eine gründliche Sündenerkenntniß hast du aber nicht eher, bis du erkannt hast, daß der Mensch von Natur ein Feind Gottes und seines Nächsten ist. Das will freilich denjenigen am wenigsten einleuchten, welche die Natur mit einem liebevollen Herzen so ausgestattet hat, daß sie wirklich von natürlicher Liebe überfließen, und

diese vielfältig bewähren, indem sie sich bis auf einen gewissen Punkt selbst vergessen. Aber auch sie werden den Unterschied dieses schönen Geschenks, das durch Erziehung und durch den unbewußten Einfluß des Christenthums gefördert wird, das wir nicht gering achten sollen, den Unterschied der natürlichen und christlichen Liebe erkennen lernen, wenn sie sich bei den geheimsten Regungen ihres Herzens in den verschiedensten Beziehungen und Verhältnissen belauschen und ertappen, und dagegen das einfache Gebot des Herrn sich vorhalten, wenn er sagt: Liebe Gott mehr, als dich, und deinen Nächsten, deinen Feind, als dich selbst. Das hat noch kein Mensch aus eigner, natürlicher Kraft vollbracht. Marc. 12, 30. 31. Joh. 13, 34. 35. Luc. 10, 37. Gal. 5, 14. 3. Mos. 19, 18.

L.

Ich brauche mir bloß das Sittengesetz recht lebhaft vor Augen zu halten, um mich selbst in meiner Schuld, in meinen Uebertretungen zu erkennen. Darum kann ich mich auch nicht entschuldigen, denn ich habe eingesehn, daß das Böse nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn aufgespreizten Endlichkeit kommt. —

O

Es ist eine traurige, erschreckliche Erkenntniß, die Erkenntniß seiner selbst, die wir beiderseits erlangt haben, seitdem wir im guten, fröhlichen Jugendmuthe von einander geschieden sind. Sie bringt uns um alle Freude an uns und an Andern. „Da ist keiner, der „Gutes thue, auch nicht einer!" „So wir sagen, wir

„haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und „die Wahrheit ist nicht in uns.“ Diese Erkenntniß nimmt uns den letzten Rest des Muths und alles Vertrauen zu uns und Andern. Das Gefühl des eignen, eben sowohl angebornen als verschuldeten Elends ängstigt das Gewissen, bricht das Herz, zerschlägt den Gast, und lähmt die Thatkraft.

Wenn dem aber so ist, wo bleibt der Trost in unserer Sündennoth? wenn du die Sünde zugiebst, und keinen Trost dafür hast, so hast du einen Vordersatz ohne Nachsatz!

C.

Der Nachsatz bleibt nicht aus, und Trost bietet sich uns auf mannichfache Weise an. Wir sind schon getröstet, wenn wir ein neues Leben anfangen, sollt' es auch mehrmals von neuem angefangen werden; wir fühlen uns beruhigt und zufrieden gestellt, wenn wir mit Ernst an der Veredlung unsers Herzens und Geistes arbeiten, wir finden uns erleichtert und gehoben, wenn wir nach einem immer höheren Ziele ringen und im Fortschreiten nicht müde werden. Schon der feste Vorsatz sich zu bessern, sich zusammenzunehmen, und aufzurichten richtet auf; jedes gelungene Werk lohnt und stärkt uns mit innerer Zufriedenheit, jeder Fortschritt kräftigt uns zu immer weiterm Fortschreiten im Wahren, Guten und Schönen.

D.

Im Irrthum liegt freilich auch Wahrheit, aber an sich und in dieser Abstraction, in diesem Sinne sind die Trostgründe nur Redensarten, die nicht aus die

leicht kommen können, nachdem du so tiefe Blicke in das menschliche Verderben gethan hast! Daran fehlt es freilich nicht, daß wir, wie weiland die Pharisäer, bald wieder mit uns zufrieden werden, mit unsern Vorsätzen uns abfinden, mit unsern vorübergehenden sittlichen Anregungen uns selbst schmeicheln, an unsern Handlungen Gefallen finden, und der Linken wissen lassen, was die Rechte thut, — bis endlich ein neuer recht empfindlicher Sturz folgt, der uns wieder aufschreckt, und jenen Trost der Selbsthülfe immer von neuem in Anspruch nimmt, aber auch immer leerer und seichter macht.

Ist unsere Natur wirklich verderbt, denn das ist die Vorderfrage, worüber uns die heimlichen Gedanken einer einzigen Stunde ins Klare bringen können, — und du wirst mir wenigstens nicht erwiedern: „Was kann „ich für meine Gedanken, sie kommen ohne meinen Wil„len, ja wider meinen Willen über mich", denn du weißt es selbst, daß aus dem Innern sich nichts entwickeln kann, was nicht darin liegt, — kurz, ist dein Inneres, Mark und Bein, vergiftet und verderbt, wie können wir durch uns selbst, durch diese verderbte Natur diesem Verderben entnommen werden? Sich selbst bessern heißt Böses durch Böses gut machen.

C.

So absurd dies klingt, so löset sich doch dieser äußere Widerspruch in der Erfahrung thatsächlich auf. Es bedarf nur eines Winkes, um dich zu erinnern, wie z. B. die Krankheit, ein körperliches Böses, ihr Heilungsmoment in sich selbst trägt, ja ihr Heilungsprozeß selbst ist.

D.

Diese Lösung des Widerspruchs ist äußerlich, aber nicht der Widerspruch selbst. Was du das Heilungsmoment der Krankheit nennest, ist näher angesehen der Widerspruch, in welchem die Krankheit mit sich selbst steht, so daß das abstracte Fürsichseyn in ein Gegensichseyn umschlägt. Damit ist aber an sich keine Heilung, sondern eitel Zerstörung gegeben. Wie auch die Krankheit gegen sich selbst wüthe, und sich selbst zerstöre, so wird doch durch dieses vernichtende Prinzip an sich nie das positive Gute, die Gesundheit, hervorgebracht, wenn nicht eine gesunde Natur hinzutritt, welche die Zerstörung selbst zerstört, und sich setzt, und welcher bekanntlich nach Befinden auch noch die Kunst des Arztes zu Hülfe kommen muß.

Darum muß ich nochmals alle Selbstbesserung des Sünders für Selbsthülfe, und diese für nichtig, ja für einen in sich selbst zusammenfallenden Widerspruch erklären. Sich selbst bessern heißt ohne Gott zu Gott kommen. Sich selbst bessern wollen, ist der Grund aller Sünde. Die Ursache des Falles soll das Mittel zur Wiedererhebung werden. Der Glaube an sich selbst ist die Sünde der Sünden, denn er ist der Unglaube an Christum, den einzigen Helfer und Heiland.

E.

Hiermit möchte ich wenigstens nicht alle Selbstgerechtigkeit, nicht alle Selbsthülfe, nicht alle Selbstgefälligkeit abweisen. Wir dürfen über das Böse das Gute nicht verkennen. Die Menschen thun und wollen auch manches Gute, was wir uns auch nicht verhehlen dürfen. Oder willst du jede gute That als Selbstge-

rechtigkeit, das beseligende Bewußtseyn derselben als Selbstgefälligkeit verdammen?

C.

Richten und verdammen ist nicht meines Amtes; ich freue mich an guten Handlungen, weil ich weiß; wer sie unerkannt gewirkt hat, wenn sie gut sind. Aber wer eine solche Handlung, die wir gut nennen müssen, aus sich selbst gethan, und daran, als an seinem Werke, Behagen empfindet, der prüfe sich selbst vor den Augen dessen, der ihn doch prüft, ob er sich auch selbst schonen möchte, und ihn doch erkennt, wenn er sich auch nicht selbst erkennet! er richte sich selbst, damit er nicht gerichtet werde.

C.

Und wenn nun irgend ein Mensch thatsächlich nicht bloß durch äußere Handlungen, deren unsichtbare Triebfedern jederzeit einen Argwohn zurücklassen, sondern durch ein sich gleich bleibendes stilles Herz voll Liebe und Selbstverläugnung, durch Treue und Demuth, aber ohne Glauben an die Erlösung, den Gegenbeweis führte, würde er dich nicht überzeugen müssen, daß er nicht vergeblich an der Reinigung und Veredlung seines Herzens gearbeitet, und daß er im Kampfe mit den Antrieben der Sinnlichkeit selbst den Sieg erkämpft habe.

C.

Ja, wenn? wann wird das Wenn wirklich, und wo ist es wirklich? Es giebt meines Erachtens nichts gedankenloseres, ob wir's gleich alle thun, als Fälle voraussetzen und ausdenken, deren Wirklichkeit eben

erſt erwieſen werden ſoll, und die gleichwohl dieſe Wirklichkeit erweiſen ſollen.

Aber wenn mir nun wirklich ein Menſch begegnet, der ohne Glauben an das Evangelium den Nächſten als ſich ſelbſt lieben, und ſich ſelbſt verläugnen gelernt hätte, und dieſes durch ſich ſelbſt bewirkt zu haben meinte, ſo würde es auch nicht fehlen können, daß er zuletzt das, was an ihm geſchehen, ſich nicht ſelbſt zuſchreiben könnte; wollte er aber dennoch ſeinen guten Willen, und deſſen Vollbringen ſich zuſchreiben, ſo wäre dies eben der treffendſte Beweis, daß er ſich nicht verläugnen könnte, folglich auch von ſich ſelbſt nicht erlöſet wäre.

So weit bin ich aber mit dir einverſtanden, daß uns oft liebe, gute Menſchen begegnen, die nach ihrem eigenen Bekenntniſſe den Glauben, von dem wir reden, nicht theilen, und die Erkenntniß ihrer Sünde und ihres Heilands entbehren, und daß ſolche werthe Erſcheinungen nicht allein unerweckte Menſchen in ihrem Unglauben an das Evangelium von dem Gekreuzigten beſtärken müſſen, ſondern auch bei ſolchen, welche die Schrift gläubig nennt, zu Zeiten manche Zweifel und Bedenken erregen können, denn beide Theile ſehen hier untadelige Menſchen vor ſich, deren Werke und Geſinnungen für ſie einnehmen. Bei ſolchen Betrachtungen iſt es mir oft recht gewiß geworden, daß dieſen lieben Seelen der Heiland praktiſch mehr iſt, als theoretiſch, und daß ihnen der Menſchenſohn näher ſteht, als ſie es nach ihren Begriffen von ihm glauben können.

Daß überhaupt der Herr unerkannt an den Herzen der Menſchen Gutes wirket, welches ſie ſich eine Zeitlang ſelbſt zuſchreiben, weil ſie nicht wiſſen,

wie sie dazu gekommen sind, daß einige ohne Ihn zu kennen Ihm dennoch weniger Widerstand leisten, als Andere, das kann Niemand läugnen; aber es wirkt nicht eher zu ihrer Erlösung, bis sie Ihn erkennen und sich Seiner durch Ihn bewußt werden.

Ja, mein lieber Freund, erst müssen wir von aller Selbstigkeit ablassen, ehe wir uns als erlöset wissen können; erst müssen wir erlöset seyn, ehe wir über die Sünde siegen können; wir müssen erst überwunden seyn, ehe wir überwinden.

C.

Aber wer läugnet denn, daß er ohne Gott nichts vermag? Wer wäre so titanisch, so unvernünftig, seine Abhängigkeit von Gott zu läugnen?

D.

Diese Erwiederung ist mir schon oft zu Theil geworden. Sie kann uns einen Augenblick täuschen, und wer sich nicht vorsieht, könnte wohl diese allgemeine Ueberzeugung mit der christlichen für Eins halten. Näher besehen enthält sie aber nichts, als was sich von selbst versteht; sie ist bloß negativ, nehmlich daß der Mensch ohne Gott überhaupt nicht seyn, folglich auch nicht würde handeln können, und in sofern dem höchsten Wesen insbesondere unsere guten Handlungen, wodurch wir sein Gesetz erfüllen, zugeschrieben werden können. Daß wir in Gottes Hand stehen, geben freilich alle Menschen zu; aber neben dieser Abhängigkeit von Gott wollen sie auch ihre Freiheit, Freiheit von Gott, behaupten. Schreiben sie Ihm denn gleichwohl von dem Guten, was sie gethan, etwas zu, so ist es

aber nur eine Art von Höflichkeitsbezeigung, oder eine Anerkennung, daß Er im Allgemeinen die Mittel dazu gegeben, das Gesetz vorgeschrieben, an Ermunterungen es nicht hat fehlen lassen.

C.

Eines Unterschieds dieser Ansichten bin ich mir freilich bewußt. Aber wenn wir nur vorerst wenigstens immer daran dächten, daß wir in Gottes Hand stehen. Doch ich komme auf unsere eigentliche Frage zurück. An sich sollen also weder gute Werke, noch gute Gesinnungen den Menschen zur Seligkeit verhelfen können?

O.

Gute Werke aus guter Gesinnung würden uns allerdings der vollen Seligkeit theilhaft machen, wenn nur dergleichen gewirkt würden. Unser Verdienst würde gewiß anerkannt werden, wenn wir nur eins hätten. Wer das Vermögen dazu hat, der braucht sich nichts schenken zu lassen.

Aber wo soll das Gute herkommen, wenn die menschliche Natur wirklich verderbt ist? Hast du dieses Verderben zugegeben, so mußt du auch die Folgesätze einräumen. Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde, Röm. 14, 23., denn es kommt aus dem sündigen Herzen, es scheine und glänze, wie es wolle. Durch des Gesetzes Werke wird kein Fleisch gerecht. Gal. 2, 16. Röm. 3, 28. Aber selbst diejenigen guten Werke, die aus dem Glauben kommen, die diesem von selbst nachfolgen, und mit ihm Eins sind, selbst diese guten Handlungen, welche in sofern keine

Sünde an sich haben, geben uns kein Verdienst, weil sie eben nur die Früchte und Zeichen des Glaubens sind, der selbst nicht von uns kommt. Wenn sie uns dennoch angerechnet werden, so geschieht es aus Gnaden.

C.

Ich meinerseits möchte allerdings gern das Gute verdienen, was ich mir wünsche. Wenn ich nicht durch mich selbst, durch meine eigene Willens- und That-Kraft im Kampfe mit den Lüsten des Fleisches mich bessern kann, so ist mir aller Werth, alle Freiheit und mit der Freiheit des Willens selbst die Möglichkeit sittlicher Besserung, welche davon bedingt ist, unwidersprechlich benommen.

O.

Wer hätte nicht auf seine gute Kraft diesen Kampf gekämpft, wer hätte nie sich selbst getraut, und durch sich selbst zu siegen unternommen? Und wer wäre nicht in diesem Kampfe zu Schanden geworden, es sey bewußt oder unbewußt?

C.

Bedenke, Freund, daß bei vielen, wenn auch nicht bei dir, diese Ansichten, oberflächlich angesehen, alle Thatkraft lähmen. Freilich soll der Geist, der nicht der eigene ist, die rechte Thätigkeit wecken; aber wie häufig mag der Mißbrauch sein, der mit dieser Ansicht getrieben wird?

O.

Kennst du irgend etwas Gutes, was der Mensch nicht verkennt und mißbraucht? Am meisten wird

grade das Beste gemißbraucht? Ist es darum weniger an sich das Beste. Rede ich denn dem Mißbrauche das Wort?

C.

Wenigstens bist du sehr nahe daran, durch gänzliche Wegwerfung des eigenen Selbst und der eigenen Kraft selbst zu schaden, ja vielleicht dir selbst.

C.

Merke wohl, daß ich mit dem selbstischen Selbst nicht die Individualität des Menschen aufhebe, denn in jedem wird sich immer der Geist Gottes anders äußern, anders gestalten.

Aber merke auch ferner, daß du, je höher du die eigene Kraft des Menschen anschlägst, um so gewisser mit der Selbstgerechtigkeit zu Schanden werden wirst. Denn je mehr die Kräfte vermögen, um so mehr kann man von ihnen fordern. Nun frage aber weiter, ob sie auch das leisten, was sie leisten können. Ich will dir mehr zugeben, als du selbst verlangst, ich will dir zugestehen, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle so viele eigene Kraft hat, um überall der Sünde zu widerstehen, um unausgesetzt seinem Gewissen zu folgen, um nicht bloß gut zu handeln, sondern auch die lautersten Gesinnungen zu hegen, um Gott über alles und jeden Menschen als sich selbst zu lieben. Was ist damit geholfen, da er's doch nicht thut, nicht ist, was er seyn kann? Unsere Kräfte sind nach dem Können, nach der Möglichkeit so schwach nicht, das gebe ich zu, wohl aber nach der Wirklichkeit, nach dem Willen. Darum scheitert eben die Selbstgerechtigkeit

an ihren eigenen Haltpunkten und fällt in ihr eigen Schwerdt. Daß unsere Kräfte mehr vermögen, als sie je leisten, sagt uns in der That unser Gewissen, denn dieses würde uns nicht immerfort strafen, wenn es uns nicht sagte, daß unser Wille immer hinter unsern Kräften zurückbleibe. Oder glaubst du, daß irgend ein Mensch in irgend einem Augenblicke sich hat das Zeugniß geben können: Ich habe nach meinen Kräften gethan, ich bin so gut gewesen, als ich nach meinen schwachen Kräften seyn konnte?

C.

Daß sich wirklich viele Menschen mit behaglicher Gewissensruhe dieses Zeugniß geben, ist dir wie mir bekannt. Aber ich will nicht bestreiten, daß sie sich selbst täuschen, denn ich glaube selbst, daß auch der Beste auch nach seinen schwachen Kräften noch besser hätte seyn können. Wer sein Gewissen nur hören will, er sei, wer er sei, der wird immer vernehmen, daß es mit ihm nicht zufrieden ist.

O.

Und Gott soll es seyn? Was unser eigenes Gewissen mißbilligt, das soll Gott, der Heilige, billigen, dulden?

Ach! nie ist doch der Mensch armseliger, als in seinem Tugendstolze, in seiner Selbstgerechtigkeit. Ja, wer auf seine eigene Gerechtigkeit baut, hätt' er auch alle Gebote gehalten von Jugend auf, wie jener reiche Jüngling — wer in seinen eigenen Kleidern, wären es auch die kostbarsten Prunkgewänder, zur Hochzeit des Königssohns sich dränget — dem ist sein Loos zum

Voraus verkündigt, sein Urtheil zum Voraus gesprochen; er wird es sich dort selbst sprechen, und so viel er auch hier von innerer Kraft, von gutem Willen, von Selbstwerth Redens gemacht habe, dort wird er von selbst verstummen, wenn die Frage an ihn ergehet: „Wie bist du hereingekommen und hast kein hochzeitliches Kleid an?" Matth. 22, 12. Dieses hochzeitliche Kleid ist der Rock der Gerechtigkeit, die vor dem Könige gilt, welcher zur Hochzeit seines Sohnes einladet, das schneeweiße Kleid des Heils, welches die Hochzeitgäste von dem Bräutigam erhalten, daß sie ihre eigenen Kleider wegwerfen und die Blöße bedecken, die Hofkleidung, ohne welche Niemand zur Hochzeit kommt. Darum steht geschrieben: „Wir liegen vor dir mit unserm Gebete nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine große Barmherzigkeit." Dan. 9, 18.

C.

Nun so giebt es keine Freiheit, kein Verdienst, keinen sittlichen Werth! Wir sind Maschinen!

O.

Maschinen? Es ist wohl zu schlecht für den vornehmen Menschen, eine Maschine Gottes zu seyn?

C.

Maschine bleibt Maschine, wem sie auch diene.

O.

Achte doch den Meister der Maschine nicht so gering! Es kommt ganz darauf an, wessen Maschine du bist. Halte nur beide Begriffe zusammen, und du

reißt sogleich einen vollkommenen Widerspruch darin finden. Ein Werkzeug Gottes kann keine Maschine seyn, denn Gott ist ganz Leben, ganz Freiheit, sein Wesen hebt von selbst den Begriff des Mechanismus auf. Das Rad in der Uhr ist eine Maschine, weil die ganze Uhr eine Maschine, und die Kunst des Meisters Mechanismus ist. Wäre nicht die Uhr eine Maschine, so wäre auch das einzelne Rad ein Anderes.

C.

Aber wo bleibt die Freiheit, der sittliche Werth, das Verdienst in diesem Werkzeuge einer fremden Macht?

O.

Ein Verdienst messen sich auch die Engel nicht an, dieser ganze Begriff gehört erst einer gefallenen Welt zu. Was aber die Freiheit betrifft, so ist dir allerdings die wahre Freiheit benommen, und zwar eben durch die Sünde. Die Sünde, nicht die Gnade widerspricht der Freiheit. Wer aus Gnaden selig wird, der wird frei. Wer dieses läugnet, der verwechselt Freiheit und Willkühr. Jene haben wir durch den Abfall von Gott verloren, in diese sind wir dadurch verfallen. Die Willkühr ist die Qual der Wahl, eine Zweiheit der Willen, die uns hin und her reißt; Freiheit die Einheit des Willens, die Entschiedenheit des Willens ohne Wahl. Willkühr ist Freiheit von Gott; Freiheit Freiheit in Gott; wer von Gott frei ist, der ist sein eigner Knecht. Wer in Gott bleibt, der bleibt in der Freiheit, denn Gott ist die Freiheit, die Macht sein eigenes Wesen zu seyn: wer nun in Gott ist, der hat Heil an

Gottes Macht und Willen. In Ihm und durch Ihn frei seyn, heißt Gott unterthänig seyn; im Gehorsame besteht die wahre, evangelische Freiheit. Wer sich und seinen Willen von Gott frei hält, der sündigt; wer unter der Sünde steht, der ist der Sünde Knecht. Und so ist es eben unser Eigenwille, in welchen viele die Freiheit setzen, der uns zur niedrigsten Knechtschaft führt, denn wir können nicht von ihm, wir können nicht von uns lassen, so uns nicht die Gnade Gottes von uns selbst erlöset, und in das Reich der Freiheit wieder aufnimmt. „So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei." Joh. 8, 34. 36. Röm. 6, 16. 20. 8, 2. Doch wir sind noch nicht bis zu diesem Sohne gekommen. Erst müssen wir alles andere versuchen; wenn nichts hilft, so ist Er dann gut genug.

C.

Eine Freiheit, ohne dasjenige Moment, welches du Willkühr nennest, kann ich mir nicht denken. Freiheit ohne Willkühr ist ein täuschender Schein ohne Wesen, ein Leben ohne Lebenskraft, — ein hölzernes Eisen.

O.

Wille, aber nicht Willkühr, ein allgemeiner, allgemein gültiger Wille, aber nicht eigner Wille gehört zur Freiheit. Du kannst dir Freiheit ohne Willkühr nicht denken; ich kann mir hingegen Freiheit nicht denken, wo Willkühr ist. Die Willkühr setzt eine Spaltung und Zerrissenheit des Individuums voraus, welches, aus seinem Wesen gefallen, und dem Unwesen verfallen, nicht mehr weiß, was es will; sie besteht in dem lüster-

ven Kätzel, alles und das und jenes, und dieſes oder ein anderes, wo möglich beides zu ſeyn, weil das Eine, Wahre, das Weſen verloren iſt; ſie beruht auf dem dunklen Gefühle einer fremden, mit ſich ſelbſt nicht einigen, uns reizenden, und doch nicht befriedigenden Oberherrſchaft.

Aber denke dir immer Freiheit und Willkühr zunächſt in ganz ſinnlichen Verhältniſſen, denke dir freie Weſen an dem Gängelbande Gottes, denke Ihn als Mittelpunkt, die Einzelweſen theils als Punkte, die ſich um dieſen Mittelpunkt bewegen, auf dieſen Mittelpunkt ſich beziehen, und darin Genüge finden, theils als ſolche Punkte, die aus der Peripherie treten, für ſich ſeyn wollen, und doch nur einzelne Punkte ſind. Auch an dieſer ſinnlichen Vorſtellung eines Kreisverhältniſſes, auch an jenem Gängelbande, das keine zwingende Kette iſt, ſondern zerreißt, ſobald du willſt, ſobald — du's denkſt, als möglich denkſt, — auch an ſolchen Anſchauungsweiſen einer niedern, gefallenen Welt kannſt du die wahre Freiheit des einzelnen Punkts, der ſich dem Ganzen fügt, theoretiſch kennen lernen.

Denke dir zwei Kinder mit vollem, lebendigen Bewußtſeyn, die, jedes an einem beſondern Faden, beide dem Vater nachfolgen. Das eine hat keine Wahl, ob es folge oder nicht, weil es keine verlangt, weil es eben nur im Vater ſeine Freude, in deſſen Liebe ſeine Liebe, in deſſen Willen ſeinen, alſo keinen beſondern Willen, wohl aber einen Willen, nehmlich den Willen des Vaters hat. Das andere hat die Wahl, weil und indem es ſie denkt und verlangt, und ſofort iſt es auch von jenem Faden losgeriſſen, — wer wird ihn wieder

knüpfen? — und hiermit ist es eben dieser Neigung, welche den Riß zur Folge gehabt, verfallen; es ist nun lediglich auf sich gestellt, und aus dem Zusammenhange mit seinem Vater heraus getreten. Jenes Kind folgt unterdessen dem Vater willig, und kennt das Gegentheil nicht, denn es ist in seines Vaters, und somit in seinem Wesen; dieses folgt jener bösen Lust wider Willen, denn darauf ist es seit jenem Abfalle beschränkt, es ist somit in den Widerspruch verfallen, außer seines Vaters, mithin seinem Seyn zu seyn. Wollte es gleichwohl jener bittern Lust nicht folgen, so müßte es seine Wahlfreiheit, seinen Eigenwillen, wodurch es abgefallen ist, gänzlich aufgeben, und wieder eingehen in den Willen seines Vaters, — dafern es dieser wieder annimmt. Ehe es abfiel, wußte es nicht, was ihm alles durch den Verband mit dem Vater zufloß; nun merkt es allgemach, was es an sich selbst ist. — Welches Kind dünkt dir frei zu seyn?

Denke dir nun noch unter diesem Vater Gott, den Allmächtigen, in dem alles Seyn und Leben und Lieben beschlossen ist, und sage mir dann, welches Kind frei sei, dasjenige, welches im Hause des Vaters geblieben, und an dem ganzen Hauswesen Theil hat, oder das andere, welches sich von der väterlichen Macht losgesagt hat? Freiheit ist die Macht zu seyn; ohne Gott und außer Gott, der das Seyn ist, ist keine Freiheit. Wenn du dir den wiedergebornen Menschen als das Werkzeug einer fremden Macht denkst, so vergiß nur nicht, daß diese Macht eine Macht ist, ihr eigenstes Wesen zu seyn, mithin eine freie Macht, und daß der natürliche Mensch wieder seinen Willen derselben Macht dienen muß.

C.

In diesem Sinne hat allerdings der Mensch durch den Fall die Freiheit des Willens verloren; aber Eins ist ihm geblieben, — das Gewissen. Wodurch kommen wir denn überhaupt zur Erkenntniß unserer Sünde, und zur Betrübniß darüber? Wodurch anders als durch unser eigenes Gewissen? Das Gewissen giebt uns daher das gewisseste Zeugniß, daß noch ein lebendiger Funke des Guten in uns geblieben ist, denn indem es die Sünde als eigene Schuld anerkennt, sondert es sich doch auch, im Gedanken wenigstens, von dieser ab, als von einem Fremden, das ihm ursprünglich nicht eigen war. Wie uns das Gewissen der Sünde überführet, so weiset es auch auf unser besseres Selbst.

O.

Dieses doppelte Selbst, dieses zwiefache Eigenthum, das du in der Einheit des Selbstbewußtseyns entdeckst, könnte dich von selbst darauf führen, daß das Gewissen erst von dem Geiste Gottes gewirkt und geweckt wird. Aber ich will dem Menschen darum nicht dieses letzte Wrack seiner göttlichen Abstammung rauben. Was thut nun dieses Gewissen? Es straft und peinigt uns; aber Trost giebt es uns nicht, so lange es wach bleibt. Wir empfinden zwar oft Trost und Beruhigung, aber nur dann, wenn das Gewissen schläft; und wir lassen es freilich alle nicht daran fehlen, diesen fürchterlichen Wecker einzuschläfern. Darum frage ich dich noch einmal: Wo bleibt der rechte Trost?

C.

Sage, was du willst, zweifle, wie du kannst.

Es giebt Augenblicke, wo wir uns ohne Sünde fühlen, ohne daß wir uns des Evangeliums bewußt würden. Reue, Gebet, Erbauung, gute Vorsätze und das erste Werk, was darauf folgt, der erste Sieg über die Leidenschaft, der wir den Sieg geschworen haben, das sind gewöhnlich die Vorgänger solcher Augenblicke. Diese Augenblicke sind nicht ohne Wahrheit; sie enthalten die Bürgschaft, daß es mit uns besser wird, und enthalten das zum Voraus im Bilde, was wir einst wirklich seyn werden.

O.

Zum Theil mögen solche Augenblicke von Gott in unseren Herzen gewirkt werden, damit wir an uns selbst erfahren, was wir seyn könnten, und was wir wirklich sind. Insofern sind sie uns sehr wichtig, wir können nicht genug darauf achten, um sie in ihrem eigentlichen Wesen zu verstehen, denn sie sind Zeichen einer voranlaufenden Gnade, die wir nur zu leicht verkennen. Aber es giebt auch Augenblicke, die den Schein haben ohne das Wesen, Geburten unserer innersten Selbstgefälligkeit, und Heuchelei, womit wir nicht andere, sondern uns selbst belügen; sie bestärken uns durch ihre verführerische Schmeichelei nur noch mehr in der Selbstgerechtigkeit.

C.

Von verdienter Strafe werden wir freilich dadurch nicht frei. Wer heißt uns auch, solchen argen, unvernünftigen Wunsch pflegen? Ist es nicht unverschämt, unbillig und feig, seine Strafe nicht leiden zu wollen, und nur immer Begnadigung zu verlangen, je mehr wir sündigen, je mehr wir unsere Sünde fühlen. Was

wir gesündigt haben und noch sündigen werden, das müssen wir auch abbüßen, und abbüßen wollen. Der Sünder muß sich der gerechten Strafe nicht entziehen wollen, wie das Kind der Ruthe. Indem er aber seine Vergehungen abbüßt, wird er davon frei; er hat ehrlich und redlich bezahlt, und ist nichts schuldig geblieben. Dieses ist das Erste, was die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes in Uebereinstimmung bringt.

O.

Wir müssen freilich büßen, auch büßen wollen; aber abbüßen können wir nicht, es zu wollen ist Hochmuth und Unverstand.

Hier sprichst du schon wieder nicht selbst, sondern du läßt nur so sprechen, um dir doch etwas zu antworten, ohne selbst nach zu denken. Wenn sich doch alle stolze Selbstdenker recht darauf prüfen wollten, ob sie nicht größtentheils mit den schon in der Kindheit aufgenommenen Gemeinplätzen und Vorurtheilen, wie mit Thatsachen, die einmal feststehen, und des Gedankens weiter nicht bedürfen, also mit ächter Kinderwaare unserer Pädagogik sich abzufinden pflegen. Eine solche ernstliche Prüfung könnte wichtige Folgen haben.

So kann dir auch bei einigem Nachdenken die Seichtigkeit und Nichtigkeit jener Vorstellung eines Abbüßens nicht entgehen; und was brauchte ich dir also mit vielen Worten in diesem von dem betrüglichen Herzen zur Selbsttäuschung und Selbstschonung aufgebauten Spinnengewebe das Gedankenlose aufzudecken! Abbüßen heißt Geschehenes ungeschehen machen.

Zu der Sünde, die du abbüßest, kommt neue, die du abbüßen mußt, denn deine Natur bleibt dieselbe. Folglich ist des Sündigens und Abbüßens kein Ende; und hiermit ist eine ewige Unseligkeit gegeben. Denn durch die Strafe könnten wir höchstens von weiterer Strafe, aber nicht von weiterer Sünde, auch nicht von dem Nachgefühle der begangenen befreit werden. Sollten wir also erlöset werden, so müßten wir nicht bloß von der äußern, sondern auch von der innern Strafe, nicht bloß von der Sündenstrafe, sondern auch von unserm sündigen Selbst erlöset werden. Und das alles willst du durch Abbüßen erreichen?

C.

Was mir die Bibel sagt, das bestätigt die Vernunft. So uns unser Herz verdammet, so ist Gott größer, als unser Herz. 1 Joh. 3, 20. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Luc. 1, 37.

O.

Können dich denn solche Bruchstücke aus der Bibel wirklich beruhigen? Aber so ist der Mensch; wo es ihm behagt und bequem ist, da greift er zu, ohne sich lange zu besinnen; wo es aber dem Gedanken oder dem Willen widersteht, da weiset er die Bibel von sich, und beruft sich auf seine fünf Sinne, die nichts anerkennen wollen, was sie überbietet. Vorhin beriefst du dich auf dich selbst, auf deine eigene Kraft zu thun und zu leiden; jetzt beziehst du dich flugs auf Gottes Allmacht. Du hast aber beidemale unrecht.

Gott kann, was er will; Er will, was er kann. Aber Er will nur, was Seinem Wesen entspricht. Gott ist Heilig und Gerecht, seine Allmacht ist auch heilig und gerecht, und insofern, nach unsern sündlichen Begriffen beschränkt durch seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, also durch sein eigenes Wesen beschränkt. Will Er, kann Er, der Heilige und Gerechte, den Unheiligen und Ungerechten neben sich dulden? Läßt sich dieser Widerspruch ertragen? Und sehen wir nicht wirklich und leibhaftig, täglich und stündlich, daß er uns nicht duldet, daß er sich von uns, und uns von sich entfernt hält? oder vielmehr, daß er unsere eigene willkührliche Entfernung von ihm, d. h. unsere Unseligkeit, hat geschehen lassen.

C.

Gott verzieht wohl eine Weile zu unserer eigenen Besserung, aber nicht auf immer, denn er ist nicht bloß gerecht, er ist auch die Liebe und Vergebung selbst, er ist allmächtig in seiner Liebe. Er wird seine Geschöpfe nicht verlassen.

O.

Sie haben ihn verlassen; sie haben sich emanzipirt, und des kreatürlichen Verhältnisses begeben.

C.

Er rechnet's ihnen nicht an. Hat er uns erschaffen, so wird er uns auch zum zweitenmale erschaffen; sind wir in Sünden geboren, so werden wir sündenlos wieder geboren werden. In diesem Sinne gebe ich eine zweite Schöpfung, eine Wiedergeburt, auch ein geisti-

ges Fegefeuer gern zu; und so kann ich mich auch leicht mit dem in der Kirche zum Theil nicht gut geheißenen Dogma von einer allgemeinen Wiederherstellung der Dinge vertragen. Darum konnte ich mich auch darauf beziehen, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist. Darauf bezog sich Jesus selbst, als die Jünger, der menschlichen Sündhaftigkeit überführt, an der Möglichkeit der Seligkeit verzweifelten. Matth. 19, 25. 26.

O.

An diesem Evangelium von dem reichen Jünglinge kannst du zunächst recht unzweideutig erfahren, was Jesus selbst von der Selbstbesserung hält. Halte die Gebote! du kannst das Gesetz doch nicht vollkommen erfüllen, es fehlet dir doch — Eins: du kannst doch nicht selig werden.

C.

Aber auch das erfahren wir, daß, wenn es auch bei den Menschen unmöglich ist, dennoch bei Gott alles möglich ist.

O.

Wenn der stolze Mensch nicht weiter kann, so beruft er sich freilich in aller Demuth auf die Liebe Gottes, nicht um Gott die Ehre zu geben, sondern um sich selbst zu erhalten, um sich nicht selbst entäußern zu müssen. Deine zweite Schöpfung ist deine eigene Erfindung; die Sünde ist verschwunden, wir wissen nicht wie? Freund, bedenke, was du sagst, was du andern, was du Menschen auf guten Glauben nachsprichst, um nur dem rechten Glauben an den Sohn Gottes auszuweichen.

Gott ist nicht weichherzig, wie ein Vater, der, inwendig selbst böse, den ausgearteten Sohn neben sich gelten läßt und wieder zu sich zieht.

C.

Hast du das Gleichniß von dem verlornen Sohne vergessen? ich sehe wohl, daß ich dich an die Bibel erinnern muß. Hast du nicht in der Bergpredigt gelesen, daß Gott mit den bösen Menschen verglichen wird? „So „denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euern „Kindern gute Gabe geben, wieviel mehr wird euer „Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten?" Matth. 7, 11. Luc. 11, 13.

O.

Denen, die ihn bitten im Namen jenes Bergpredigers und im Glauben an diesen Hohen Priester. Joh. 16, 24.

C.

Du fragst nach dem letzten und sichersten Troste in der Noth der Sünde und des Elends. Wenn aller Trost entweicht, so bleibt uns Gott. David fragt: „Nun, Herr, was soll ich mich trösten?" und antwortet: „Meine Hoffnung stehet auf dich. Errette „mich von aller meiner Sünde! Wende deine Pflege „von mir, denn ich bin verschmachtet von der Strafe „deiner Hand." Warum sollte ich mich nicht mit diesem Glaubenshelden trösten, der Sünde, Strafe und Gnade, alles in reichlichem Maaße erfahren hat? Warum sollte ich mich nicht auf diejenigen Bibelsätze berufen dürfen, die mir verständlich und zugänglich sind.

O.

Prüfe dich wohl, mein lieber Freund, und siehe, was du thust. Du nimmst einen Bibelspruch nach dem andern aus seinem Zusammenhange heraus, ohne seine Grundlage anzunehmen, ohne die Bedingung anzuerkennen, an die er wenigstens in der Bibel gebunden ist. Wie darfst du dich auf die heiligen Schriften und ihre Folgesätze berufen, wenn du ihre Vordersätze verwirfst? Ist wohl ein solches Verfahren treu und ehrlich zu nennen? Aber so verblenden sich selbst die besten Menschen. Nur „denen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben." Joh. 1, 11. Die ihn nicht annehmen, wie er ist, und wie er sich anbietet, können sich auch nicht auf seine Verheißungen berufen.

Jetzt rufe ich dir zu, was du mir einst schriebst: Betrüge dich selbst nicht, mache dir nicht selbst etwas weis, das keinen Grund hat, so lange du den realen Grund, auf dem es ruht, und an den es gebunden ist, verwerfen mußt. Jetzt rufe ich, der Blindgläubige, meinem theuern Freunde zu: Glaube nicht blindlings an einzelne Bibelsprüche, die du dir herauslieſest, weil sie dir behagen, wenn du nicht an den Sprecher glaubst, verlasse dich nicht auf ihren Trost, wenn du nicht an den Tröster glaubst, halte dich nicht an den leeren Begriff der Liebe, wenn du ihre lebendige Persönlichkeit nicht kennst.

Der Mensch mag den Sünder neben sich dulden, weil er selbst ein Sünder ist, er empfindet Mitleiden, weil er wirklich selbst mit leidet, mit sündigt, den Zustand dieses Leidens theilt, er kann freilich den ersten

Stein nicht aufheben, weil er unter die Mitschuldigen gehört, weil er den Stein gegen sich richten müßte. Bei dem heiligen Gotte fällt dieser Grund hinweg. Er kann das Unheilige nicht neben sich dulden. „Der Herr, „unser Gott, ist gerecht; wir aber und unsere Väter „tragen billig unsere Schande."

C.

Die Sünde hasset Gott, aber nicht den Sünder, die Sünde kann Gott nicht dulden, aber den Sünder duldet der, der die Liebe ist.

O.

So ist es freilich, aber eben nur unter der Bedingung einer ausdrücklichen Heilsordnung, denn davon abgesehen, an und für sich ist es unläugbar, daß Gott die Sünde selbst duldet, indem er den Sünder duldet, in welchem sie lebt, und von dem sie nach der natürlichen Weise gar nicht zu trennen ist, mit dem sie so verwachsen ist, daß wir uns natürlicherweise nicht einmal eine Trennung denken können. Viele sagen auch wirklich: Was wäre denn an mir ohne diese böse Lust, und ohne den Kampf, in dem sie mich erhält? Darum kann Gott wohl eine neue Welt schaffen, aber die böse müßte er verstoßen, vertilgen. Es ist ein Wunder, daß diese noch besteht, ein Wunder, welches nur die heilige Schrift erklärt.

Eine neue Schöpfung wäre aber keine Wiederherstellung der ausgeeotteten, abgefallenen, jene kommt dieser nicht zu Statten, sie ist vielmehr von der Vertilgung der bösen Welt bedingt.

Wenn du deine leichtsinnige Ausrede in der Stille bei dir selbst näher prüfst, denn im Gespräche kommt nicht viel heraus, — es zieht uns zu sehr von innen nach außen, so lange man nicht in der Hauptsache einig ist, — genug, wenn du alle deine Trostsprüche näher prüfest, so wirst du finden, daß du dem Gerichte nur ausweichen willst, und deinen Gott dir selbst machest, statt daß er dich gemacht hat. Du bist gut geschaffen, wie Sirach sagt, 10, 22. aber böse geboren. Du hast, wie Adam, den Sündenfall erneuert. Du fühlst es auch selbst, und nun stellst du dir unter deinem Schöpfer einen weichherzigen, nachgiebigen Menschen vor, einen Vater der es mit seinen Kindern nicht so genau nimmt. Diese Vorstellung nimmst du aus der Bibel mitten heraus; sonst hättest du sie auch nicht. Und doch nimmst du sie nicht, wie sie gegeben ist. Aber wenn er so weichherzig ist, der Allmächtige, Allheilige, warum hat er überhaupt sein Kind fallen lassen? Mußt du den Fall zugeben, ohne ihn erklären zu können, warum willst du dir nicht eingestehen, daß der Gott, der den Menschen verderben ließ, denselben auch im Verderben umkommen läßt. Er ist schon umgekommen, denn er ist ohne Gemeinschaft mit Gott.

C.

Der Anthropomorphismus, den du angreifst, ist ächt christlich und biblisch. Du scheinst dir selbst zu widersprechen, ja, du kommst, wenn mich nicht alles trügt, in einen doppelten Widerspruch mit dir selbst. Denn einmal eiferst du gegen die Liebe Gottes, und das ganze Evangelium predigt nichts als Liebe. Zum zweiten rechtest du mit mir, weil ich menschliche Eigenschaf-

ten auf Gott übertrage, und das ganze Evangelium handelt von der Menschheit Gottes. Du streitest für dieses Evangelium, und verwirfst doch seine Grundlehren. Sind nicht diese beiden Grundlehren in dem einzigen Spruche ausgedrückt: „Also hat Gott die Welt geliebt, „daß er seinen eingebornen Sohn dieser Welt gab, nicht, „daß er die Welt richte, sondern daß sie durch ihn selig „werde?" Joh. 3, 16. 17.

O.

Es ist in der That beachtungswerth, daß grade diejenigen Menschen, welche an die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht glauben wollen, nicht glauben können, demohngeachtet jene anthropomorphistische Vorstellung als einen Nothanker ergreifen. Ich eifere daher nicht gegen den christlichen Anthropomorphismus, sondern gegen den menschlichen, welcher die Grundlage nicht anerkennen will, aber den Segen davon sich gern ohne Schweiß aneignen möchte, und darüber nur sich selbst täuscht. Beachtungswerth ist aber diese Erscheinung, weil der Mensch unbewußt dahin gezogen wird, wogegen er sich bewußterweise auflehnt. Allein so lange wir nicht an den Gottmenschen glauben, so lange müssen wir uns auch folgerichtig aller menschlichen Vorstellungen von Gott enthalten, und Gott nur in seiner Göttlichkeit, nicht in seiner Menschlichkeit, die wir eben läugnen, uns vorstellen. Und wenn dir dann Gott in seiner ganzen Erhabenheit über alles Leiden, in seiner ganzen Gerechtigkeit und Heiligkeit entgegentritt, so wirst du ihn auch in seiner Fürchterlichkeit erkennen. Und so kündigt er sich auch überall in der Welt, innerlich und äußerlich, an. Siehe, wie er den armen Menschen,

auswendig mit Krankheit und Armuth und Ekel, inwendig mit Gewiſſensangſt und ruheloſer Sehnſucht peinigt, und erkenne wenigſtens daran, daß du zittern und zagen mußt, wenn du vernimmſt, wie er ſich in der That täglich offenbart. Du ſagteſt vorhin, daß dich Sonnenblicke und Maitage nicht beſtechen können; nun ſo berufe dich auch nicht auf Gottes Liebe zum Schaden ſeiner Wahrheit. Mache ihn nicht anders, als du ihn in der Natur und in der Geſchichte und in deinem eigenen Gewiſſen findeſt, denn dieß ſind die Offenbarungsweiſen, die du ſelbſt anerkennſt. Nur an ein einzelnes Moment der Weltgeſchichte erinnere ich dich, an die Zerſtörung Jeruſalems in ihren Einzelnheiten. Du weißt, was Jeſus davon vorausgeſagt hat, was Joſephus davon berichtet, und täglich erblickſt du noch jetzt den gewaltigen Zorn Gottes in den Trümmern des zerſtreuten Volkes, welches das Volk Gottes geheißen war.

C.

Dieſe trüben Anſichten rauben dem Menſchen den letzten Anhaltungspunkt. Sie bringen uns eben dahin, daß wir kleinmüthig verzweifeln, und ſprechen: Es iſt gar aus mit uns!

O.

So weit muß es auch mit uns kommen; erſt muß ſich der Menſch ſeines Falles ganz bewußt werden, um wieder aufgerichtet zu werden, damit er nicht ſage: ich habe mich aufgerichtet. Und ſo wiederholt ſich nach jeder vergeblichen Antwort die Frage: Wo bleibt denn unſer Troſt? Es iſt dieſelbe Frage, die alle Kranke und Zerſchlagene wiederholen. „Iſt denn keine Salbe in

„Gilead? Oder ist kein Arzt nicht da? Warum ist „denn die Tochter meines Volkes nicht geheilet?" Jer. 8, 22. Je, wer kann denn selig werden? Matth. 19, 25.

C.

Das Sprichwort sagt: „Arzt, hilf dir selber!" Luc. 4, 23.

O.

Das Sprichwort machen die Pharisäer selbst zu Schanden, indem sie des Menschensohnes unterm Kreuze spotten, und sagen: „Andern hat er geholfen, und „kann ihm selber nicht helfen." Matth. 27, 42. Er konnte sich selbst nicht helfen, weil er ein Mensch geworden war. Aber „gehe hinauf gen Gilead, und hole Salbe!" Gehe hin und her, so oft du zurückkommst, so oft wirst du von neuem vernehmen: „Es ist umsonst, daß du „viel arzeneiest, du wirst doch nicht heil." Jer. 46, 11. Wir haben heute schon manche Arzenei versucht, manchen natürlichen Balsam zur Linderung gebraucht, aber es hat nichts geholfen. —

C.

Laß uns den Faden des Gesprächs nicht verlieren; wir müssen zurücksehen, wo wir geblieben sind, daß wir uns nicht verirren Lieber, du dringst selbst auf Folgerichtigkeit; darum höre, was aus deinen Jeremiaden folgt. Wenn jene Vorstellungen festgehalten werden, so führen sie nothwendig zu einem saduzäischen Pantheismus, denn die Pharisäer sind bereits beseitigt. Wirklich ist auch das Judenthum grade mittelst seiner

Lehre von der Sündhaftigkeit und Verwerflichkeit des ganzen Menschengeschlechts zu einem Theile in diesen Saduzäismus gerathen, und dieser Saduzäismus der Israeliten hat zuletzt noch im Spinozismus gegipfelt, und in diesem am tiefsten sich selbst erfaßt. Andern Theils ist das Judenthum auf eine Zukunft, auf eine messianische Zeit gewiesen, die nie Gegenwart wird.

O.

Ach, zu diesen Juden gehören auch so viele Christen, die den Frieden Gottes in Jesu Christo nicht haben, sondern in der Zukunft, über den Sternen, jenseits suchen, und mit der Hoffnung und Sehnsucht sich abfinden. Zu den pharisäischen Israeliten gehören dagegen die selbstgerechten Moralisten unter den Christen, die sich selbst helfen wollen. Der Saduzäer sind aber wenigstens theoretisch wenige unter uns.

C.

Zum dritten und größten Theile ist endlich das Judenthum in das Christenthum auskgelaufen, welches den Messias wirklich gefunden und angenommen hat. In dieser Botschaft von dem gekommenen Messias liegt aber nach der allein gültigen und ewigen Idee eben weiter nichts, als die Verkündigung von der Barmherzigkeit Gottes. Diese Idee, das reine Wesen des Evangeliums an sich, bestreitest du selbst; alles übrige ist Einkleidung, symbolische Hülle; deren Realität muß ich bestreiten. Was bleibt nun übrig? Du machst mich nicht reicher, sondern ärmer, denn du nimmst wohl, aber giebst nichts dafür, nichts als Geschichte ohne die Idee.

Doch ich will dir nicht verhehlen, daß ich dieser Idee von einer alles vergebenden Liebe Gottes nur um der uns allzugeläufig gewordenen christlichen Terminologie willen mich bequemt habe, ohne es mit dem Begriffe zu genau zu nehmen,

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein.

Aber wenn nun dieses Wort an sich, als die Idee von einer Alles in Liebe vergebenden, Alles duldenden und erhaltenden Gottheit unhaltbar befunden wird, wenn andrerseits jener Alles vertilgende und in das Allgemeine auflösende Saduzäismus als unbehaglich beseitigt wird, weil er das Seyn mit dem Nichtseyn, das Herz mit dem Verstande in den ungedenkbarsten Konflict bringt, so bleibt uns nichts übrig, als die ächt jüdische Lehre von einer zukünftigen Wiederherstellung, wozu ich mich selbst bekenne, wozu nach deiner eigenen Andeutung die meisten Christen wieder zurückgekehrt sind, und womit, recht verstanden, und abgesehen von allen anthropomorphistischen und sinnlichen Vorstellungen, eben nichts anders als Zukunft, immer Zukunft, aber keine Ankunft ausgedrückt ist, nichts, als daß der Mensch von Leben zu Leben immer neuer Entwicklung entgegen geht, seinem Ziele immer näher kommt, ohne es je zu erreichen und stille zu stehen, und mithin den Messias immer nur als zukünftig glaubt. In dieser Lehre kann von Strafe und Belohnung, von Vergebung der Sünde und endlicher Vollendung anders nicht als bildlich die Rede seyn. Unter der Nachsicht Gottes mit dem Sünder zur Besserung verstehe ich die Welteinrichtung, welche zu immer weiterer Entwicklung, Läuterung und Veredlung geordnet ist. Gott ließ den Niniviten durch Jo-

nas den Untergang, die Vernichtung predigen und weissagen, aber nicht geschehen; sie wurden zur Buße und Besserung aufbehalten, und Gott vereitelte seine eigene bildliche Weissagung.

C.

Wir wollen später auf deine dilemmatische Schlußkette zurückkommen. Zunächst müssen wir uns an das positive Endresultat halten. Mit diesem kommst du aber auf eine schon beseitigte Vorstellungsweise zurück, denn nach deinem Judenthume, welches von allen Weltansichten allein stehen bleiben soll, wird der Heilige auf immer und durch alle Zeiten die Unheiligen neben sich gewähren lassen, das Unheilige wird als Werdendes, als Unvollkommenes zu immer weiterer Entwickelung gepflegt und gehegt, und niemals kommen wir aus der Unendlichkeit der Zeit in die Ewigkeit. Aber um die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung eines endlosen Judaismus einzusehen ist es schon genügend, wenn du das Böse recht streng im Verstande nach seinem Begriffe, im Herzen nach seiner Wirkung festhältst. Vorhin wußtest du den wesentlichen Unterschied des Endlichen und Bösen genau zu bestimmen. Betrachtest du das Böse näher, so wirst du auch nicht läugnen wollen, daß die Entwicklung desselben auch noch zu immer tieferem Verderben führen würde. Das eben ist der Fluch der bösen That, und jedes bösen Gedankens, daß es fortwuchert, und fortzeugend immer Böses muß gebähren. Das Wesen des Bösen ist Zerstörung in scheinbarer Entwicklung, also das Gegentheil der Erhaltung, der wirklichen Entwicklung.

C.

So ist es. Aber wer läugnet auch die Einwirkungen Gottes, des persönlich lebendigen Guten auf die Sünderwelt? Für sich würde der Sünder freilich immer tiefer fallen, denn wie das Endliche sich aufwärts entwickelt, so entwickelt sich das Böse unterwärts, — aber der Geist Gottes ist es, der dem Sünder immer wieder von neuem zur Hülfe kommt; dieser wirkt nicht bloß auf uns, sondern auch in uns.

O.

Und so würde denn immerfort das Böse neben einigem aus Gott kommenden Guten unter der Menschenwelt dieſſeits und jenſeits fortbeſtehen? und Israel, das fällt und wieder Nachsicht erhält, kein Ende haben? Siehe nur recht scharf in deine troſtloſe Menschenweisheit, verbirg dir nur nicht selbst ihre Konsequenz. Und was hilft denn am Ende dieſe Einwirkung eines gnadenreichen Geiſtes, als die Sünde nur noch länger zu erhalten, zu pflegen, und immer weiter auszubreiten, damit nur nichts verloren gehe von der ungerathenen Brut? Und wohin führt endlich jenſeits die Langmuth ohne Ende neben der Sünde ohne Ende?

C.

Was du da sagst, das würde zum Theil gegen alle Entwicklung zu sagen seyn, gegen die Entwicklung des Endlichen überhaupt, in welcher dennoch alles Leben beſteht. Du dringst auf ein Ende, auf einen Stillestand im Seyn, du willst das Ende überſehen, haben, greifen. Das deutet entweder auf eine große Müdigkeit und Mattigkeit, oder auf eine sehr ſinnliche,

realiſtiſche Vorſtellungsweiſe, oder auf beides. Im Unendlichen iſt kein Ende.

G.

Allerdings findet ſich dieſer Widerſpruch in der Menſchennatur, daß ſie einmal ein Ende erheiſcht, ein feſtes individuelles Seyn, das in ſeinen Gränzen bleibt, aber auch im Zuſammenhange mit dem Ganzen, in dem der Punkt eben nur ein Punkt ſeyn will; andrerſeits aber Seyn ohne Leben, Leben ohne Werden, Werden ohne Anderswerden, ohne Vor- und Weiterſchreiten ſich nicht denken kann. Der Menſch will nicht in beſtimmten Gränzen, ſondern über dieſe hinaus ſich entwickeln, er will — Gott werden.

Dieſer Widerſpruch würde eine weitere Entwicklung erfordern, um hier und dort das Wahre zu finden und beide Seiten zu verbinden. Es iſt damit freilich noch nicht abgemacht, wenn wir im unruhigen Werden ein ruhiges Seyn uns denken, oder das Unvollkommene als das noch unentwickelte Vollkommene faſſen. Vorläufig lege ich dir aber nur eine Frage zu weiterer, künftiger Prüfung vor? Sollte nicht die menſchliche Vorſtellung von einem raſtloſen Immerweiterſtreben, die wir uns ſo ſchön auszumalen pflegen, deren Nothwendigkeit ich auch nicht läugne, auf unſern gefallenen Zuſtand deuten? Die gefallene Kreatur muß freilich immer anders werden wollen, weil ſie ſich nicht wohl fühlt. Die Kreatur hingegen, die in Gott iſt, will nichts ſeyn, als was ſie iſt; in ihr hört jene Sehnſucht immer ein Anderes zu ſeyn auf, ohne daß das Leben aufhört. Wenn wir uns Seyn und Leben nicht ohne Werden, Werden nicht anders als Entwicklung

aus dem Unvollkommneren zum Vollkommneren denken können, so ist dieß eben ein Kennzeichen unserer gefallenen Vernunft. Das erkennen wir an Gottes Leben und Daseyn, das erkennen wir auch daran, daß uns ein stetes Laufen ohne Ankommen, und der Widerspruch einer fortgehenden Näherung an ein unerreichbares Ziel grade so wenig zusagt, als das Stillestehn oder die Kreisbewegung, die nicht weiter kommt.

C.

Es ließe sich darüber viel hin und her reden: denn die Philosophie hat jetzt von neuem den Unterschied zwischen schlechter und wirklicher Unendlichkeit zu entwickeln gesucht. Aber was ich am Ende doch zugeben müßte, das will ich lieber sogleich gestehen, nehmlich daß die Vorstellung eines endlosen Werdens in stetiger Entwicklung die Seele nicht füllt, das Herz nicht befriedigt, dem Bedürfe selbst nicht genug thut. Daher die Vorstellung einer streitenden und triumphirenden Kirche. Freilich bleiben aber zuletzt bei allen diesen und dergleichen Vorstellungen für uns Schwierigkeiten und Widersprüche zurück, die wir Gott anheim geben müssen. Es ist ein Hochmuth, wahrhaft titanischer Frevel, das wissen zu wollen, was uns Gott verborgen hat. Wenn wir es wissen sollten, so würden wir es auch wissen.

D.

Es fragt sich nur, ob und was uns Gott verborgen hat, und was wir uns selbst verborgen haben. Aber so haben sich schon vor zwanzig Jahren unsere spitzfindigen Unterredungen über Gottes Weltregierung mehr als einmal geschlossen. Wenn der Mensch nicht

weiter kann, so läßt er aus Schlaffheit die Flügel sinken, und ergiebt sich dem Nichtwissen. Hieraus haben wir uns schon früher jene Richtung des Gedankens erklärt, welche einerseits auf eine mattherzige Ergebung, andrerseits auf einen negativen Glauben auf ein Nichtwissen getrieben wird. Uns hat indessen diese arbeitsscheue Resignation und dieses viele Reden um Nichts nie zusagen wollen. Wir sind damit seit Sokrates nicht gefördert worden, und uns schien in der neuern Zeit die alte Gotteslästerung: Quae supra nos, nihil ad nos nur mit christlichen Redensarten verziert worden zu seyn.

C.

Gleichwohl sind wir auch nach zwanzig Jahren nicht weiter gekommen.

O.

Wir sind allerdings weiter gekommen. Wir sind selbst in unserer kurzen Unterredung um ein Doppeltes gefördert worden. Denn erstens haben wir aus der heiligen Schrift, weil sie sich soweit an unserm eignen Herzen in ihrer Wahrheit bewährt hat, den Grund jenes Nichtwissens kennen lernen. Nicht Gott hat uns in die Finsterniß gebannt; wir haben es selbst gethan, es selbst verschuldet. Gott hat uns die Einsicht vergönnt gehabt, wir haben uns selbst darum gebracht. Indem uns die Sünde von Gott trennt, denn die Sünde besteht in dem Abfalle von Gott — trennt sie uns von dem einzigen Lichte der Erkenntniß. „Unsere „Bosheit hat uns verblendet, daß wir Gottes Heim„lichkeiten nicht erkennen. Denn Gott hat den Men-

„schen geschaffen zum ewigen Leben, und hat ihn ge„macht zum Bilde, daß er gleich seyn soll, wie Er ist, „aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt „gekommen", und mit dem Tode die Finsterniß, denn der Tod ist die Finsterniß. Weish. 2, 21. Röm. 11, 8. Nur die Schlange wälzte den Neid, dem sie verfallen ist, auf Gott; 1 Mos. 3, 5. und ihren Worten glauben seitdem alle, die von keiner unmittelbaren Offenbarung wissen. *Πᾶν θεῖον φθονερον.*

Ja, wir denken wohl noch etwas rechtes zu sagen, und christlich zu sprechen, wenn wir uns von dem über alle Vorstellung erhabenen Wesen aller Vorstellung enthalten; wir wollen seiner Majestät nichts vergeben, darum erkennen wir ihn nicht in seiner Knechtsgestalt. Wir haben keine Vorstellung von Gott, weil wir keine haben wollen, weil wir sie scheuen.

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott, und der Mensch, und die Welt sey? — Nein! doch Niemand hört's gerne, da bleibt es geheim.

Hieraus ergiebt sich aber auch zweitens eine nothwendige Beschränkung und nähere Bestimmung unsers Nichtwissens, indem wir es dahin berichtigen, daß wir aus uns selbst nichts wissen.

C.

Beides muß ich dir unumwunden einräumen. Unsere Unwissenheit kommt aus dem Herzen in den Verstand. Je mehr in uns die Sünde herrscht, die Leidenschaft tobt, der Eigenwille sich auflehnt, je mehr das Fleisch unsere Herzen verstockt, um so dunkler und finsterer wird es in und um uns, um so entfernter fühlen wir nur von dem heiligen und reinen Lichte, wel-

ches Gott ist. Je mehr dagegen das Selbst zurücktritt, um so vernehmlicher kommt zunächst durch das Gewissen die Stimme der Wahrheit zu uns. Eben daraus folgt das Zweite.

Aber darum bleibt es doch nach wie vor bei einer negativen Wahrheit. Die positive Wahrheit der heiligen Schrift ist damit noch nicht gegeben. Immer muß ich also die Frage wiederholen, wie du zu dem positiven Glauben geführt worden bist, oder wie wir überhaupt zu einer gewissen Ueberzeugung kommen, daß wir grade in der Bibel Gottes Wort wirklich und unmittelbar vernehmen?

V.

Die nächste Antwort auf diese Frage hast du schon selbst ausgesprochen. Wenn wir in Folge unsers bösen Willens und dadurch selbst verschuldeter Verblendung uns nicht zu rathen und zu helfen wissen, und aus uns selbst nicht zur Wahrheit gelangen können, so müssen wir uns Gott befehlen, so müssen wir uns, wie wir sind, Ihm anheimgeben.

C.

Und doch hast du auch diese letzte Zuflucht als eine mattherzige Vertröstung auf Gott, als ein Faulbette für den ermüdeten Denker schlechthin abgewiesen.

O.

Das mußte ich allerdings; und ich muß diese Ablehnung alles weitern Nachdenkens in demem Sinne, als einen allzu schnellen Rechnungsabschluß, noch in anderer Beziehung angreifen, noch härter anfassen, um dich auf den gedankenlosen Leichtsinn aufmerksam zu

machen, der in dem demüthigen Stoßseufzer „Gott befohlen" oft verborgen zu liegen pflegt. Nicht tadle ich, was du sagst, sondern wie du's sagst und meinst und befolgst. Du magst auch daran erkennen, wie trotzig, und ungehorsam und scheinheilig unser Herz auch noch da ist, wenn es sich gebeugt fühlt, und sich zu unterwerfen gemeint ist. Dann sind wir kurz fertig, uns Gott zu befehlen, und Ihm anheim zu stellen, was wir nicht können und verstehen, aber wir wissen nicht, und thun nicht, was wir sagen. So leichtsinnig führt der Mensch selbst den Namen Gottes im Munde, daß er nicht allein das nicht thut, was er auf Ihn versichert, sondern daß er das nicht einmal recht bedenkt, was er vor Gott und unter Anrufung seines Namens versichert. Von diesem Leichtsinne und von dieser Trägheit des Gedankens kann ich auch meinen Freund nicht freisprechen.

Seine Sachen und sich selbst Gott befehlen heißt nicht hier selbst nichts thun, mit seinem Selbst zurücktreten, sondern auch Gott thun lassen, leiden, was Gott an uns thut; es heißt nicht bloß stille seyn und still halten, sondern auch vernehmen, was Gott spricht, sobald wir wirklich still geworden sind. Aber wir lassen's in der Regel beim ersten bewenden, und so können wir freilich mit diesem negativen Momente nicht weiter kommen. Beim zweiten widerstehen wir; wir wollen nicht leiden, sondern nur nichts thun. Und dieses ist eben ein Beweis von der Wechselwirkung beider Momente, denn wir kommen mit dem ersten selbst nicht eher gründlich zu Stande, bis das zweite hinzutritt; wir werden uns selbst nicht eher los, bis wir Gott statt unserer vernehmen und aufnehmen.

Darauf kommt also sehr viel an, daß du die Ergebung, welche im faulen Nichtsthun besteht, von derjenigen, die im Leiden besteht, genau und gründlich unterscheiden lernst.

C.

Du hast mein freilich sehr flüchtig ausgesprochenes Wort, so harmlos und unschuldig es auch zu seyn schien, nicht mit Unrecht zu einer nähern Prüfung gezogen. Freilich hatte ich Wort und Sinn wiederum mehr entlehnt als bedacht. In solchen Gemeinplätzen liegt auch wirklich stets eine Wahrheit, statt deren wir aber gewöhnlich eine Lüge, statt des Gedankens ein willkührliches Meinen oder Fühlen herausgreifen.

Die Ueberzeugung unsers Nichtwissens und Unvermögens zwingt uns auf unser Wissen und Vermögen Verzicht zu leisten. Wenn wir nun dieses Verzichten nicht so bloß lassen wollen, wenn wir es als ein Gottanheimstellen bezeichnen, so ist alsbald ein neues Moment hinzugetreten, denn es ist damit gesagt, daß wir nicht bloß auf unser Selbst verzichten, sondern daß wir es auch Gott dahin geben und uns unterwerfen sollen, um zu leiden, was er thut.

O.

Und um zu vernehmen, was er spricht, und zu verstehen, wie er sich offenbart. Alles Vernehmen ist zunächst ein Leiden, alles Verstehen ein in Gott thätiges Leiden.

C.

Allerdings; aber ob und was wir nun vernehmen werden, das ist die Frage, und ich fürchte sehr, daß

wir unter einem höhern Namen, und in veränderter Gestalt eben wieder unsere eigene Weisheit hören werden, die sich nur unter einer anderwärts entlehnten Maske vor den zudringlichen Einwürfen des Verstandes schützen will.

O.

Wenn unser Selbst wieder drein spricht, so ist es noch nicht geschlagen, noch nicht still. Beides habe ich aber zur Bedingung gesetzt. Ist erst unser eigener übermüthiger Wille und Verstand wirklich geschlagen, wirklich still, welches nur Gott wirken kann, so können wir auch nicht mehr Gefahr laufen, unsere Stimme statt Gottes Stimme zu vernehmen.

C.

Hören wir unser verstummtes Selbst nicht, so hören wir unsers Gleichen, die desto lauter werden. Und wirklich wird Niemand läugnen, daß die Skribenten des Alten und Neuen Testaments unsers Gleichen sind.

O.

Hören wir unsers Gleichen, statt unserer andere Menschen, so hören wir doch wieder uns selbst. Verstummt aber unsere Weisheit, so verstummt auch für uns alle Menschenweisheit, welche dasselbe ist. Vernehmen wir dagegen von unsers Gleichen, was diesen offenbart ist, so vernehmen wir nicht sie und ihre Weisheit, sondern die Weisheit, die ihnen selbst offenbart ist, und die wir selbst als eine höhere Offenbarung erfahren müssen. Diese innere Erfahrung giebt uns früher oder

später die gewisse Ueberzeugung, daß diese Wahrheit nicht von Menschen erfunden oder entdeckt worden ist.

C.

Wir dürfen nicht vergessen, daß dieses leidendliche Element der Vernunft, wovon sie ihren Namen hat, und worauf du dringest, auch zum reinmenschlichen Denken, zur wahren Philosophie als unerläßliche Bedingung erfordert wird. Es gehört zur Zucht des Gedankens, daß er sich seiner Subjectivität entäußert, und philosophiren thun wir nur dann, wenn wir zusehen, wie sich der objective Gedanke ohne unser Zuthun in strenger Gliederung entwickelt, wenn wir unsere eigenen willkührlichen Einfälle von allem Dreinreden abhalten. So haben es auch von jeher alle wahre Philosophen gehalten.

O.

So haben wir es wenigstens in unserer Unterredung nicht gehalten; aber wenn doch nur alle Philosophie diesen Weg recht treulich gienge, er führt weiter, wenn er nicht in der leeren Form stecken bleibt: er führt zum Glauben, zum positiven Glauben, denn er setzt eine Realität voraus, welche die Welt nicht bietet, und die Weltweisheit für sich in der Welt nicht findet, es werde ihr denn von oben gegeben.

Aber das sicherste Merkzeichen, ob wir unser, oder Gottes Wort vernehmen, ist an den Früchten zu erkennen, an der Wirkung abzunehmen, die es auf uns macht und in uns hervorbringt. Finden wir keine gründliche Befriedigung, so ist es freilich Menschenwort gewesen. Erfahren wir aber am Herzen und Verstande eine völlige Erneuerung, werden wir uns eines

schneidenden Unterschieds zwischen sonst und jetzt bewußt, wird uns wirklich der Friede Gottes zu Theil, welcher höher ist als alle Vernunft, so wissen wir auch auf das Deutlichste und mit vollem Bewußtseyn, daß es nicht unsere Vernunft ist, die wir vernommen haben.

Hierauf hat schon zu den Zeiten der Apostel im Rathe der Pharisäer Gamaliel, ein Schriftgelehrter, wohlgehalten vor allem Volke, aufmerksam gemacht. „Ist das Werk aus den Menschen, so wird's „unterachen; ist's aber aus Gott, so könnet ihr's nicht dämpfen." Ap. Gesch. 5, 34 — 39.

II.

Jedem Menschen ist der Trieb zur Geselligkeit, das Bedürfniß einer Gemeinschaft mit Andern eingeboren. Wie sich der Mensch selbst entwickelt und verwandelt, so verändert sich auch, ohne jemals aufzuhören, das Gefühl des Menschen, daß er sich selbst nicht genug ist, und das Verlangen, wo möglich sich im Andern zu ergänzen und zu erweitern. Auch unter den entschiedensten und wesentlichsten Ausbildungen und Umwandlungen bleibt dieser wunderbare Zug, welcher den Menschen aus sich selbst herausreißt, immer derselbe, denn es liegt ihm eine tiefe Nothwendigkeit zum Grunde, die wesentliche Einheit der Menschen in der Menschheit, der unauflösliche Zusammenhang der Einzelnen untereinander zum Ganzen. Zuletzt verklärt sich aber der rohe Naturtrieb zur allgemeinen Menschenliebe, welche nach ihrer Wirkung zur Entäußerung seiner selbst im Andern dringet und treibet, und nach ih-

rem Urſprunge eben in jener Einheit des Unterſchiedenen wurzelt, welche wiederum ſelbſt nicht in ſich, ſondern in dem Weſen Gottes ihren Grund hat. Hiermit iſt ſchon geſagt, daß die auseinandergeriſſenen Glieder der Menſchheit in eine wirkliche und weſentliche Gemeinſchaft nicht unmittelbar kommen können, ſondern zuvor in die Gemeinſchaft mit Gott wieder aufgenommen ſeyn müſſen, um demnächſt mittelſt des Geiſtes Gottes unter einander ſelbſt vereinigt zu werden.

So viel liegt aber ſchon in der natürlichen täglichen Erfahrung, daß der Menſch auf allen Stufen ſeiner Entwicklung nur unter und mit den Menſchen gedeiht, während er für ſich und vereinzelt ſich in ſich ſelbſt verzehrt, und immer mehr verkommt. Er iſt nichts außerhalb der Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen, er gilt nur in und mit dem Ganzen. Ungeſtraft reißt ſich kein Glied aus dieſem Organismus; im Umgange mit Andern iſt der Menſch in ſeinem Elemente. Die gegenſeitige Berührung, die geſellige Mittheilung, das Herüber und Hinüber des Verkehrs geben Fülle und Leben; was im Einzelnen todt liegt, das wird im Umgange auferweckt und belebt und befruchtet; was ſich für ſich kümmerlich und einſeitig forthilft, das erhält in der Gemeinſchaft mit Andern fröhliche Entwicklung und munteres Wachsthum.

Schon das erſte Heraustreten aus ſich ſelbſt, das erſte laut ausgeſprochene Wort bringt den ſtillen Gedanken näher ins Leben; es bewegt ihn zu weiterer Entwicklung und beſtimmt ihn zu immer gewiſſerer Geſtaltung. Darum ſind diejenigen ſehr zu beklagen, welche das Beſte, was ſie in ſich ſelbſt zu tragen meinen, in ihrem Herzen, als in einem Allerheiligſten

verschließen. Durch das laute Wort wird die Stelle, durch die Geselligkeit wird die Einsamkeit nicht ausgeschlossen, vielmehr wird erst durch die Entäußerung das In sich gehen gefördert, indem wir von Außen Stoff zur Nahrung, und Reiz zur Verarbeitung aufnehmen.

Was nun insbesondere die Mittheilung durch das Wort, und zunächst das eigentliche Gespräch betrifft, so bemerken wir bei näherer Betrachtung eine doppelte Weise desselben, welche von der Verschiedenartigkeit der Individuen, und von deren Welt- und Lebensansichten im Allgemeinen abhängt. Bei allen diesen Verschiedenheiten ist doch nach der Form nur Ein wesentlicher Unterschied, je nachdem die durch das Gespräch in Berührung kommenden Momente entweder organisch in und miteinander sich entwickeln, oder mechanisch neben und gegen einander auftreten, und an einander hingleiten, ohne in einander einzugreifen, bis etwa der Punkt sich eröffnet, welcher eine wirkliche Einigung und Auflösung der Gegensätze vermittelt, und zur Verständigung, zu fertiger Entwicklung, zu wirklicher Erhebung eines zum andern gereicht. In jenem Falle ist ein innerer gemeinschaftlicher Fortgang, eine gegenseitige Förderung, eine nothwendige Gliederung des Gesprächs wesentlich; in diesem Falle finden wir uns immer wieder auf den Anfang zurückgeworfen, so daß wir, indem wir weiter schreiten, demohngeachtet nicht von der Stelle kommen.

Von dieser hartnäckigen, mechanischen Art ist zum großen Theile und in den Hauptbeziehungen dasjenige Gespräch, welches wir bis jetzt zur Hälfte mitgetheilt haben, und nunmehro zur andern Hälfte folgen lassen, ohne daß wir berechnen könnten, ob und

wo sich für einen oder den andern der Punkt finden könnte, der auf einmal zur Vermittlung und Vereinigung führt, und für jeden ein anderer seyn kann.

C.

Endlich kommt wieder eine Stunde, unsere geistliche Unterredung fortzusetzen. Vielleicht kommen wir heute weiter als gestern. So weit du mich gestern auf mich selbst, auf mein Herz verwiesen hast, so weit haben wir uns ziemlich verständigt. Mit der Bibel bin ich aber nicht weiter gekommen, als zu der allgemeinen Hochachtung, die sie mir jederzeit abgenöthigt hat.

O.

Auch ich bin mit dem bisherigen Verlauf unsers Gesprächs nicht zufrieden. Die Schuld liegt gewiß zunächst an mir, denn es müßte wohl für einfältige Seelen andere Wege geben, um uns näher zu kommen und uns gründlicher zu verständigen. Auch liegt es immer an uns, wenn wir nicht von uns geben können, was wir sagen wollen, oder im Gegentheile nicht verstehen, was uns gesagt wird. So haben auch wir uns vielleicht mehr entfernt, als wir Anfangs entfernt zu seyn schienen. Wir sind zu wenig in einander eingegangen, jeder hat nur seinen Weg verfolgt.

Solche Erfahrungen betrüben mich immer noch hinterher, und es ist mir viel werth, daß unser Zusammenseyn auch nicht auf dieses Gespräch beschränkt ist, denn erzwingen läßt sich doch nichts.

C.

Für jetzt laß uns nur unser Gespräch in der angefangenen Weise fortsetzen, der Anfang verdient auch

ein Ende; auf halbem Wege können wir nicht stehen bleiben.

Ø.

So wär' es denn wohl Zeit, auf die gehörnte Schlußkette zurückzusehen, welche du gestern zusammengestellt hattest.

C.

Mein Dilemma ist am Ende des Gesprächs wohl zu einem Trilemma, ja zu einem Tetralemma ausgebildet und insofern weiter entwickelt worden, als ich es Anfangs gefaßt und berechnet hatte, aber auch hiermit auf Nichts hinausgelaufen.

Ø.

Wie lautet es also jetzt?

C.

Wenn weder der Alles vertilgende Saduzäismus in seiner platten Nacktheit, in seiner Abstraction vom wirklichen Seyn, noch der Alles beschönigende Pharisäismus in seinem Widerspruche mit der Selbst- und Sünden-Erkenntniß, noch der Alles erhaltende und und weiter fördernde Judaismus in seiner endlosen Fortdauer nach dem, von mir abstrahirend, unverkennbaren wesentlichen Sinne desselben, noch endlich das von allem mythologischen Beiwesen entkleidete reine Evangelium von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes in Betracht Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, und in Erwägung dessen, was wir von Ihm in und außer uns vernehmen, vor unserm Verstande bestehen, und

unſer Herz befriedigen kann, ſo bleibt eben Nichts übrig, als unſer Nichtwiſſen.

V.

Nichts, als eben dieſes, daß wir das Evangelium von ſeinem Inhalte, vom Alten und Neuen Teſtamente, von ſeiner hiſtoriſchen Baſis, welche du kurzweg mythiſch nenneſt, nicht entkleiden. Wenn uns das Evangelium in der Abſtraction keine Gewißheit giebt, keinen Troſt gewährt, ſo bleibt nichts weiter übrig, als daß wir nicht abſtrahiren, ſondern es nehmen, wie es gegeben iſt, und in dieſer ſeiner konkreten Beſchaffenheit uns anzueignen ſuchen.

Weil wir aus uns ſelbſt nichts wiſſen und zu keiner gewiſſen Erkenntniß kommen, — dieß iſt das negative Reſultat — ſo nehmen wir, was uns außer uns gegeben iſt, — dieß iſt das poſitive Reſultat — aber auch ſo wie es uns gegeben iſt, ohne Sonderung, ohne Aenderung.

C.

Was kann man beſſeres thun, als das Weſentliche abſtrahiren, und die Bedeutung feſthalten, aus der Hülle den Kern gewinnen, den Sinn und Geiſt, als das Unverwüſtliche, auffaſſen? „Der Buchſtabe tödtet, der Geiſt aber macht lebendig.“ 2. Cor. 3, 6. 17. Wie kann man des Innerſten und Weſentlichen gewiſſer werden, als wenn man es rein und lauter aus ſeinen für die nächſte Zeit beſtimmten Umgebungen abſondert?

V.

Wieder ein unglückliches Mißverſtändniß, eine falſche, oberflächliche Anwendung eines einzelnen Bibel-

forucht! wieder ein unſeliges Ergebniß armſeliger Verſtandes-Abſtraction! Indem du den Sinn und Geiſt, als das Höchſte geltend machen willſt, verſtehſt du ſelbſt den Sinn und Geiſt der Bibelſtelle nicht, auf welche du dich zum Beweiſe beziehſt. Indem du dieſe aus ihrem Zuſammenhange, aus ihrem eigentlichen Daſeyn herausreißeſt, nimmſt du ihr das Leben, du entkleideſt ſie nicht allein von ihrer ſogenannten Einkleidung, ſondern hiermit auch von ihrem Sinne, nicht bloß von ihrem nächſten, ſondern auch von ihrem allgemeinen Sinne und Weſen. Das von der Fülle des Lebens abgelöſete, von Mark und Bein entblößte, ſeines Inhalts entledigte, ausgeleerte Weſen, das Caput mortuum der Abſtraction, das wäre alſo der Geiſt, der lebendig macht? Wahrlich, der Geiſt, der zu abſtracten Begriffen, zu leeren Eſſenzen niedergeſchlagen, eben nichts als das matte Nebelbild eines Weſens an ſich hat, dieſer todte Geiſt iſt nicht in jener Bibelſtelle gemeint.

Das Evangelium, ich muß es noch einmal ſagen, das Evangelium, welches eben der Apoſtel Paulus in jener Stelle zunächſt als den Geiſt bezeichnet, im Gegenſatze zu dem Buchſtaben des Geſetzes, das Evangelium iſt ein Ganzes, ein lebendiges Ganzes; du kannſt aus dem Organismus nicht Einzelnes herausnehmen, Anderes verwerfen. Hier läßt ſich nicht mäkeln und ſondern, nicht Weſen und Beiweſen eigenmächtig ſcheiden, nicht Sinn und Einkleidung willkührlich trennen und mechaniſch aus einander reißen; es läßt ſich eben ſo wenig ein anderer angeblich natürlicher Zuſammenhang erklügeln, als der gegeben iſt. Solche Halbheit führt nur deſto gewiſſer zur Heuchelei, zum Verderben.

Aber du haſt auch ſchon ſelbſt bekennen müſſen, daß das Evangelium, wenn es ſeiner Unterlagen beraubt, ſeines hiſtoriſchen Zuſammenhanges entledigt, auf die Vorſtellung von der Liebe Gottes, als das weſentliche, eingeſchränkt wird, ohne Halt und Stütze dahinſinkt. Und doch ſuchſt du in dieſer Beraubung, in dieſer Abſtraction den Sinn und Geiſt, weil du die realen Unterlagen verwerfen zu müſſen glaubſt.

Wohl iſt es wahr, daß die gegebene Realität nichts iſt, ohne den Geiſt, aber der Geiſt iſt auch nichts, ohne deſſen Realität. Darum mache noch einmal, aber ohne Eigenmacht, den ernſtlichen Verſuch, die Bibel in ihrer Unmittelbarkeit anzunehmen; nimm die Botſchaft, wie ſie iſt, das Evangelium von der Geburt und von dem Tode des Sohnes Gottes, von der Erniedrigung und Menſchwerdung des ewigen Wortes und von der Erhöhung des Menſchen zum Worte. Daraus entwickelt ſich der Hauptartikel von der Erlöſung und Verſöhnung durch Chriſti Genugthuung, von der Rechtfertigung durch den Glauben, und von der Heiligung durch den Geiſt des Vaters und des Sohnes. Von der Sünde handelt das erſte, von der Sühne das zweite Teſtament; und hierin iſt das ganze Chriſtenthum beſchloſſen, aber es wird erſt lebendig in der Geſammtheit ſeiner Thatſachen. Darum nimm die Bibel, wie ſie iſt, und lies ſie, wie ſie iſt. Unterwirf dich ihr, und ſie nicht dir. Das iſt das Erſte.

C.

„Die Botſchaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der „Glaube." Sie klingt ſo ſchön, ja iſt mit unſerm Sin

derjahren, mit den Weihnachts-, Oster- und Pfingst-Freuden so verwachsen, sie ist so wahr, — wie Poesie. Wer verbürgt mir ihren buchstäblichen Gehalt? Niemand hört gern die Wahrheit, darum verwerfen wir nur allzugern die dürre Prosa des Lebens, die dennoch jener Poesie nachhinkt.

Wer verbürgt mir zunächst die historische Glaubwürdigkeit, zweitens die Aechtheit der biblischen Schriftsteller, und zum dritten die Richtigkeit der einzelnen Lesarten. Muß ich's nicht hiermit genauer nehmen, als mit den heidnischen Autoren des classischen Alterthums, weil so viel mehr davon abhängt? Oder hast du daran nie Zweifel, hast du nicht auch diese subalternen Bedenken zu überwinden gehabt?

V.

Solche Zweifel können uns doch nur dann stören, wenn wir auch den letzten Rest des Vertrauens auf Gottes Offenbarung in der Schrift, auf seine sichtliche Vorsorge für diese Bücher verlieren sollten. Was wäre das für ein Glaube, der durch jede Lesart, durch jedes philologisch-kritische Bedenken erschüttert würde! Aber freilich stehet hier alles in wunderbarer Wechselwirkung, der Glaube hängt in allen Punkten als Eins zusammen, es giebt keine einzelnen Theile desselben. Der Geist, der ihn wirkt, der Geist, der den Jüngern zu Pfingsten gegeben wurde, läßt uns auch am einzelnen Buchstaben nicht verzweifeln. Durch ihn hatte Paulus eine vollständige Offenbarung, ehe er von den Aposteln ein Wort der Lehre gehört hatte. Gal. 1, 15 — 18.

C.

Wir wollen uns auch dabei für jetzt nicht länger aufhalten, um auf den Inhalt selbst zu kommen.

Christus ist Gottes Sohn! Wer kann das ausdenken, was in der einzigen Lehre liegt: Gott ist in seinem Sohne Mensch geworden, lebend und sterbend! Und wenn es sich denken ließe, oder wenn es sich auch begreifen, wenn sich auch dabei eins und das andere denken ließe, ist es darum auch historisch wirklich?

O.

Jesus ist auch Mensch, darum siehe nur zunächst auf diesen Menschen, als einen von unsers Gleichen. Verfolge sein Leben von der Geburt bis zum Kreuze, vom Tode bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, von da bis zur Ausgießung des heiligen Geistes, mit welcher die Geschichte der christlichen Kirche sich eröffnet, und bis zu unseren Zeiten gediehen ist. Verliere keinen Blick von Ihm, und siehe dann zu, wie du mit deinen jetzigen Vorstellungen von ihm bestehst. Er ist selbst der Weg zu ihm selbst; seine Persönlichkeit ist der Weg, der zum Glauben führt.

C.

Es giebt Augenblicke, wo auch mich die Betrachtung seiner wunderbaren Erscheinung und seiner Wirkung bis auf unsere Zeiten an meinen menschlichen, der Natur angemessenen Vorstellungen irre macht; aber diese Augenblicke verfliegen wieder, wie ein leser, leichter Nebel vor dem lichten Glanze der Sonne; sie haben keinen Nachhalt.

O.

Anders kann es in dem natürlichen Leben nicht seyn; aber betrachte dich nur näher in und nach solchen flüchtigen Augenblicken! —

Ueber die Nothwendigkeit der Selbstentäußerung zum wirklichen Glauben sind wir schon einverstanden gewesen. Hiermit hängt eine zweite Bedingung des Glaubens zusammen, welche eigentlich in der ersten schon enthalten ist, und mit ihr zusammenhängt, und unerlaßlich ist, wenn sich Gottes Wort an uns offenbaren, und die allgemeine Offenbarung zur individuellen werden soll. Wir müssen nicht bloß uns verläugnen, sondern auch von der Welt uns losreißen, welches wieder nicht unser Werk ist, wenn wir's auch so ausdrücken. Im Zusammenhange mit allen äußern Banden der Sünde, gefesselt und verzaubert von der Sinnenwelt, gebunden an den Hausmannsverstand der natürlichen Verhältnisse, versunken in das tagtägliche Treiben des Lebens, unter der Knechtschaft der vergänglichen Erscheinung, befangen von äußerer, emsiger Berufsthätigkeit, und gebannt an den Ackerpflug der Tagesarbeit, welche an sich so sehr zerstreut, als die lose Luft, indem sie uns von uns selbst abwendig macht, — so kommt Niemand zum Worte Gottes, Niemand. Erinnere dich an die vielgeschäftige Martha! — Eins ist Noth! Luc. 10, 42.

Seele, willst du dichs finden,
Such's bei keiner Kreatur.
Laß was irdisch ist dahinten,
Schwing' dich über die Natur.

So lange wir auf dem natürlichen Standpunkte verweilen, acht das Wort Gottes nie ein lebhafter,

wunderſam ſchöner Traum vorüber, der uns verſchwindet, ſobald wir die Augen aufſchlagen, und alles wie zuvor finden. „Der natürliche Menſch vernimmt „nichts vom Geiſte Gottes; es iſt ihm eine Thorheit, „und kann es nicht erkennen, denn es muß geiſtlich „gerichtet ſeyn." 1 Cor. 2, 14. Und als Petrus auf die Frage: „Wer ſaget denn ihr, daß ich ſey?" das Bekenntniß ablegt, das er ſpäter dreimal verläugnete: „Du biſt Chriſtus, des lebendigen Gottes Sohn!"; da antwortete Jeſus, und ſprach zu ihm: Selig biſt du, „Simon, Jonas Sohn, denn Fleiſch und Blut „hat dir das nicht offenbaret, ſondern mein „Vater im Himmel." Daſſelbe erfuhr auch Paulus bei der erſten Offenbarung, die ihm geſchah; der fuhr, des Geiſtes Gottes auf einmal gewiß, alsbald herzhaft zu, und beſprach ſich nicht mit Fleiſch und Blut. Gal. 1, 16.

In ſo fern iſt der ſupernaturaliſtiſche Standpunkt der einzige, auf welchem wir zur Offenbarung Gottes gelangen; er iſt der Gegenſatz des natürlichen Menſchenverſtandes, der auch außerhalb ſeiner Gränzen gelten, und unberufen im Reiche Gottes obenan ſitzen will, ſtatt zu warten, bis er erhöhet werde; er iſt aber identiſch mit der Vernunft, welche eben auch nichts nehmen kann, es ſey ihr denn gegeben im Himmel. Joh. 3, 27. Aber freilich muß dieſer Supernaturalismus practiſch und lebendig werden, und in Saft und Blut dringen, wenn er Früchte bringen ſoll.

Hier iſt auch der Punkt, wo es ſich erweiſet, warum wir in unſerm ſchon ergriffenen Glauben oft wieder wanken, wenn wir nicht ſo treu ſind, in den Stunden der Anfechtung an dem vormals Erkannten, als einem

bloß für den Augenblick Entschwundenen, festzuhalten, und zu warten, bis uns das Gnadenlicht wieder aufgeht. Denn so oft wir uns wieder in das natürliche Leben versenken, und von der äußern Welt umstricken, von unsern eignen fünf Sinnen ausschließlich gefangen nehmen lassen, so oft verhallet die Stimme Gottes, so oft erlischt das Licht des Glaubens. Du sprachst von einzelnen Augenblicken, in welchen auch der fest gewurzelte Unglaube an sich irre wird; sie seyen gesegnet! Aber es giebt auch in dieser Welt des Kampfes einzelne finstre Augenblicke, die uns in unserm Glauben irre zu machen suchen. Dann werden wir leicht versucht, uns selbst zu helfen, und so sinken wir immer tiefer in uns selbst hinein, so wir nicht treu und einfältig sind. Paulus sagt selbst: „Nicht daß ich's schon ergriffen habe, oder schon „vollkommen sey; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch „ergreifen möchte, nachdem ich von Jesu Chri„sto ergriffen worden bin." Das Ergriffenwordenseyn ist das erste und gewisseste; das Ergriffenhaben ist selbst dem Apostel nicht immer gegeben, denn er setzt hinzu: „Meine Brüder, ich schätze mich selbst „noch nicht, daß ich's ergriffen habe. Eines aber sage „ich, ich vergesse, was dahinten ist, und „strecke mich zu dem, das da vornen ist." Phil. 3, 12 fla. Den alten, natürlichen Menschen sollen wir vergessen, die Sinnenwelt sollen wir dahinten lassen, und uns strecken nach dem, das da vornen ist, trachten nach dem, das da droben ist.

C.

Ich habe dich ausreden lassen, aber nun kann ich auch nicht länger verhehlen, daß du auf einmal die

stetige Reihe deines Gedankenfadens unterbrochen, und grade da, wo ich einer Aufklärung, einer kritischen Entscheidung nahe zu seyn glaubte, wie mit einem Kunstgriffe den bis dahin ausgesponnenen Faden plötzlich abgeschnitten hast. Der Knoten ist nicht gelöset, sondern zerhauen. Ich glaube mit dir auf dem Boden, den wir bis jetzt mit Sicherheit betraten und mit einander durchwandert hatten, bis zum Ende auszuhalten, denn Grund müssen die Füße haben, wenn sie nicht wanken sollen. Aber du hast diesen festen Grund und Boden, ich weiß nicht wie, unversehens gänzlich verlassen; du hast, wenn ich nicht sehr irre, weil du auf dem bisherigen Wege nicht weiter zu kommen glaubtest, auf einmal mit mir einen gewaltigen Luftsprung gemacht. So befinden wir uns nun, wie Faust und Mephistopheles, oder wie Treufreund und Hoffeant mit den Vögeln, unter den Wolken in der Luft zwischen Himmel und Erde, Luftschlösser zu bauen, ohne an den Grund zu denken.

Q.

Was du von selbst bemerkst, das habe ich dir auch nicht verbergen wollen. Ja, ich muß dich auf diesen Sprung trotz deiner eigenen Entdeckung noch besonders aufmerksam machen, denn ich halte es für sehr wesentlich, hierüber mit uns selbst ins Klare zu kommen, ich halte es für sehr gefährlich, an der lustigen Außenseite des Scherzes hängen zu bleiben, und geflissentlich den tiefen Ernst zu verscheuchen, der auch jener verzerrten Mittelstation zwischen Himmel und Erde in ihrer ärgsten Entstellung noch beiwohnt. —

Allerdings müssen wir erst die stetige Reihe der Verstandesentwicklung, woran wir uns bisher gehalten,

grade in dem entscheidenden Punkte aufgeben, und wir müssen uns auch dieses Unterschieds recht klar bewußt werden, damit wir den abgebrochenen Faden nicht immer wieder von neuem aufnehmen, um ihn wieder von neuem fallen zu lassen. Der Luftsprung, von welchem du sprichst, ist unvermeidlich, und ehe wir uns dessen bescheiden, zerarbeiten wir uns, wenigstens nach meinen Erfahrungen, auf eine mühselige und nutzlose Weise, indem wir mehr oder weniger uns immer wieder auf unser eigenes, natürliches Vermögen verlassen, und die Krücken nicht los werden. Um sie los zu werden, müssen wir uns des Punktes bewußt werden, wo sie ihren Dienst versagen.

Je entschiedener wir abbrechen, je mehr wir unsere Gedanken von dem sinnlichen Zusammenhange der Dinge losreißen, je bestimmter wir uns von unserer Eigenmacht, durch die wir in Adam gefallen sind, lossagen, oder vielmehr erlösen lassen, um so gewisser werden wir im Glauben, *je weniger wir hinter uns sehen, desto freudiger blicken wir vor uns hin in die Zukunft.*

So gehört es auch erst einer neuern Zeit an, grade auf dem pädagogischen Wege, welcher die gefährlichsten Folgen hat, und am weitesten sich verbreitet, den Glauben an Gott so ganz natürlich zu machen. In diesem Bestreben, auf dem natürlichen Wege mittelst des in die Sinne fallenden Kausalzusammenhangs zu Gott zu kommen, liegt meines Erachtens eine hauptsächliche Veranlassung zu dem entschiedenen Unglauben unserer Zeit. Schon das Kind wird des Wunders entwöhnt, und so gewöhnt es sich, alles natürlich zu finden, endlich wird es ganz von der übernatürlichen Welt

abgezogen. So fließt ein Irrthum aus dem andern; ein Irrthum iſt es aber gewiß, wenn wir den Glauben an Gott, als ein perſönliches Weſen, als das Du unſers Gebets, für eben nichts weiter als natürlich halten, oder wenn wir unſer Verhältniß zu Gott als eine ſtetige, ununterbrochene und ungeſtörte Gemeinſchaft uns einzubilden gewöhnt werden.

C.

Die Bemerkung, bei welcher du ſo lange verweilſt, findet auch außerhalb des Evangeliums Anwendung. Und wenn es ſchwer hält, aus dieſer Welt in jene ſich zu verſetzen, weil ſie uns zunächſt als ein leeres Luftrevier erſcheint, wer kennt nicht auch umgekehrt die Empfindung desjenigen, der, lange Zeit mit Gedanken beſchäftigt, auf einmal in die handgreifliche Welt der Thatſachen zurückgeſtürzt wird, und, wie aus den Wolken gefallen, was er greift und anfaßt, nicht begreifen und einſehen, was er dachte und glaubte, nicht ſehen und greifen und feſthalten kann, worüber ihm dieſes als ein Traum entflieht, jenes als die ſchwerfällige Maſſe zurückbleibt.

O.

Neben dieſer Aehnlichkeit bleibt aber auch ein Unterſchied zwiſchen der Gedankenwelt und Glaubenswelt, denn jene bildet einen andern Gegenſatz zu der Welt der Thatſachen, als dieſe; der Glaube iſt ſelbſt eine Thatſache, ſein Inhalt hiſtoriſch, ſein eigenſtes Weſen perſönlich, aber wiederum iſt auch dieſe Thatſache über alle Thatſachen und Gedanken.

C.

Zunächst halte ich mich an das Gleiche in beiden Gemüthszuständen. So erbleicht und erlischt auch oft das stille Licht des Geisterreiches, und die leise Stimme von oben verhallet, wenn die bunte Farbenpracht, und der tausendstimmige Wohllaut, und die volle Lust und Herrlichkeit der irdischen Natur uns übernimmt.

O.

Und doch ist diese schöne, reiche Natur nur ein matter Abglanz jener Herrlichkeit, durch tausend Mißtöne entstellt, durch Tod und Vergänglichkeit verleidet. Aber freilich geschieht es nur zu leicht, daß wir über dem Abbilde das Urbild aus dem Auge verlieren, das ganze Verhältniß verrücken, und an die äußere Erscheinung das Herz hängen, welches gefesselt und verzaubert ist, ehe es sich's versieht. Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. Wenn nur das wahre Verhältniß dieser und jener Welt recht lebendig und gegenwärtig in uns würde, so könnte es nicht so häufig geschehen, daß wir im Genusse der irdischen Natur von dem Schmerze sie bald verlassen zu müssen überwältigt würden.

C.

Allerdings scheint in jener Andeutung eine durch innere Erfahrung bestätigte Wahrheit zu liegen, denn um uns für die Wunder des Evangeliums vorzubereiten und empfänglich zu machen, um uns zu einer höhern Weltordnung, als die ist, welche in die Sinne fällt, den Zugang zu verschaffen, ist es freilich unerlaßlich, daß wir uns von dem sinnlichen, auf der Oberfläche lie-

genden und eben darum äußerlich wahrnehmbaren Zusammenhange nicht gefangen nehmen lassen, vielmehr davon loszureißen suchen, wenn wir nur nicht darüber alles Zusammenhangs entrathen müssen.

9.

Dieser höhere, oder ebensowohl tiefere Zusammenhang zwischen hier und dort ist dadurch auf keinen Fall gefährdet; er ist vielmehr eben durch das Wunder der Menschwerdung Gottes wieder hergestellet worden, und von Ewigkeit her beschlossen gewesen. So oft ich mich nun jenes grellen Unterschieds zwischen hier und dort recht lebhaft bewußt werde, so oft gedenke ich auch unsers liebenden und leidenden Heilands, der eben diesen Unterschied in der höchsten Potenz für uns getragen, aber auch überwunden und getilgt hat. Wirklich sehen wir auch mit den Augen des Glaubens in allem Irdischen das Himmlische wie durch einen Nebel durchschimmern. Dieser Nebel ist die Sünde.

So findest du auch eine stetige Stufenfolge in der innern Lebensgeschichte jeder bekehrten, von dem äußern Weltzusammenhange losgerissenen und hierdurch erst frei gewordenen Seele. Ist erst das Herz von seiner Sünde recht zerschlagen, und die Verstandesweisheit ihrer Thorheit überführt, hat sich erst unser nach der Erde gerichteter Sinn von der Welt abgelöset, — oft thut es Noth, daß die Welt uns verläßt, damit uns weiter keine Zuflucht bleibe, — dann geschieht es, daß Gott an die Seele tritt, und diese mit seiner Kraft berührt. Dieser Lebensgang des Herzens hängt allerdings in guter Folgeordnung zusammen.

C.

Aber die Erhebung über die Natur zur Gottheit, der Glaube an eine höhere Ordnung der Dinge, die Richtung nach einem Höheren und Höchsten ist keine Eigenthümlichkeit des Christenthums, sie ist allen Religionen gemein, sie ist ethnisch.

O.

Allerdings hört man insgemein und bis zum Ueberdrusse von einer übersinnlichen Welt, von der Welt der Ideen und Ideale, von einem höheren Reiche des Geistes, von dem Reiche der Formen, von höheren Sphären und göttlichen Dingen, von einer allwaltenden Liebe, von einem überall sich offenbarenden Weltgeiste, von dem Wahren, Guten und Schönen, von Weisheit und Tugend und Zufriedenheit vielerlei durch einander sprechen, und in den verschiedensten Ausdrücken das Eine und Höchste preisen. Ihr sucht und sucht, und tappt und tappt, aber wo ihr suchet und tappet, da ist es nicht, in abstracten Begriffen wohnt es nicht, in bloßen Gefühlen lebt es nicht, und die schönen Formen, die erhebenden Ideen haben darum noch keinen realen Gehalt.

Was andere in der Idee suchen, das haben die Christen in der Realität, und nennen's bei seinem rechten Namen. Im Evangelium haben wir statt aller jener stummen Zeichen die Sache, ja die Person selbst, die Person Gottes als Menschen, das Wort in Fleisch und Blut, auf daß wir uns ein Herz fassen, mit dem Allerhöchsten in Gemeinschaft zu treten.

Doch du wirst wohl selbst nicht läugnen, daß dieser Unterschied nicht gering ist. Das Wahre, Gute

und Schöne mag uns wohl begeistern, aber im Innersten läßt es uns kalt und leer. Gott in der Idee ist uns hoch und werth, aber mehr oder weniger ist er doch von uns abhängig, bis er zur Person wird. In der Persönlichkeit des Heilands wird erst Gott lebendig, daß er unser Herz erwärme, erfülle, befriedige. Nun erst merken wir, nun erst gestehen wir uns, wie jene gestaltlosen Vorstellungen, jene wesenlosen Ideen, jene matten Sentimentalitäten uns um so mehr ermüdet und gelangweilt haben, je schöner wir damit gethan, je mehr wir uns zur Begeisterung gezwungen.

Schwing dich über die Natur, aber nicht um in der weiten Unendlichkeit, im Gränzen-, Grund- und Bodenlosen zu zerscheitern, sondern dahin,

Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet,
Wo alle vollkommene Fülle erscheinet.

Wer Gott in Jesu hat, der sucht ihn nicht über dem Sternenzelt, wer den Herrn der Welt in der Krippe und am Kreuze erkannt hat, der sucht ihn nicht in Gedanken. Seitdem der Vater durch den Sohn offenbart worden, ist er nicht mehr der Unerkenntliche, der Namenlose.

Willst du das näher erfahren, so lies die Bibel, — auf die Bibel muß ich dich schon wieder verweisen, — aber lies sie nicht, wie andere Bücher, lies nicht Einzelnes heraus, nimm gehorsam, was sie giebt. Sie giebt dir, was du suchst, und Jeder kann es finden, wenn er nur mit Selbstverläugnung herantritt. Denn „den Weisen und Klugen hat er's verborgen, und „hat es den Unmündigen offenbart." Luc. 10, 21. Ja, selig sind die Augen, die da sahen, was die Jünger des Herrn sahen, Luc. 10, 23., aber selig sind auch die, welche nicht sehen und doch glauben, während so Viele

sahen, und doch nicht erkannten, was alle Propheten und Könige zu sehen verlangt, und doch nicht gesehen hatten. Was wir nicht mit den Augen des Fleisches sehen, das hören wir noch heute, und vernehmlich erschallet aus der Bibel die sanfte Stimme des erwürgten Lammes: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig „und beladen seyd; ich will euch erquicken. Nehmet „auf euch mein Joch, und lernet von mir, denn ich „bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so werdet „ihr Ruhe finden für euere Seelen." Matth. 11, 25.

C.

Wiederum verweisest du mich auf die Bibel, deren reichen Inhalt ich nie verkannt habe. Aber jetzt wollte ich zunächst dich, als von ihr gebildet, und erneuert, und sie aus dir reden hören. Wie viele lesen die Bibel, theils aus freiem Antriebe, oder aus einem geheimen Zuge ihres Herzens, theils aus Gewohnheit, theils um ihres Berufes willen, wie viele verehren die heiligen Schriften als eine höhere Weisheit, ohne zu demjenigen Glauben zu gelangen, der als ihr nächster Inhalt auch ihr wesentlicher Gehalt seyn soll! Wie vielen dienet die Bibel zu Lehre und Trost, zur Erbauung und Ermunterung, ohne daß sie bei der Unmittelbarkeit der Vorstellungen verweilen, in welcher diese allerdings zunächst gegeben sind!

D.

Wer wollte läugnen, daß die Bibel auch noch Trost gewährt, wenn sie halb angenommen und Stückweise verlegt wird. Daß sie aber so verschieden verstanden und ausgelegt wird, das kommt offenbar aus unserer

eigenen Weisheit, die wir schon mitbringen. Oft wollen wir nicht lernen, wie die Unmündigen, sondern richten, wie die Starken, aber der Herr will auch die Starken zum Raube haben. Wir vergessen nur zu leicht, daß wir in dieser Beziehung alle Schulkinder sind. Vergessen es doch sogar die eigentlichen Schulkinder!

So kommt es denn freilich, daß du das Evangelium wiederholt lesen kannst, ehe daß es dich faßt; aber wer nur treulich anhält, wie Israel im Kampfe, den wird es endlich fassen, und nicht wieder lassen.

C.

Es ist unverkennbar, daß du auf diesem Wege und nach solchen Vorbereitungen zum Ziele kommen mußt. Denn wenn du erst die Sehnsucht nach Erlösung, den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, das Bedürfniß der Hülfe von außen erweckt und entzündet, deine eigene Hülflosigkeit eingesehen hast, so nimmst du freilich die dargebotenen Güter an, und zwar so, wie sie dir geboten werden.

V.

Warum habe ich sie aber nicht annehmen können, als sie mir von jenen durch das natürliche Gefühl empfohlnen Verstandesansichten in einer weichherzigen Vaterliebe Gottes auf das zärtlichste und schmeichelhafteste angeboten wurden?

C.

Du glaubst, was du wünschest. Und weil du wunderſüchtig bist, wozu wir freilich alle eine angeborne

Neigung haben, so glaubst du's grade in derjenigen Weise, welche die wunderbarste ist, und deine Phantasie am meisten beschäftigt und befruchtet.

O.

Achte diese Wunderſucht des Menſchen nicht ſo gering; ſie deutet inſtinctweiſe weiter und tiefer, als die Leuchte des Verſtandes; ſie enthält, wenn auch unentwickelt, viel mehr, als die ſo reichlich geprieſene flache Luſt, von jedem Dinge die nächſte äußere Urſache zu entdecken, und damit ſich zufrieden zu ſtellen. Du lobſt das Kind, wenn es dich fragt, woher die Blumen kommen, und die Saamenkörner merkt, die du ihm als den Grund der Blumen zeigſt. Du freuſt dich, wenn es nach dem flatternden Schmetterlinge fragt, und auf die Raupe zurückgeht, die ſich einſpinnt. Aber wenn du damit die Erſcheinung ganz natürlich erklärt und das Wunder beſeitigt zu haben glauben wollteſt, wie ſehr würdeſt du dich irren; wenn du das fragende Kind damit einzuſchläfern gedächteſt, wie ſchwer würdeſt du dich verſündigen!

Was aber meinen Wunſch, und als deſſen Folge meinen Glauben betrifft, ſo käme es darauf an, ob ich das rechte wünſche. Wäre mein Wunſch der rechte, der Wunſch nach fremder Hülfe bei eigener Hülfloſigkeit, ſo hätte ich wohl ſchon einigen Grund, an die Wirklichkeit deſſelben zu glauben.

C.

Der Menſch erſchmeichelt ſich nur allzugern die Erfüllung ſeiner Wünſche. Ich wünſche, daß morgen

gut Wetter werde; darum glaube ich's auch, und lege mir alle Zeichen darnach aus.

O.

Der morgende Tag überzeugt dich eines Andern, und nun ist deine Hoffnung gescheitert. Was man bloß glaubt, weil man's wünscht, das hält nicht lange vor, das erledigt sich von selbst. — Mit dem evangelischen Glauben ist übrigens viel Kampf, viel Schmerz verbunden; es begegnet uns im Glaubensleben täglich, wornach sich die Wünsche des natürlichen Herzens nicht sehnen.

C.

Wenn du dir ferner dein eignes Urtheil raubst, so mußt du freilich ohne alle Prüfung die fremde Lehre nehmen, wie sie dir geboten wird. Wenn du erst dein Augenlicht geblendet hast, so mußt du freilich glauben, was dir ein anderer von der Farbenwelt vorerzählt.

O.

Und wenn du erst Gott in seinem Werke hast kennen lernen, so mußt du freilich ohne weitere Wahl und Prüfung folgen, so kannst du freilich getrost beim Lichte der Sonne des eigenen Lampenlichts entrathen. — O wie würdest du anders sprechen, wenn du statt meiner Stimme die vernommen und befolgt hättest, welche einst Augustinus hörte und befolgte: „Nimm und lies."

Du nennst Gottes Wort eine fremde Lehre, aber sie soll dir nicht fremd bleiben. Daß sie uns fremd geworden, das ist ja eben die Sünde, die uns von Gott entfremdet hat. Aber ehe du weitere Erfahrungen in

deinem eigenen Innern gemacht haſt, ehe du den natürlichen Boden der natürlichen Verſtandesweiſe verlaſſen kannſt, auf welchem du jetzo mit mir ſtreiteſt, ehe du jenen übernatürlichen Grund in Chriſto ergreifeſt, welcher mit einem Male alle dieſe Einwürfe niederſchlägt, möge dir zweierlei zur Antwort dienen.

Erſtens: was willſt du mit deinen argen Gedanken, und mit deinem eignen Urtheile über Gottes Wort, oder vielmehr mit deinem Vorurtheile, denn du urtheilſt, ehe du eine geiſtliche Erfahrung gemacht haſt? Wie kommſt du jetzt wieder darauf zurück, nachdem du die Hinfälligkeit deines Verſtandes erkannt, und dich Gott anheim gegeben haſt? Siehe wohl zu, daß du nicht an dir ſelbſt zu Schanden wirſt! Denn von denjenigen haſt du dich ſchon längſt losgeſagt, die nichts gelten laſſen, was ſie nicht begreifen, die jeder Stein, an den ſie ſtoßen, überzeugen könnte, daß ſie ihn gelten laſſen müſſen, ohne ihn im Mindeſten zu begreifen. — Doch Eins wäre noch hinzuzufügen: du kannſt den Verſtand gefangen, und doch auch zuſammen nehmen, unterordnen, und doch brauchen, ja wegwerfen und einen neuen geſchenkt erhalten.

C.

Der Apoſtel ſagt ſelbſt: „Prüfet alles, und das Gute behaltet.“ 1 Theſſ. 5, 21.

D.

Vorher hat er menſchliche Fähigkeiten, natürliche Gaben, insbeſondere die natürlichen Kräfte des menſchlichen Geiſtes, das Wiſſen und Weiſſagen, als nicht zu verachtende, nicht zu unterdrückende Güter genannt.

Nun ſetzet er aber hinzu, daß ſie jederzeit zu prüfen ſind, denn ſie ſind nur nütze zum Dienſte Gottes, zum Guten. Aber dehne nur immer die apoſtoliſche Ermahnung weiter aus. Ja, prüfet alles in der Welt, prüfet die Perlen und die Träbern in der Welt, aber die Schrift iſt nicht von der Welt. Prüfet euch zunächſt ſelbſt, 2 Cor. 13, 5., und wenn ihr nichts findet, woran ihr euch halten könnet, ſo nehmet, was euch geboten wird. Prüfet auch die Schrift, das heißt, prüfet euch, ob ſie in euch lebendig wird, prüfet ſie, daß ſie euch eigen werde, nicht um ſie theilweiſe zu verwerfen, ſondern um ſie euch ganz anzueignen, um ſie, als das Gute, zu behalten.

Aber ich komme auf das Zweitens. Verläugne dich wenigſtens ſo lange, bete wenigſtens einmal in völliger Hingabe, bis Gottes Wort in deinem Herzen Eingang gefunden, nimm nur auf ſo lange dein Selbſt hinweg, welches den Eingang verſchloſſen hält. Oeffne nur ein einziges Mal ohne Rückhalt dein Herz, im Gebete, — denn ohne Gott iſt es nicht möglich, — und nimm den Herrn an, wie er ſich anbietet, ohne daß du ſeine Worte deuteſt, ſein Thun bekrittelſt, ſeine Wege meiſterſt, die nicht deine Wege ſind, ſeine Wunder bemäntelſt und verdrehſt. Freilich läßt ſich das alles nicht Verſuchsweiſe, nicht zur Probe anſtellen, aber wenn es geſchehen iſt, dann verſuch' es, wenn du kannſt, rufe alle deine vorige Weisheit in die Schranken, um ſie mit der Bibel zu meſſen, und gewiß! wenn du treulich verfährſt, du wirſt zu Schanden werden. Deine Ohnmacht wird der Kraft, die dich ſtark macht, ein neues beſtätigendes Zeugniß geben.

C.

Ein solcher Versuch wäre immer bedenklich. Jedenfalls scheint es mir ein gewagtes Spiel zu seyn, solche Proben auf gut Glück anzustellen. Wie leicht fällt ein Adamskind aus dem Glauben, und vielleicht für immer!

O.

Freilich ist jene Gefahr zu berücksichtigen. Keineswegs rathe ich auch zu einem kecken Probestücke, das sich ungehorsam auflehnt, sondern zu der Prüfung, welche der Apostel Paulus nach deiner eigenen Bemerkung empfiehlt; ich meine diejenige Glaubensprüfung, welche, in einer Waagschale die Menschenweisheit, in der andern die Thorheit des Evangeliums, beides gegen einander abwiegt. Eigentlich habe ich aber nur so viel sagen wollen, daß du den evangelischen Glauben nicht eher prüfen kannst, bis du ihn an dir selbst erfahren hast. Denn so lange du ihn bloß in seiner objectiven Erscheinung prüfst, urtheilst du, ohne ihn zu kennen, und so kommst du aus dem Vorurtheile nicht heraus.

Bescheidenheit und Vorsicht ist aber freilich auch bei den ernstesten Prüfungen von Nöthen, und zwar darum, weil des Menschen Herz nie leer ist. Entweder wohnet darin, als in seinem Tempel, der heilige Geist Gottes, oder der böse Geist. Denn wo es dieser verläßt, da kehrt auch der Herr ein, der da sagt: „Wer nicht wider mich ist, der ist mit „mir;" wo du aber den Tempel Gottes seinem Herrn verschließest, alsbald kehret auch Satan zurück, wie geschrieben stehet: „Wer nicht für mich ist, „der ist wider mich."

C.

Du haſt mir nicht allein die Bibel empfohlen, ſondern auch Vorſchriften zum Leſen derſelben ertheilt. Ihren Inhalt haſt du auf Sünde und Sühne zurückgeführt, aber auch hinzugefügt, daß die Lehre von der Erlöſung nur im Zuſammenhange mit allen bibliſchen Thatſachen, wie der Baum nur mit ſeiner Wurzel, beſtehen könne. Aber Eins ſcheint noch zu fehlen: wo faſſe ich dieſe Thatſachen, um ſie mir anzueignen?

O.

Eins fehlt noch: Eins iſt Noth. Aber vergiß nur nicht, daß es mit der Theorie nicht abgemacht iſt. Der Mittelpunkt deines Innern iſt das Herz: wenn unſere Finſterniß aus dem Herzen kommt, ſo fängt auch unſere Weisheit mit dem Herzen an. Der Mittelpunkt, das Herz der heiligen Schrift iſt aber Jeſus Chriſt; Jeſus Chriſtus, geſtern, heute, und derſelbe in alle Ewigkeit. Hier iſt der Punkt, wo du die Thatſachen der heiligen Schrift ergreifeſt, wenn das Herz der Schrift in deinem Herzen Wohnung macht. Nun kommen wir auf Ihn zurück.

Siehe nur zunächſt auf Nichts, als auf ſein Lieben und Leiden, verweile bei den Schmerzen und Wunden des Gekreuzigten, bei der Schmach des Verſpotteten, Gegeißelten, Gekrönten, bei dem Backenſtreiche, den ihm einer von den Knechten verſetzt, bei der Erniedrigung des Sohnes Gottes, der ein Knecht geworden iſt, um unſere ſtolzen Herzen zu beugen, bei der Liebes-Geduld und Freundlichkeit deſſen, der nicht hatte, wo er ſein Haupt hin lege. Siehe hin auf dieſen Menſchenſohn, welcher der Allerverachteſte und Unwertheſte ge-

nannt wird, voller Schmerzen und Krankheit; er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg. Jes. 53. Siehe auf das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und seinen Mund nicht aufthut; siehe auf den Menschen, der schon im Alten Testamente von sich selbst zeuget: Ich bin ein Wurm, und kein Mensch, ein Spott der Leute, und die Verachtung des Volkes. Ps. 22, 7. — Das ist der Mittelpunkt der Schrift.

Achte demnächst auf seine Lehren, und prüfe dich selbst, ob du irgend eines seiner Worte hören kannst, ohne dich anders als von Menschenworten berührt zu fühlen, ob du nicht sogleich geschlagen bist, sobald dieser Prediger seinen Mund aufthut. Und wenn er dir dann zuruft: „Gieb mir, mein Sohn, dein Herz!" (Spr. 23, 26.), nun so verweigre es ihm, wenn du kannst; und wenn du's nicht kannst, so wirst du's ihm nicht halb, sondern ganz geben müssen, du wirst es ihm nicht bloß geben, sondern auch lassen, du müßtest denn mächtiger seyn, als der Herr. Wiederum sagt er: „Ich bin kommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon." Luc. 12, 49. Wer ihn kennt, der fühlt dieses Feuer der Liebe an seinem kalten Herzen brennen.

C.

Wie groß, wie hehr erscheint er mir als Menschensohn, der mit so geringen Mitteln so viel leistet, so hohes vermag, was ich auch könnte, da ich dieselben Mittel habe, und doch nicht thue. Eben als Mensch ist er mein unerreichbarer Vorgänger!

O.

Er ist auch ganz Mensch; er nennt sich am häufigsten, am liebsten „des Menschen Sohn."

C.

In dieser Beziehung haben wir schon sonst Josephs und Mariens Sohn sehr hoch und werth gehalten, in seiner Lehre unser Gesetz und wahren Trost, in seinem Leben unser Muster, in seinem Tode das Siegel des Glaubens gefunden. Gewiß ist unter den Christen so leicht Niemand, der nicht so weit mit einstimmen sollte.

O.

Aber wie kalt ist unser Herz dabei geblieben? Und wie konnte auch sein Gesetz das unsrige werden, da wir es nicht halten, sein Leben unser Muster, wenn wir ihm nicht nachfolgen, wie konnte uns sein Tod beruhigen, wenn er nicht wirklich auferstanden und zum Himmel gefahren ist, wie konnte uns seine Lehre Trost geben, wenn wir ihm nicht in allen seinen Worten glauben? Denn dieser Zimmermannssohn sagt: „Ich und „der Vater sind Eins." Joh. 10, 30. „Alle Dinge „sind mir übergeben von meinem Vater. Und Nie„mand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und „wem es der Sohn offenbaret." Matth. 11, 27. „Es „kommt Niemand zum Vater außer durch den Sohn," Joh. 14, 6. und „Niemand zum Sohne, es ziehe ihn „denn der Vater." Joh. 6, 44. 65. Derselbe sagt auch: „Ehe denn Abraham ward, bin ich." Matth. 8, 58. Was würdest du von einem Menschen halten,

der sagen und behaupten wollte: „Ohne mich kön„net ihr nichts thun." Joh. 15, 5., oder öffentlich aufträte, und aller Welt zurief: „Himmel und Erde „werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht"? Matth. 24, 35. Luc. 21, 33. Und wie kann die Gottheit, welche allein die Bedingung ihrer selbst in sich selbst hat, unzweideutiger ausgesprochen werden, als wenn er sagt: „Wie der Vater das Leben hat in ihm „selber, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben „zu haben in ihm selber." Joh. 5, 26. Jesus behauptete einst gegen seine Jünger, daß sie Gott, den Vater kenneten, und ihn gesehen hätten. Aber Philippus sah nicht, was er sah, und verstand nicht, was Jesus sagte; darum bat er, daß der Herr seinen Jüngern den Vater zeigen sollte. Da antwortete Jesus: „So lange bin ich bei euch, und du kennest mich nicht? „Philippe, wer mich siehet, der siehet den „Vater. Wie sprichst du denn: Zeige uns den Va„ter?" Joh. 14, 9. Wie merkwürdig ist nicht das ganze vierzehnte Kapitel Johannis! zu lesen, und wieder zu lesen! Und wiederum zeuget anderwärts Johannes: „Wer den Sohn läugnet, der hat auch den Va„ter nicht." 1 Joh. 2, 23. und „wer den Sohn Got„tes hat, der hat das Leben, wer den Sohn Gottes „nicht hat, der hat das Leben nicht." 1 Joh. 5, 12. Darum nennet auch die Schrift diejenigen ungläubig, die zwar an Gott, aber nicht an den Sohn Gottes glauben, denn jener Glaube ist ein Wahn, eine Selbsttäuschung. Wer wirklich an einen lebendigen, persönlichen, selbstbewußten Gott, an ein Wesen, das er Du nennen kann, mit Zuversicht glaubt, und sich dabei etwas denkt, der glaubt auch an Jesum Christum, den eingebornen

Sohn des Vaters. Eins ist nicht schwerer, nicht unbegreiflicher als das Andere.

Es stehet geschrieben: „In seinem Munde ist „keine Lüge gefunden worden." Ist dieses wahr, ist Jesus wahrhaftig, so ist auch das Evangelium von dem Menschgewordenen, Auferstandenen, zum Himmel Gefahrnen mit allen Wundern seines Lebens und Todes wahr; ist aber das Evangelium nicht wahr, so ist auch Jesus nicht wahrhaftig, sondern entweder ein Betrogener, Verblendeter, oder ein Lügner, ja ein Heuchler. Und doch nannten wir sein Leben ein Muster und seine Lehre die reinste. Aber „wer ist ein Lügner, außer der da läugnet, daß Jesus der Christ sey?" 1 Joh. 2, 22. Er aber ist der Weg, die Wahrheit, und das Leben Joh. 14, 6., die Thüre und die Auferstehung Joh. 10, 7. 9. 11, 25., und das Licht der Welt Joh. 8, 12.

Darum kommt alles auf die einfache Frage hinaus: ob wir ihm trauen wollen, oder ob wir mit den Pharisäern sagen müssen: „Du zeugest von dir selbst, dein Zeugniß ist nicht wahr." Joh. 8, 13. Die Frage ist einfach, aber oft sind die Antworten desto künstlicher und zusammengesetzter.

C.

Allerdings geht es auch bei Läugnung des Evangeliums in seiner Unmittelbarkeit ohne Schwierigkeiten, a ohne Widersprüche nicht ab. Auch kann ich mich elbst zu einem Mittelwege zwischen deiner Alternative icht so schlechthin bequemen, und mit jener seichten kkommodationsweise nicht befreunden, welche unserm roßen Vorbilde nichts geringeres aufbürdet, als daß

er etwas anderes gesagt, etwas anderes gemeint habe, oder daß er in seinen Reden, Thaten und Leiden alles nur bildlich, folglich eigentlich nichts gesagt, gethan, gelitten habe. Die Akkommodation hat ohnehin keine Gränze, als in der Vernichtung aller Realität, alles Positiven.

D.

Und haben wir nicht auch schon sonst in einem geistreichen poetischen Uebermuthe gegen jene kluge Aufklärung geeifert, welche alle Wunder in eine natürliche Magie oder in einen psychologischen Schein verwandelt, und die gewaltige Erscheinung des Messias in eine Taschenspielerei verkehrt, oder sonst sich den Kopf zerbricht, um alles möglichst platt und alltäglich zu machen. Aber zu einem hellen Bewußtseyn sind wir freilich in unserer poetischen Begeisterung nicht gekommen; Rechenschaft von dem, was wir nun eigentlich meinten, haben wir uns nicht gegeben.

C.

Das ist es eben, woran ich dich aus jener lusttrunkenen, taumelnden Jugendzeit erinnern wollte. Jetzt sind wir besonnener und nüchterner geworden. Jetzt sehen wir auch, daß wir weder beim Läugnen, noch beim Glauben aus den Schwierigkeiten und Widersprüchen herauskommen. Die Wunder, welche der Glaube voraussetzt, sind selbst die allergrößten Widersprüche. Sie begegnen uns nicht bloß in dem täglichen Wandel des Herrn, in seinen Handlungen, sondern auch in seinen Schicksalen, die wenigstens nicht unmittelbar als seine Handlungen erscheinen, in der Mensch-

werdung, in der Taufe am Jordan, unterm Kreuze, in der Auferstehung, und Himmelfahrt. Auf Wundern ruht schon das Alte Testament.

O.

Der natürliche Mensch ist von Wundern umgeben, er glaubt an diese Naturwunder, ohne sie zu begreifen, weil sie sich ihm als Thatsachen aufdringen. Folglich können die Wunder, in so fern sie bloß unbegreiflich sind, auch dem natürlichen Menschen kein Stein des Anstoßes seyn.

In so fern aber das Wesen des Wunders darein gesetzt wird, daß es wider die herkömmlichen, aus der Induction abstrahirten Maschinengesetze der Natur anläuft, in so fern erledigt sich der Anstoß sogleich, als wir jenen todten Begriff eines todten Gottes aufgeben. Wer an einen lebendigen, selbstbewußten, mithin selbstthätigen Gott glaubt, der glaubt auch an eine immer fortdauernde Schöpfung, wer daran glaubt, der glaubt auch an die Wunder Gottes, indem er in jedem Lebenszeichen Ihn selbst als thätig erkennt.

C.

Es stehet geschrieben: „Und also vollendete Gott „am siebenten Tage seine Werke, die er machte. Und „ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken, „die er machte." Er entließ die Natur nicht aus seiner Aufsicht, sondern aus seiner unmittelbaren Leitung.

O.

Und doch findest du Ihn in eben diesen Schriften seit jenem Tage immer wach und wirkend? „Er schläft

nicht. Er geht vor mir über, ehe ich's gewahr werde, und verwandelt sich, ehe ich's merke." Und der Heiland spricht: „Mein Vater wirket bis auf diesen Tag „ohne Unterlaß." Joh. 5, 17. Ja, er hat seine Hand nicht abgezogen von seinen Werken, Er ist nicht überflüssig geworden in seiner Schöpfung.

Oder meinst du, daß Gottes Ruhen, wie das unsrige, wirkungslos ist, und sein Thun, wie das unsrige, die sauere Arbeit des Sünders im Schweiße des Angesichts? Und was denkest du dir unter einer Aufsicht, die nicht thätig ist? Man sollte wirklich glauben, es sey damit nur ein höflicher Ausdruck gefunden, um nicht gradehin zu sagen, daß Gott seit der Schöpfung und Weltordnung ziemlich überflüssig geworden sey.

C.

Da komme ich schon wieder auf einen Widerspruch im Menschen, nehmlich auf die Inkonsequenz derer, welche die Weltordnung als eine auf ihre eigene Gesetze verwiesene unwandelbare Maschine ansehen, und dann doch, wenigstens in den höchsten Nöthen, betend bitten, und auf ihren Knieen um das oder jenes Gott anrufen.

O.

O laß uns diese Inkonsequenz nicht schelten; sie ist so lieblich und so bedeutend. Wer so betet, der glaubt wenigstens practisch an Wunder; er wird seines Glaubens leben.

C.

Eben habe ich in einem Auszuge aus Buckingham's Reisen durch Arabien folgende Stelle gefunden.

„Das Verſinken Sodom's und Gomorrha's, welches „man der Rache Gottes zuſchreibt, kann eben ſo „gut eine natürliche Folge irgend einer großen, vul„kaniſchen Einwirkung ſeyn, von welcher an den Ufern „des Sees von Tiberias, des Jordan's und des todten „Meeres ſo viele Spuren zu finden ſind."

C.

Das ſoll wohl heißen: es kann eben ſowohl ein Werk der Natur, als eine That Gottes ſeyn. Ja, das erſte iſt noch natürlicher; warum alſo bloß eben ſo wohl? Aber wer thut denn das, was in der Natur geſchieht? Und wenn jenes Verſinken vulkaniſch war, hat es darum Gott weniger gewollt, hat er es nicht ſelbſt gewollt, zugelaſſen, gethan? Hat Er es ohne Abſicht gethan? Er, ohne deſſen Willen kein Sperling vom Dache fällt, Er, der die Haare gezählt hat auf unſern Häuptern! Siehe nur, wie der böſe Wille des Menſchen wider ſeinen eigenen Verſtand thätig iſt! Bloß um den Herrn in ſeinen Gerichten nicht anzuerkennen, macht er ſich und andern etwas weiß, ohne ſich das Geringſte dabei zu denken. Welch' eine ſchreckliche Finſterniß in dieſer gedankenloſen Aufklärung!

Die Aufklärung findet Alles natürlich, weil die nächſte Urſache in der Natur zu liegen pflegt, und mit Händen zu greifen iſt. In ſofern iſt freilich Alles natürlich, auch die Offenbarung Gottes in der Natur und in ſeinem Worte, ſelbſt Jeſus Chriſtus der Menſchenſohn. In ſofern du aber auf die letzte Urſache zurückgehſt, iſt auch das Allernatürlichſte übernatürlich, denn alles was iſt und geſchieht, iſt die natürliche nothwendige Folge ſeines übernatürlichen Grundes. So hat der Glaube

an Gott die unmittelbare Wirkung auf uns, daß wir in allen Naturwerken die großen Thaten Gottes erkennen.

C.

Demohngeachtet kann weder die Denkbarkeit der Wunder überhaupt, welche sich freilich ergiebt, wenn wir die anfängliche Ungedenkbarkeit näher beleuchten, noch die Wirklichkeit der uns überall umgebenden Wunder, die sich nur erhöhen, wenn wir sie, wie wir doch genöthigt sind, bis auf Gott zurückführen, von der Wirklichkeit der biblischen Wunder insbesondere irgend eine Ueberzeugung begründen. Daraus, daß Gottes Werke wunderbar sind, daß er an, in und um uns Wunder thut, daraus folgt wohl die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit, daß er an Jesu besondere Wunder, und dieser selbst göttliche Wunder verrichtet; vielmehr könnte aus seiner unläugbaren Menschheit eine natürliche Gleichstellung mit allen übrigen Menschen gefolgert werden. Laß uns deshalb nur bei dem ersten Wunder stehen bleiben, mit welchem alle andere Wunder im Alten und Neuen Testamente stehen und fallen, bei der wesentlichen, leibhaftigen und ausschließlichen Menschwerdung Gottes in Jesu.

D.

Die Betrachtung der Wunder, unter denen wir leben, — wir leben unter ihnen, nicht über ihnen, — könnte uns wenigstens die große Widerspenstigkeit gegen den Wunderglauben benehmen, die verschrieene Wundersucht wieder zu Ehren bringen, und die seichte Lust, alles natürlich zu finden, recht aus dem Grunde ver-

leiden. Aber laß uns, um deiner Frage näher zu kommen, zunächst wieder da anknüpfen, wo du selbst die Widersprüche zugabst, in welche wir bei Läugnung der evangelischen Thatsachen mit unseren eigenen Gedanken verfallen, so lange wir uns nicht entschließen, das Evangelium ganz zu verwerfen. Du hast den Faden des Gesprächs unterbrochen, indem du vergeblich durch Beziehung auf die Wunder der andern Seite auszuweichen suchtest, denn diese sind zwar über, und zunächst wider den Menschenverstand, in sich selbst aber ohne Widerspruch, und näher angesehen auch für uns in der Nothwendigkeit unsers eigenen Denkens begründet, eine unabweisliche Folge des allgemeinsten und unvertilgbaren Glaubens an Gott. Wer den Wundern ausweichen will, der weicht Gott selbst aus.

Jetzt stehst du also, wenn du nicht in jenen Widersprüchen bleiben, und mit dir selbst uneins bleiben willst, auf dem entscheidenden Punkte, entweder jenen Lehrer der Menschen ganz so zu nehmen, wie er sich giebt, und wofür er sich ausgiebt, oder ihn ganz zu verwerfen, weil du ihn der Verblendung, der Sünde, der Lüge, der Heuchelei zeihen müßtest. Es stehet auch geschrieben, daß er ein Mensch gewesen, wie wir, aber ohne Sünde. Diese Sündenlosigkeit eines Menschen wäre so gut ein Wunder, als das der Menschwerdung Gottes. Giebst du das erste zu, so folgt auch das zweite, weil er es selbst versichert. Erkennst du erst in Ihm den Menschen, wie er ursprünglich war, Adam vor dem Falle, und wie er seyn soll, so mußt du auch mehr in Ihm erkennen. Läugnest du es, nun so habe wenigstens die Offenheit und Redlichkeit gegen

dich selbst, um dir unverholen zu bekennen, was du von ihm nothwendig halten mußt, er möge nun zunächst sich selbst, oder bloß andere getäuscht haben. Dir ist ohnehin geschichtlich bekannt, daß er selbst im Schooße seiner Kirche von solchen, die auf ihn getauft waren, bald als ein Betrüger, bald als ein Schwärmer betrachtet worden ist. Und dieß ist, äußerlich angesehen, immer redlicher, als in jener Alternative unentschieden, und mit sich selbst im Widerspruche zu bleiben. Zunächst muß man sich seine eigenen Gedanken gestehen.

C.

Vergönne mir, daß ich vorerst bei dem Menschen ohne Sünde stehen bleibe. Es ist wahr, daß Christus, nämlich Mensch, doch zugleich mehr als unser eins ist, daß er sich selbst für mehr giebt, und als ein höheres Wesen auch wirklich bethätigt. Um so weniger kann ich ihm die Wahrhaftigkeit streitig machen, die wir selbst gewöhnlichen Menschen zugestehen. Er ist mehr, aber darum noch nicht Gott selbst, er ist ein zweiter Adam, das zweite Ebenbild Gottes, ein Mensch ohne Sünde mitten unter den Sündern, von Sündern erzeugt und geboren, von dem Erbfeinde vergeblich versucht, mithin auch mehr als Adam, folglich allerdings ein Wunder; aber hiermit sind auch alle Wunder erklärt, ohne daß es eines noch größern Wunders, der wesentlichen Gottheit in Christo, bedarf. Ein Mensch ohne Sünde ist von Gott nicht getrennt, er ist mithin in wesentlicher Gemeinschaft mit Gott, er ist im Willen Gottes, und hat mit Gottes Willen auch Gottes All-

macht, er wandelt im Lichte, und ist in sofern selbst das Licht, welches alle Menschen erleuchtet.

C.

Ich kann mir wohl denken, daß sich diese Ansicht noch weiter ausführen und verarbeiten läßt, ohne daß sie aufhört, eine willkührlich ersonnene Hypothese zu seyn. Es kann auch nicht fehlen, daß sich viele Bibelsprüche zu Belegen dazu hergeben müssen, andere dazu akkommodiren lassen.

Wenn er ein Mensch, nur Mensch ist, aber ohne Sünde, wie kann er die Sünde der ganzen Menschheit tragen, wie kann er Sünden vergeben? Zur Sündenlosigkeit gehört auch Wahrhaftigkeit; wie kann er nun den Sohn des lebendigen Gottes sich nennen, und nennen lassen, so vielen Jahrhunderten zum immerwährenden Anstoße? Ist er nicht nach seiner Lehre der Herr, der eher war, denn Abraham, der wie Gott das Leben in sich selber hat, ein Hirte, der die Menschen seine Schaafe nennt, des Menschen Sohn, der in seiner Herrlichkeit wiederkommen will, zu richten die Lebendigen und die Todten, der Geist, der bei jedem Einzelnen seyn will bis an das Ende der Tage?

C.

Je höher und reiner unsere Vorstellungen von Gott sind, desto weniger können wir uns zur Anbetung der Gottheit in Jesu bequemen. Darum haben viele ächte Gottesverehrer den Glauben an die Gottheit Christi Götzendienst, Idolatrie, Jesulatrie, ja Gotteslästerung genannt.

O.

Nicht je höher, sondern je leerer, je abstracter unsere Vorstellungen sind, desto weniger wollen sie konkret, bestimmt werden. Die Vorgänger jener Gottesverehrer sind in der Bibel zu finden. Es sind jene Juden, welche abermal Steine aufhoben, daß sie Ihn steinigten um seiner Gotteslästerung willen, weil er ein Mensch sey, und mache sich selbst zu Gott. Joh. 10, 31. 33. Ein solcher Gottesverehrer war auch der Hohepriester, der ihn kreuzigen ließ. Ihm war es ein Gräuel, eine Versündigung an der Majestät Gottes, daß ein armer elender Mensch, mit allen Schwachheiten des Geschlechts bezeichnet, sich selbst den eingebornen Sohn Gottes nannte. Er zerriß in Erinnerung des ersten und zweiten Gebots, seine Kleider, als Jesus sich den Sohn Gottes nannte, und sprach: „Er hat „Gott gelästert, was dürfen wir weiter Zeugniß? „Siehe, jetzt habt ihr seine Gotteslästerung gehört!" Darum sollten auch alle Gottesverehrer dieser Art auf die Konsequenz des Hohenpriesters halten. Ist Jesus nicht, was er zu seyn behauptet, so ist er jedenfalls auch noch weniger, als ihm gemeiniglich zugestanden wird. Auch du wirst dich entscheiden müssen, ob du es mit dem Hohenpriester halten willst.

C.

Dennoch kann ich mich noch nicht entscheiden: ich kann mich weder zu dem einen, noch zu dem andern verstehen. Nur das weiß ich, daß es keine schwierigere Frage giebt, als die Frage um Jesu Person; keine schwierigere, keine wichtigere. Jesus selbst sagt: „Niemand weiß, wer der Sohn sey, denn nur der Vater." — Luc. 10, 22. —

Wenn mich der Verstand zur Wahl, zur Entscheidung treibt, so widerspricht das Herz, — das Gewissen, der Taufbund. Ganz kann ich mich von Christo nicht lossagen, ganz kann ich mich aber auch nicht hingeben. — —

Wäre ich darum in der Kirche geboren, dessen Haupt er ist, damit ich sie und ihn verlasse? Ist es nicht auch ein Wunder, daß Jesus Christus seit 1800 Jahren das Haupt einer immer größer werdenden äußerlichen Kirche geworden und geblieben ist? Und wer wollte die innere Kirche läugnen, die er sich in den Herzen aller Gläubigen seit eben dieser Zeit bis auf unsere errichtet hat?

O.

Und in Ewigkeit behaupten, und zu Einer Heerde unter Einem Hirten vereinigen wird. Wer wollte auch die Kirche läugnen, die er schon vor seiner Erscheinung in den Herzen derjenigen gestiftet hat, die auf ihn hofften, der Könige und Propheten, auf die er selbst so nachdrücklich verweiset, Matth. 13, 16. 17. Luc. 10, 23. 24., der gläubigen Israeliten selbst, die noch in die Tage seiner Kindheit hineinreichen, und namentlich in dem alten Simeon, und in der betagten Prophetin Hanna auf das Rührendste vorgestellt werden? Luc. 2, 25 — 40. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen," so spricht der Herr kurz vor seinem Kreuzestode. Matth. 24, 35. Marc. 13, 31.

Die Wunder vermehren sich nur, wenn wir das erste läugnen; und darum kann es um so weniger bei jener Zweideutigkeit verbleiben. Sie giebt keinen

Frieden, ſie genügt weder dem Verſtande noch dem Herzen. —

Unfreiwillig biſt du in die Kirche Chriſti gekommen, nun haſt du aber deinen Willen, um dich ſelbſt zu entſcheiden. Erinnere dich jener Jünger, die freiwillig unter ſeine Flügel ſich verſammelt hatten. Sie gingen demohngeachtet wieder hinter ſich, weil ihnen die Reden zu hart, die Widerſprüche zu grell, die Wunder am Fleiſche zu unglaublich, zu widrig waren. Willſt du nun auch weggehen, wie ſie, oder willſt du mit den Zwölfen aushalten, denen Jeſus auch freiſtellte, ihn zu verlaſſen, und für die Petrus antwortete: „Herr! wohin ſollen wir gehen? Du haſt „Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt, „und erkannt, daß du biſt Chriſtus, der Sohn „des lebendigen Gottes?" Joh. 6, 66—69.

C.

Zu ſchnell werde ich mich dennoch nicht entſcheiden, um nicht auch wieder zurückgehen zu müſſen. Wie Paulus zuzufahren, Gal. 1, 16. iſt mir noch nicht gegeben. Aber das bekenne ich, es iſt ein Großes, wenn einer, wie Paulus, 2. Tim. 1, 12. mit felſenfeſter Gewißheit ſagen kann: „ich weiß, an wen ich „glaube." Dem Apoſtel Petrus kann ich nur jene erſten, überaus rührenden, das Jammerloos des ganzen herumirrenden Menſchengeſchlechts bezeichnenden Worte nachſagen: Herr, wohin ſollen wir gehen? Hier ſehen wir die kleine Heerde, für die Petrus zunächſt ſprach, lebendig vor uns als die Schaafe, die in der Irre gehen, und nach dem Hirten fragen, und nach dem Lamme, dem ſie folgen ſollen.

Weiter bin ich für jetzt nicht gefördert. Wenn du kannſt, ſo fördere mich in dieſem Glauben an den Sohn Gottes. Vielen, das weißt du, dünkt es grobſinnlich und Gottes unwürdig, der einigen, Alles zumal umfaſſenden, und doch über Alles erhabenen Gottheit einen Sohn einzubilden, der in der Zeit vom heiligen Geiſt empfangen und von einer Jungfrau als Menſch geboren wird; dagegen iſt es wieder überſinnlich und undenkbar, daß dieſer Sohn dennoch keine Kreatur Gottes, ſondern wie der Vater von Ewigkeit mit Ihm gleichen Weſens ſeyn ſoll.

C.

Verrathen dieſe und dergleichen Zweifel nicht grade eine beſchränkte Anſicht von dem Weſen und der Macht Gottes, indem ſie Gott einmal von Verhältniſſen ausſchließen wollen, die uns eigen ſind, andrerſeits aber wieder dieſe Verhältniſſe mit den unſrigen gleich, ja unter dieſe ſtellen. Iſt denn dein Sohn dem Geſchöpf?

Gott ſchafft d. i. er entäußert ſich im Andern, das nicht Er ſelbſt iſt, das ſeinen Mittelpunkt, ſein Leben außer ſich in Ihm hat. Gott iſt, d. h. er perſonificirt ſich, er perſonificirt ſich aber, ohne an die abſtracte Eins gebunden zu ſeyn, d. h. er entäußert ſich im Andern, das Er ſelbſt iſt, das ſeinen Mittelpunkt, ſein Leben in Sich Selbſt hat. Ueber dieſe Perſonbildende Kraft in Gott, über den Unterſchied zwiſchen ihr, die von Ewigkeit iſt, und der ſchaffenden Kraft, welche in die Zeit tritt, über den Unterſchied der Hypoſtaſe und der Schöpfung magſt du gelegentlich weiter nachdenken. Hierin liegt eins von den hauptſächlichen Elementen, womit der Verſtand den von ihm ſelbſt gehegten und

gepflegten Pantheismus zurechtweiset und ungefährlich macht. Der Pantheismus sieht in allem Seyn Erscheinung des Wesens, Gottes, in jedem Individuum eine Manifestation Gottes, alles in der größten Mannichfaltigkeit; und eben darum ist damit der Unterschied nicht geläugnet zwischen der Manifestation Gottes als Er selbst in seinen Wesenheiten oder Hypostasen, und zwischen der Manifestation Gottes mittelst der Schöpfung in Kreaturen d. h. in tausend und aber tausend Punkten der Kreisperipherie, die nicht der Mittelpunkt selbst sind, aber doch damit in Verbindung stehen, und nur in so fern eine Geltung haben, als sie sich auf diesen Mittelpunkt beziehen.

C.

Du führst mich selbst in diese gränzenlose Unendlichkeit der Schöpfung, in der Welten zu solchen Punkten werden. Wenn ich nun dieses unermeßliche Weltall betrachte, zum Sternenhimmel aufsehe, in der Milchstraße mich verliere, und jenseits derselben Welten an Welten ahnde, und dann diesen kleinen Erdball dagegen halte, so verschwindet mir dieser, wie ein verlornes Sandkorn. Und dieses kleine Sandkorn soll den Schöpfer der Welt gleichsam für sich allein, ja bis zum Tode in Anspruch genommen haben, eine Krippe seine Wiege, ein Kreuz sein Sterbebette gewesen seyn. Ein altes Kirchenlied singt auch wirklich: „O große Noth, „Gott selbst ist todt!" Ein Weihnachtslied: „Du kehrst in fremder Hausung ein, und sind doch alle „Himmel dein! Du trinkst Milch aus einer Menschenbrust, „und bist doch aller Engel Lust!" — Wem vergehen da nicht die Gedanken?

D.

Sie ſind in der Unendlichkeit verfahren, ſie ſammeln ſich auch nur da wieder, wo in Einem Alles vereint iſt. Betrachte nur dieſe Zweifel näher; ſie ſind, wie jene, Gottes unwürdig, während ſie ſich anſtellen, als möchten ſie Gott eine unendliche Würde erkämpfen. Vor Gott iſt nichts in der Schöpfung groß, nichts klein, und wieder alles groß, alles klein. Was uns zu klein iſt, das iſt Ihm nicht zu klein. „Den aller „Welt-Kreis nicht beſchließ, der lieget in Mariens „Schooß."

E.

Neulich ſah' ich einen armen, elenden Menſchen, ein ſchreckliches Bild der Sünde, nichts als Ekel und Unflath, ſo daß der letzte Reſt eines Ebenbildes Gottes auch äußerlich verſchwunden war. Unwillkührlich wandten ſich die Augen von dieſem Auswurf der Menſchheit hinweg. Da dacht' ich auf einmal, ob auch dieſer zur Unſterblichkeit geſchaffen, ob auch für dieſen Jeſus Chriſtus geſtorben ſey, ob auch der Menſchenfreund mit dem Menſchenvater in dieſem Wohnung machen würde, wenn er ihn darum anriefe?

F.

Wem ſollte nicht ein ſolcher Anblick widerſtehen? Und wie leicht regen ſich dann böſe Gedanken in der Bruſt des Menſchen? Lazarus war auch voller Schwären, und der reiche Mann wandte ſich auch von ihm. Aber was uns zu ſchlecht iſt, das iſt vor Gott nicht zu ſchlecht. „Was thöricht iſt vor der Welt, das hat „Gott erwählet, daß er die Weiſen zu Schanden mache;

„und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott er-
„wählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist;
„und das Unedle vor der Welt, und das Verachtete
„hat Gott erwählet, und das da nichts ist, daß er zu
„nichte mache, was etwas ist." 1. Cor. 1, 27. 28.

Ueberhaupt möchte ich aber behaupten, daß diese und dergleichen Zweifel nicht sowohl die Ursache unsers Unglaubens enthalten, als vielmehr einen Vorwand dazu. Sie sind erst nach dem Unglauben entstanden, um diesen, nachdem er ohne ihr Zuthun Platz ergriffen, zu beschönigen und zu rechtfertigen.

C.

Deine Schlußbemerkung mag wohl sehr gegründet seyn, ich will auch jene Zweifel für beseitigt ansehen; aber damit ist immer noch keine positive Ueberzeugung gegeben.

O.

Ehe wir weiter gehen, muß ich dir einige practische Lebensregeln empfehlen.

Fasse den ernstlichen Vorsatz, Jesu nachzufolgen, es ihm gleich zu thun, nimm sein Kreuz auf dich, und verläugne dich selbst, wie jenem reichen Jünglinge gerathen wird. Dann komm wieder, und sage mir, wie du den Wettlauf bestanden hast, oder ob du auch etwas von der Betrübniß jenes reichen Jünglings an deinem widerstrebenden Herzen erfahren hast, oder ob du mit den Jüngern fragen mußt: „Je, wer kann denn selig „werden?" Je ernstlicher du ihm nachfolgst, als wär' er deines Gleichen, je näher wird er in seiner Gottheit herantreten; je saurer du drein siehst, weil dir

die Nachfolge sauer wird, desto freundlicher wird dir der immer freundliche Heiland nahen. Diesen practischen Lebensweg empfiehlt der Heiland selbst. „So „jemand wird den Willen dessen thun, der mich ge„sandt hat, der wird innen werden, ob die Lehre von „Gott sey!" Joh. 7, 17. Die beste Einsicht, die die tiefste Erkenntniß verschafft uns die Praxis; und Leben und Thun fördert auch zum Glauben und Wissen mehr als Sinnen und Grübeln.

Hieran schließt sich eine andere Lebensregel, die ich dir als eine sich täglich an mir bestätigende Lebenserfahrung an das Herz legen muß.

Halte den Augenblick recht fest, wo du dich in deiner Sünde und Selbstsucht fühlst, diese Augenblicke verscheuchen die Menschen nur allzugern — und dann erneuere, vergegenwärtige dir das Bild seines Lebens und Leidens, wie es im Evangelium sich darstellt. Wenn ich mich recht kalt im Herzen, recht arm an Liebe zu den Menschen, recht stolz und bitter, als einen Knecht der Erdengüter, in den Banden der Selbstsucht, in der Leidenschaft fühle, und dann auf Ihn sehe, den immer Freundlichen, und an Golgatha und Gethsemane denke, wenn ich mich reich und glücklich fühle, und dagegen meinen armen Nächsten ansehe, dem mein Reichthum nicht halb, sondern ganz gehört, wenn ich doch noch Ueberflüssiges zurückbehalte, ja zurückbehalten muß, wenn ich dann noch einmal in mein Herz, und darnach auf den sehe, der Alles, ja sich selbst dahingegeben hat, — dann fühle ich etwas von dem Unterschiede zwischen mir und Ihm, und wie fern sind mir dann alle die armseligen Zweifel, mit denen wir uns in kalten Stunden herumschlagen! Kurz es ist sehr viel

daran anlegen, grade in dem Momente, der uns in der Sünde überrascht, auf der Stelle den Heiland oder eins seiner Worte, eine seiner Handlungen oder Leiden, oder irgend ein Bild aus seinem Leben uns zu vergegenwärtigen. Wenn dich das jetzt nicht anspricht, so merke dir's wenigstens für Augenblicke der Noth, die in keines Menschen Leben außen bleiben.

C.

Was du mir aus eigner Erfahrung räthst, ist dankenswerth. Aber sollten wir uns nicht auch auf theoretischem Wege der Glaubenserkenntniß nähern können?

O.

Wie du vom Menschen Jesu zur Gottheit Christi, vom Zimmermannssohne zum Sohne Gottes, von seiner Niedrigkeit zu seiner Herrlichkeit erhoben werden kannst, darüber hat es im Laufe des Gesprächs an Winken nicht gefehlt. — Es kommt Niemand zu Gott außer durch den Sohn, in dem er sich offenbaret hat. — „Wenn ihr mich kennetet," so spricht er selbst, „so kennetet ihr auch den Vater." Joh. 14, 7. — Aber du reißest mich von dieser Seite hinweg, denn du fragst, wie du von Gott zu Jesu Person und Wesen kommen kannst. Dieser Weg ist uns allerdings auch gewiesen, denn es kommt Niemand zum Sohne, es ziehe ihn denn der Vater. Wer an den Vater glaubet, der glaubet auch an den Sohn, Joh. 14, 1. und so muß ich nun auf das zurückkommen, was ich schon vorhin angedeutet, aber auch nur angedeutet habe; ich komme auf eine ernstliche Gewissensfrage.

Glaubst du an Gott selbst, an Gott im Allgemeinen und im Besondern, d. h. an ein persönliches, selbstbewußtes, selbstständiges, lebendiges höchstes Wesen, an eine von ihrer Schöpfung verschiedene, aber zugleich in ihrer Schöpfung lebende und sich offenbarende Person Gottes?

C.

Gott offenbart sich in allen seinen Geschöpfen, aber besonders im Menschen, und ganz vorzüglich in Christo, weil dieser zuerst seine Gemeinschaft mit Gott erkannte, seiner, als der Offenbarung Gottes, sich bewußt wurde. In so fern ist er der Sohn Gottes, in so fern ist aber jeder Mensch kraft seines Verhältnisses zu Gott ein Kind Gottes, aber er wird es für sich erst in Christo, das heißt, durch das Selbstbewußtseyn, die Offenbarung Gottes zu seyn.

O.

Weiche dieser ernstlichen Frage nicht wieder aus, wie Faust in dem Religionsgespräche mit Gretchen. Du deutest gleich Anderen das Evangelium auf eine allgemeine Gottheit des Menschen, statt daß es die besondere Menschheit Gottes predigt. Statt solcher ausweichenden Deutungen gehe jetzt vielmehr ernsthaft mit dir selbst ins Gericht, damit du nicht in sein Gericht fallest.

Glaubst du, daß Gott überall, aber auch nirgends besonders ist, daß er nur in der Natur sich selbst hat, nur in der Erscheinung wirklich wird, nur in diesem und jenem Subjecte für sich selbst zum Be-

wußtſeyn kommt, wie er für dich nur in dir zum Bewußtſeyn kommt?

C.

Die Frage iſt ſo wichtig, der Gegenſtand iſt ſo ernſt, daß du dich deutlicher erklären mußt.

O.

Glaubſt du, daß Gott außerhalb der Kreatur, außerhalb ſeiner Welt, an und für ſich ſelbſt nicht iſt?

C.

Ich kann mir Gott außerhalb ſeiner Offenbarung nicht denken, ich kann mir überhaupt nicht denken, daß ein Weſen, das ſo und ſo iſt, auch wieder nicht ſo, und doch daſſelbe Weſen ſey. Gott iſt nicht, er offenbare ſich denn.

O.

So hat man ſich oft genug ausweichend ausgedrückt. Es giebt aber eine doppelte Offenbarung, eine Offenbarung in ſich ſelbſt, die immanente Perſonifikation, und eine Offenbarung in der Schöpfung durch Entäußerung. Aber du brauchſt dir auch die Schöpfung nicht wegzudenken; du ſollſt dir auch Gott nicht ohne ſeine Schöpfung denken, ſondern wie er in ſeiner Schöpfung iſt. Darum kann und muß ich allerdings fragen, ob du an Gott, als eine ſelbſtſtändige Perſönlichkeit, die in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn iſt, oder bloß an einen allgemeinen, aus Einem Mittelpunkte in alle Radien überſtrömenden Weltgeiſt, an eine ewig ſich aus ſich ſelbſt entwickelnde Weltkraft, die in jeder

Blüthenknospe zur Lichtwelt hervorbricht, in jedem Thautropfen perlt, und im Menschen gipfelt, aber nie und nirgends für sich besteht, zu glauben dich getrieben fühlst.

Ein solcher Weltgeist hätte eben nur dein und mein Bewußtseyn, aber kein selbstständiges, göttliches, einiges Bewußtseyn für sich. Auf der andern Seite empfiehlt sich gleichwohl diese Vorstellung dem Gedanken, weil sie, der engherzigen Beschränkung auf das Selbst überhoben, und der Fesseln der Individualität entbunden, der ewigen That der Selbstentäußerung sich freut, und in Betrachtung der selbstlosen unendlichen Substanz zur Uneigennützigkeit auffordert.

C.

Den Ideenkreis, mit dem du mich auf die Probe stellen willst, habe ich bereits hinter mir. Ja, ich habe mich wohl eine Zeitlang in allerlei, allgemeinen Gedanken und pantheistischen Einbildungen herumgetrieben, ohne mir das Resultat derselben offen vorzuhalten. Ohne je entschieden die höchste Persönlichkeit aufgegeben zu haben, habe ich mir doch lange unter der Gottheit nur eine allmächtige Kraft gedacht, die in dem Reichthume ihrer Schöpfung sich zersplittert, aber doch grade dadurch erst zur Erscheinung, dann zum Bewußtseyn, und hiermit zur Einheit zurückkommt.

In dieser Gemüthsverfassung saß ich einmal auf einer Reise mit den Meinigen im Wagen, und dachte die Muße von der zerstreuenden Berufsarbeit zu benutzen, um endlich mit mir selbst vollkommen einig zu werden, wozu ich keinen andern Weg kannte, als das was mir fehlte in mir selbst zu suchen, als hätt' es sich nur ver

borgen. Gründlich und innerlich nachdenken galt mir Eins.

O.

Das Innere und der Grund ist auch Eins; es fragt sich nur, ob dieses Innere, das Centrum, schlechthin im Innern des Subjects zu suchen ist.

C.

Kurz ich suchte mir selbst verständlich zu werden, wie etwa das starre Object erst im Subjecte sich erweiche und zum Verständniß komme, wie die einige, unendliche Substanz in der ganzen Welt sich ausbreite und zertheile, überall dieselbe und auch eine andere sey, und wiederum im Menschen, in mir selbst sich sammele, einige und zur Besinnung komme, aber auch in tausend und aber tausend Wesen die Individualität behaupte, aber auch immer weiter sich entwickle. Mitten unter diesen mich selbst vergötternden, eben so stolzen als flachen Gedanken, die ich für tief hielt, kam ich unversehens mit den Meinigen in eine augenscheinliche Todesgefahr. Die Pferde gingen mit uns durch, wir sahen eine geraume Zeit lang einer nahen, aber sehr dunkeln Zukunft, und in ihr entweder unserm schmählichen Untergange, oder einem andern fürchterlichen Ende entgegen, denn wir glaubten uns in der Gewalt wüthender Pferde; — die Zügel waren zerrissen, der Kutscher vom Bock gestürzt. Wer lenkte nun die unbändigen Rosse ohne Kutscher und ohne Zügel? Endlich stürzte der Wagen in einen tiefen Graben, die Pferde waren im Nu verschwunden, der Wagen blieb mit uns theilweise zurück, die Meinigen lagen unter Trümmern

versteckt. Nach dem fürchterlichen Gepraſſel war auf einmal alles todtenſtill; ich wußte nicht, was ich unter den Trümmern finden würde, denn von den Meinigen regte ſich nichts, bis ich ſie endlich, in der ſchrecklichſten Beängſtigung, aus den Trümmern herauswickelte, und — Gott ſey es nochmals gedankt! unverletzt und geſund, wie von neuem geſchenkt, vor mir ſah. Da ſtürzte ich ohne weiteres Berathen und Bedenken auf meine Kniee, und betete in tiefer Beſchämung das inbrünſtigſte Gebet des Dankes zu dem Herrn außer mir und über mir, den ich eben nur in und mit mir hatte gelten laſſen wollen, und den ich nun in der Gefahr und in der Hülfe hatte kennen lernen.

Bis dahin hatte ich bei mir und den Meinigen den Gedanken an Gott dadurch in Flüſſigkeit zu erhalten geſucht, daß ich ihn von aller beſtimmten Faſſung abhielt, und immer wieder ins Weite entließ; aber ſeitdem habe ich nicht allein meinem Herzen in der feſten Zuverſicht eines beſtimmten Glaubens gefolgt, ſondern auch meinem Verſtande das Anerkenntniß des ſelbſtſtändigen Gottes, der nicht bloß das Abſolute, ſondern das abſolute Selbſt, das abſolute Du iſt, abzunöthigen gewußt. Nun weiß ich, daß das lebendige Weſen, welches die Welt erſchaffen hat und regiert, für ſich ſelbſt iſt, und meine Haare auf dem Haupt gezählt hat. Nun weiß ich, daß Es Du heißt, und daß ich Es nicht ſelbſt bin, auch nicht Es in der äußerſten Contraction. Gott iſt in jedem Weſen, — denn alles iſt durch Ihn, — aber er iſt nur Er ſelbſt in ſich ſelbſt. Er hat ſich, um in der Form der Zeit zu reden, erſt ſelbſt geſetzt und beſtimmt, er hat ſich erſt vollkömmlich in ſich ſelbſt offen-

bart, ehe er, um in der Form des Raums zu reden, sich außer sich offenbart hat *).

O.

Nun so bist du andere Wege geführt worden, als ich, denn ich habe die Persönlichkeit Gottes erst in Christo Jesu erkannt. Erst nach erlangter Erkenntniß bin ich wieder versucht gewesen, von diesem Wege abzufallen und meinen Führer zu verlassen, um Gott als Eins zu haben. Solche Stunden habe ich zu bestehen gehabt, so oft ich mich der Willkühr meiner Gedanken überließ. Aber Ihm sey's gedankt, Er hat mich immer wieder von neuem angenommen.

Doch ich bleibe bei deinem eigenen Bekenntnisse stehen; denn wenn du an die Persönlichkeit Gottes glaubst, so glaubst du das erste unbegreifliche Wunder! Gott bloß als ein unbestimmtes, unendliches Wesen, als die selbst gestalt- und gränzenlose, aber alles gestaltende, alles begränzende und bestimmende Weltkraft zu denken, ist das erste, roheste, unmittelbarste, das dem denkenden Wesen beikommt, und womit freilich auf einmal, aber nur allzuleicht alle die wunderbaren Eigenschaften, die diesem Wesen beigelegt werden, ganz natürlich erklärt sind. Aber Gott als eine bestimmte Person, als eine besondere, und zugleich allgemeine, allmächtige, allgegenwärtige, allwissende, heilige Person zu denken, Gott als Du anzureden, und zu Ihm zu beten, mit der Gewißheit, daß Er es hört, — das ist das erste Wunder! und es wäre zu wünschen, daß es die Men-

*) Auch die Ewigkeit hat die Dimensionen der Zeit und des Raumes, nur daß sie nicht getrennt, nicht auseinander gerissen sind. Diesen Riß hat die Sünde zur Folge gehabt.

schen damit nicht zu leicht nähmen, damit sie es dann mit den übrigen Wundern leichter hätten. David selbst ruft bei der Betrachtung der Persönlichkeit und Allgegenwart Gottes staunend aus: „Solches Erkenntniß ist mir „zu wunderlich und zu hoch; ich kann's nicht begrei„fen." Aber er setzt auch hinzu: „Ich danke dir dar„über, daß ich wunderbarlich gemacht bin; wunder„barlich sind deine Werke, und das erkennet meine „Seele wohl."

Wenn du nur erst an der Persönlichkeit Gottes recht festhältst, so kommst du auch weiter. Wenn du einmal das höchste Wesen in dieser Bestimmtheit hast kennen lernen, so kann es dir auch nicht mehr so fern liegen, diese Persönlichkeit in einer menschlichen Bestimmtheit geoffenbart zu sehen. Je mehr dir die wunderbare Persönlichkeit Gottes lebendig, und gegenwärtig, und wirklich wird, je mehr sie Gestalt und Bestimmtheit bekommt, desto näher tritt dir das zweite Wunder, die Persönlichkeit Gottes im Sohne und im heiligen Geiste. Aber die Wirklichkeit und Wahrheit dieser dreifachen Persönlichkeit Eines Wesens, das wahrlich nicht eine abstracte Eins ist, diese Gewißheit wirst du freilich erst erhalten und erfahren, wenn du mehr und mehr und immer vernehmlicher ihr Walten in der Schrift und in deinem Herzen vernimmst; und die Majestät und Herrlichkeit des Sohnes Gottes kannst du am lebendigsten kennen, wenn du Ihn erst als Menschen in seiner Niedrigkeit hast kennen lernen.

C.

Die bestimmteren Vorstellungen von Gott, und die Kombinationen, welche du daran knüpfst, können

uns allerdings das Wunder näher bringen; aber je näher es kommt, desto wundervoller wird es. Darum können solche Verstandes-Versuche nur allzuleicht in desto gefährlichere Zweifel verstricken. Ja, wenn ich dem Eindrucke trauen darf, den sie früher, und jetzt wieder auf mich gemacht haben, so schlägt jeder Versuch die Wunder der Fassung für den Verstand zu unterwerfen in sein Gegentheil aus.

O.

Freilich darf nicht von einer eigenmächtigen Unterwerfung, wohl aber von einer Aneignung des Wunders die Rede seyn, welche auf den verschiedensten Seiten möglich ist. Jene Zweifel sind nur dann die Folge solcher vermittelnden Versuche, wenn du meinst, daß dadurch das Uebernatürliche natürlich, das Wunder aufgelöset, das Geheimniß enträthselt werden soll. Darum dürfen wir ja nicht vergessen, daß alle solche Vermittlungen, Erklärungen, Annäherungen erst das Zweite sind; das Erste ist jener Luftsprung, der uns unvermittelt und unversehens auf einen andern Grund und Boden, auf einen höhern Standpunkt versetzt. Der Vermittlung geht der unvermittelte Glaube voraus und voran. Es ist ein gewichtiges, inhaltschweres Wort, wenn Augustinus sagt: „Ich glaube, damit ich erkenne." Ohne Glauben giebt es keine Erkenntniß. Der Glaube führt zum Verständniß. Oft bahnt aber auch der Versuch zu verstehen den Weg zum Glauben.

Zu diesen Versuchen, auf dem Wege des Verstandes dem Glauben sich zu nähern, aber freilich zu den eigenmächtigen, gehören auch die ebenso einfachen als sinnreichen Kombinationen, wodurch Göthe in seiner Ju-

gend nach seinen eigenen Geständnissen mit einem Schlage die Dreieinigkeit, die Schöpfung, den Satan, die Materie, den Menschen, den Sündenfall, und die Erlösung zu erklären wußte *). Weißt du noch, wie entzückt du mir beim ersten Erscheinen jener Lebensbeschreibung in der ersten Begeisterung über jene jugendliche, poetisch-speculative Weltansicht geschrieben hast! Sie hat mich damals auch berührt, und später an die Warnung des Engels Uriel erinnert, die Esdras, der schnelle Schreiber, erhielt. IV, 4.

C.

Deine Vermittlungstheorie beruht auf einem offenbaren Zirkel in der Beweisführung. Der Glaube soll unmittelbar seyn, und doch auch wieder vermittelt werden. Nur durch den Sohn kommen wir zum Vater, nur durch den Vater zum Sohne. Indem du mich von dem Glauben an Gott zum Glauben an den Sohn Gottes fördern willst, gestehst du doch selbst, daß es ohne Voraussetzung dieses Glaubens nicht möglich ist.

O.

Auch die Philosophie pflegt sich jetzt nicht mehr vor solchen Zirkeln zu fürchten. Zirkel deuten auf Wechselwirkung, sie sind dem Denker vermöge seines organischen Lebens nothwendig. Und gewiß bist du längst über den Mechanismus des Gedankens hinweg, der immer vor Zirkeln erschrickt.

C.

Insofern muß freilich jedesmal eine Zirkelbewe-

*) Göthe's Werke XVIII, 218.

gung entstehen, als der Gedanke einerseits die absolute Realität voraussetzt, weil sie ihm objectiv gegeben ist, andrerseits aber sie erst sucht, indem er das Gegebene zum Bewußtseyn zu bringen, das Object ins Subject aufzunehmen hat. Insofern ist es auch kein Widerspruch, wenn gelehrt wird, daß einerseits Gott, der Vater, nur in dem Sohne, und durch den Sohn für uns offenbart werde, andrerseits aber der vermittelnde Glaube an den Sohn den zu vermittelnden Glauben an den Vater wenigstens als einen Glauben an Gott im Allgemeinen, in der Idee schon voraussetze.

C.

So ist uns allerdings zunächst schon in der Idee Gott als ein Allgemeines gegeben, welches wir eben darum Gottheit nennen. Zwar ist viel dagegen geeifert worden, wenn Gott zum Schaden seiner Realität bloß als Idee gefaßt wird, wenn die Gottheit, die Ewigkeit, die Idee als gleichbedeutende Ausdrücke betrachtet werden, und in dieser Allgemeinheit die Persönlichkeit untergeht. So lange aber Gott sich nicht offenbart, so lange ist er wirklich nicht mehr und nicht weniger, als die Idee; er ist, aber als absolute Idee, als höchster Gedanke, dessen Seyn aus der Vollkommenheit des Gedankens erschlossen wird, er ist, aber für uns nicht als er selbst, nicht als Person, sondern als das Seyn überhaupt.

Darum achten wir darauf, wie er sich offenbart, und ob er in irgend einer Offenbarung, und in welcher er als Er selbst, als Person in seinem eigensten Wesen erscheint. In der Natur ist er überall, aber mittelbar, offenbart. Wir erkennen oder ahnden Ihn über-

all in seiner Schöpfung, aber wir finden nie Ihn selbst, sondern eben statt seiner nur seine Wirkungen, hinter welchen Er Selbst verborgen bleibt. Nun fragen wir weiter, ob er sich nicht auch unmittelbar zu erkennen gegeben habe, welches vielen unglaublich scheint; es ist uns zu hoch und zu wunderlich. Auf der andern Seite ist wieder nichts unglaublicher, als daß er sich bloß mittelbar offenbart haben sollte, daß er sich nicht auch persönlich als Er selbst kund gegeben den Kreaturen, die zwar selbst Offenbarungen Gottes sind, aber Gottes in seinen Wirkungen, nicht seiner Person. Da suchen wir nun immer vergeblich nach Gott Selbst, wir finden Ihn in seiner eigenen Welt nirgends unmittelbar als Ihn Selbst, — oder wir finden Ihn in Jesu, von welchem geschrieben steht, daß in Ihm die Fülle der Gottheit gewohnt habe und in Ewigkeit wohne. Finden wir Ihn wirklich in Jesu, so erfahren wir auch, daß uns kein anderer Name Gottes, keine andere Person Gottes gegeben ist, in dem und unter dem wir Gott anbeten sollen. Gott ist zunächst der Name für die allgemeine Idee, Jesus Christus der Name für die uns offenbarte unmittelbare Persönlichkeit Gottes. Jesus Christus ist die unvergängliche Erscheinung, in welcher Gott für uns ist, in welcher er von uns angebetet seyn will. Im Namen und unter dem Namen Jesu soll der durch Ihn erlöste Mensch Gott anbeten. „Und ist in „keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name den „Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden." Ap. G. 4, 12. „Er niedrigte sich selbst; darum hat „ihn Gott auch erhöhet, und hat ihm einen Namen ge„geben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen „Jesu sich beugen sollen alle derer Knee, die im Him-

„mel, und auf Erden, und unter der Erden sind, und „alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der „Herr sey zur Ehre Gottes des Vaters." Phil. 2, 9.

C.

So oft ein Bibelspruch in unser Gedankengewebe eingreift, so oft wird mir immer wieder muthiger und freier ums Herz. Das habe ich heute schon mehrmals erfahren. Sobald wir uns wieder unsern Gedanken überlassen, wird mir's immer wieder dunkler, bänger, ängstlicher, zweifelhafter.

O.

So oft wir uns mit Fleisch und Blut besprechen, — und darin besteht leider zum großen Theil unser Gespräch, — so oft vermissen wir mehr oder weniger das Licht des Evangeliums. Hätten wir's, so würden wir's nicht in unsern Gedanken suchen. Hätten wir diese abgethan, so brauchten wir uns nicht abzumühen, um das Wort Gottes ihnen bequem und zugänglich zu machen. Aber du willst ja nicht alsbald zufahren, wie Paulus.

C.

Am Ende hast du doch Recht, daß du mich immer von dir ab, und auf die Bibel weisest.

O.

Denn es kann Niemand dem Andern Oel geben aus seiner Lampe. Jeder muß es sich selbst holen, und unmittelbar von Jesu. Nur sagen kann einer dem andern, wo das Oel umsonst zu haben ist, daß er's

in Zeiten hole, und es immer wieder von neuem hole. Auch in der Bibel ist es nur insofern zu erholen, als Jesus Christus der Mittelpunkt und das Herz der ganzen heiligen Schrift ist. —

C.

Vom Vater zum Sohne, vom Sohne zum Vater! Und doch sind Vater und Sohn auch darin Eins, daß wir sie beide nicht erkennen. „Wir sehen jetzt durch „einen Spiegel in einem dunkeln Worte." 1 Cor. 13, 12. Denn Gott „wohnet in einem Lichte, da niemand zu „kommen kann." 1 Tim. 6, 16. So schreibt der Apostel, der den Herrn im Geiste zu sehen gewürdigt war, Ap. G. 9, 5, derselbe, der bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies entzückt gewesen war. 2 Cor. 12, 2 fg.

O.

Derselbe schreibt auch: „Nun aber spiegelt sich in „uns allen die Klarheit des Herrn mit aufgedecktem „Angesichte." 2 Cor. 3, 18. Jenes ist uns gesagt, daß wir uns nicht überheben; dieses, daß wir nicht verzagen.

C.

Jesus sagt selbst: „Niemand weiß, wer der Sohn sey, denn nur der Vater." Luc. 10, 22.

O.

Jesus sagt auch: „Ich kenne die Meinen, und „bin bekannt den Meinen." Joh. 10, 14. Wer ihn noch nicht kennt, der gehört noch nicht zu den

Seinen; denn den Seinen ist er bekannt, den Seinen offenbart er sich im Geiste immer von neuem, und er will, daß Alle die Seinen werden. Ach! daß doch keiner dahinten bleibe.

C.

Und doch sagt Er selbst: „Niemand weiß, wer der Sohn sey."

O.

Damit ist viel gesagt, aber nicht das, was du etwa meinest. Niemand weiß es aus sich selbst; das ist das erste. Niemand lernt darin aus, niemand weiß es so vollkommen, als Gott; das ist das zweite, womit zugleich das tiefe Geheimniß in der Offenbarung ausgedrückt ist.

C.

Auch dazu ist es uns gesagt, daß wir duldsam und einfältig werden, daß wir nicht eifern und streiten, nicht in abstracten Dogmen festsetzen sollen, wer der Sohn sey.

O.

Ja, einfältig, einfältig sollen wir werden, und duldsam gegen die, so nicht wissen, wer der Sohn sey, und nicht wissen, was sie an ihm thun. Einfältig! da stimme ich dir bei. Das Wissen blähet auf; auch das Wissen von göttlichen Dingen wird uns oft gefährlich. Selig sind, die da geistlich arm sind. Christum lieb haben ist besser als viel Wissen. Aber um Ihn lieb zu haben, müssen wir Ihn auch annehmen, wie er ist, wie

er sich giebt. Halte nur daran fest, nicht an den Dogmen, sondern an Ihm. Er wird dir sagen, wer der Sohn sey. Diejenigen, die es nicht wissen, sind nicht darüber zu schelten, daß sie das große Geheimniß nicht fassen können, sondern darum, weil sie sich dagegen stemmen, weil sie nicht geistlich arm werden wollen, weil sie das höchste Geheimniß mit denselben Organen fassen wollen, womit sie dieses und jenes auf Erden betasten und befühlen können.

C.

Jeder muß warten, geduldig warten, bis ihm das Licht des Glaubens aufgehet.

D.

Warten, aber nicht verschieben, wie Felix, der Landpfleger. Ihm und vielen ist das Wort zu streng und scharf. Andere dagegen fangen mit dem Verstande an, statt mit dem Herzen; dann wollen sie auch entweder gleich alles auf einmal verstehen, oder nichts annehmen, wodurch sie sich selbst die Erkenntniß erschweren.

An sich ist es nicht so schwer, sich wenigstens zu überzeugen, wofür die Bibel Jesum ausgiebt, wofür er sich selbst giebt, und wer unter den Knechten gemeint sey, die der Herr des Weinbergs zu den Weingärtnern sendet, und unter dem einzigen Sohne, den er zuletzt sendet, den sie tödten, sein Erbe zu erlangen. Wenn wir ihm nur glauben wollten, er sagt es uns deutlich genug, wer der Sohn sey. Er ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben; der ist zum Eckstein geworden! Marc. 12, 1 — 10.

C.

Gleichwohl fragen wir noch heute, wie die zu Nazareth: „Woher kommt diesem solche Weisheit und „Thaten? Ist er nicht eines Zimmermanns Sohn? Heißet nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakob, und Joses, und Simon, und Judas? Und seine „Schwestern sind sie nicht alle bei uns? Woher kommt „ihm denn das alles?" So ärgern wir uns noch heute an ihm, wie seine nächsten Landsleute. Matth. 13, 54—57. Luc. 4, 22.

O.

Der Prophet gilt nicht in seinem Vaterlande, Matth. 13, 57, der Erbe nicht in seinem Eigenthume, er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Marc. 12, 6. 7. Joh. 1, 11. Darum sagt er selbst: Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert, an meiner Abkunft und Niedrigkeit keinen Anstoß nimmt.

C.

Dennoch ist und bleibt die Frage, wer der Sohn sey, eben so schwierig und bedenklich, als wichtig. Wer könnte von sich sagen, daß er nie gewünscht habe, der Meister möchte sich deutlicher und bestimmter und unzweideutig, nicht in Bildern und Gleichnissen, sondern frei heraus über sich selbst erklärt haben. Selbst die ihn erkannt haben, müssen es um anderer willen wünschen. Ja, wir alle möchten ihn auch umringen, wie einst die Juden, da er wandelte im Tempel, in der Halle Salomonis, wir möchten ihn noch einmal, daß er uns Rede stehe, umringen, und fragen: „Wie lange hältst du unsere Seelen

„auf? Bist du Christus, so sage es uns „frei heraus!" Joh. 10, 23. 24. Diese dringende Frage, und diese anliegende Bitte haben die Juden für alle Zeiten und im Namen aller Menschen an jenen räthselhaften Mann gerichtet. Was ist das für ein Mann? fragten sie verwundert mehr als einmal: und Pilatus sagt: Welch ein Mensch? Hätte Jesus deutlicher gesprochen, wozu hätte es gleich in der ersten Zeit so vieler Jahrhunderte, so vieler Streitigkeiten, so vieler Kirchenversammlungen bedurft, um festzusetzen, wer der Sohn sey? Und dauert nicht die Partheiung bis auf den heutigen Tag fort? Ein einziges entscheidendes Wort hätte allen diesen unseligen Verirrungen zuvorkommen können.

O.

Wie sich jene Frage der Juden wiederholt, wie sich die Bitte um bestimmte Offenbarung an jedem Herzen erneuert, so ist auch die Antwort, die Er den Juden gab, für alle Zeiten gegeben. „Jesus antwortete ihnen: „Ich habe es euch gesagt, und ihr „glaubet nicht." Ja, Freund, der Herr mag noch so deutlich reden, es glaubt ihm doch keine Seele, bis ihr die eigenmächtigen Gedanken ausgehen, und der allmächtige Geist Gottes aufgehet. Was Simeon schon beim Anblicke des Kindes Jesu geweissagt hat, das gehet noch jetzt in Erfüllung: „Siehe, dieser wird gesetzt „zu einem Falle und Auferstehen vieler in Israel, und zu „einem Zeichen, dem widersprochen wird." Luc. 2, 34. Aber es ist wahr, Jesus hätte noch deutlicher sich über sich selbst erklären, er hätte seine Gottheit unumwunden offenbaren können, das heißt aber doch nichts anders,

als daß er auch bloß Gott hätte seyn können. Dann wäre er aber nicht der Mensch Jesus, der sich selbst erniedrigte, und Knechtsgestalt annahm, zu dessen Erniedrigung es eben auch gehörte, daß er seine Gottheit bedeckte, und es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu seyn. Er sollte ganz wie ein Mensch befunden werden. Er nennt sich selbst öfter des Menschen Sohn, als den Sohn Gottes.

Dennoch antwortet er auf die Frage: „Bist du „Christus?" überall: „Ich habe es euch gesagt." So antwortet der, der die Wahrheit selbst ist, das Ja und das Amen.

Auf die Frage aber, wie lange wir nicht glauben, wie lange uns seine Reden und Antworten zurückhaltend, verschlossen, umwunden und zweideutig erscheinen, wie lange er unsere Seele aufhalte, antwortet die Apostelgeschichte, wie er vorher gesagt hatte: Bis auf Pfingsten. Im Pfingstfeste werden alle Festtage verklärt und offenbart.

C.

Du willst sagen: Jesus spräche wohl deutlich genug, aber wir wollten oder könnten ihn nicht sogleich von selbst verstehen. So ist es aber nicht. Ja, ich schäme mich nicht, der Wahrhaftigkeit zu Ehren jetzt theilweise zurückzunehmen, was ich früher zugegeben habe. Jesus spricht oft, sehr oft nicht eigentlich, sondern bildlich, er spricht nicht frei heraus, und giebt uns dadurch einen Wink, daß er überhaupt nur bildlich verstanden seyn will. Was das entscheidendste ist, er gesteht dieß selbst, er macht uns selbst darauf aufmerksam. In Gleichnissen spricht er zu denen, die draußen

sind, daß sie im Bilde erkennen, was sie ohne Bild nicht fassen können.

O.

Was ist denn ohne Bild und Gestalt? Daß sie draußen sind, das macht es eben, daß sie nur das Bild sehen: eben darum ist ihnen die Erscheinung der Wahrheit nur ein Bild, ein Gleichniß, das sich nicht selbst, sondern etwas anderes ausspricht. Siehe doch näher nach, was in jenen entscheidenden Stellen Jesus sagt: Matth. 13, 10 — 16. Marc. 4, 10 — 13. Er spricht zu denen, die sehen und hören, und doch nicht glauben; sie sehen ihn selbst, aber eben nur als ein Bild, als eine äußere kreatürliche Erscheinung; sie hören, was er von sich selbst sagt, aber seine Eröffnungen sind ihnen nur Bilder, und Bilder sind ihnen wieder nur Schatten, die ihren Gegenstand außer sich haben, nur der Schein der Wirklichkeit; unter einem Bilde verstehen sie nicht den treuen Ausdruck des Wesens, in welchem dieses selbst, und ohne welches es nicht ist, sondern nur dessen Scheingestalt, ein Quid pro quo. „Denn mit sehen„den Augen sehen sie nicht, und mit hörenden Ohren „hören sie nicht, und verstehen es nicht." Sie halten die wesenhafte Erscheinung Gottes für einen kreatürlichen Schein Gottes, den Abglanz Gottes im Sohne für ein Bild, das Ihn nicht selbst in sich hat und darstellt.

C.

Er hätte sich doch noch deutlicher ausweisen müssen.

O.

Er hat Wunder gethan, aber sie sehen nicht, was sie sehen, er hat Worte des ewigen Lebens gesprochen, aber sie hören nicht, was sie hören.

Merkwürdig ist die Geschichte von dem Blindgebornen, welchen Jesus sehend machte, und die Juden von sich stießen, weil er nicht verläugnete, was an ihm geschehen war. Ihn fragte darnach Jesus: Glaubest du an den Sohn Gottes? Er antwortete: Herr, welcher ist's, auf daß ich an ihn glaube? Jesus sprach: Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist's. Er aber sprach: Herr, ich glaube, und betete ihn an. Und Jesus sprach: Ich bin zum Gericht auf diese Welt kommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden. Joh. 9, 35 — 39.

C.

Es fragt sich nur, wie dieses alles zu verstehen, denn auch zu den Jüngern, die doch nicht mehr draußen standen, redet er nicht frei heraus, weil sie's nicht tragen können. „Solches habe ich zu euch durch Sprich„wort geredet. Es kommt aber die Zeit, daß ich nicht „mehr durch Sprichwort mit euch reden werde, sondern „euch frei heraus verkündigen von meinem Vater." Joh. 16, 25.

O.

Es kommt die Zeit, auch für die Jünger, auf Pfingsten, wo ihnen das Wort lebendig wird. Wir sehen ja, wie sie seit Pfingsten das Wort von dem Sohne Gottes frei heraus verkündigen, das sie vorher bloß im Buche bildlich gekannt hatten. Bis dahin ist auch de-

nen, die das Wort nicht von sich weisen, das Wort eben nur ein Wort, das von seinem Inhalte verschieden ist; bis dahin ist uns alles, was er gesagt, gethan, gelitten, ja Er Selbst nur äußerlich, nur als Bild oder Gleichniß gegeben, das zwar eine Bedeutung haben mag, aber diese nicht selbst ist, bis dahin ist er selbst nur ein Bild, das auf Gott und göttlichen Ursprung deutet, aber nicht das selbst ist, was es darstellt, ein Bild, welches sein Original außer sich hat. Wenn aber der Tag der Pfingsten erfüllet ist, dann bekommt das äußerliche Bild inneres Leben, und wird das selbst, was es bedeutet. Wenn jetzt noch der Sohn Gottes bildlich verstanden wird, so ist es nicht in dem Sinne, daß er nur bildlich, sondern daß er urbildlich und leibhaftig Gott sey. Wie du selbst das Bild deiner selbst bist, so ist Jesus Christus das Bild Gottes, als seiner selbst.

C.

Aber noch ist es hier nicht Pfingsten; noch ist unsere Rücksprache mit dem Fleische und Blute unserer Gedanken nicht abgeschlossen; letztere haben wir viel zu lieb, als daß wir sogleich davon loskommen könnten. Grade jetzt sind wir auf einen Punkt gekommen, wo sich Zweifel an Zweifel drängen, und wo wir einen Zweifel nur verlassen, um den andern aufzunehmen. Ich will dagegen bei meinem ersten Zweifel stehen bleiben, ich komme noch einmal auf denjenigen Punkt zurück, wo du mit dir selbst in Widerspruch geräthst.

O.

Die Verstandes-Zweifel sind jene Schlangenköpfe, die sich nur um so mehr verdoppeln, je mehr sie abgehauen

werden. Darum hilft auch die Beſeitigung einzelner Verſtandes-Zweifel ganz und gar nichts, ſo weit ſie eben nur durch Verſtandesgründe beſeitigt werden. Sie können nach der Reihe durch denſelben Verſtand, der ſie hervorruft, widerlegt werden, und mit dieſer Verneinung iſt doch nichts poſitives gewonnen. Der Verſtand widerſteht dennoch, denn er iſt für ſich allein die Negation ſelbſt, der Zweifel. Sie können alle ſtehen bleiben, und der Glaube bricht doch durch, als die Kraft Gottes, welche jener Neckereien mit einemmale überhoben iſt. Die Zweifel ſtammen alle aus einem Boden, auf dem ſie auch gelten können und mögen, den aber der Menſch bei der erſten Erweckung im Glauben bereits verlaſſen hat, aber freilich noch oft betreten muß. Sie geben überhaupt bloß den Vorwand, und können als das leichte Geſchütz angeſehen werden, welches aus dem Hinterhalte des Herzens immer von neuem hervorbricht, und zum Schweigen gebracht werden kann, ohne gründlich beſiegt zu ſeyn, denn der Feind ſitzt tiefer, ſeine Veſtung iſt das verdorbene Herz. Iſt die Veſtung genommen, ſo ſchweigt das Geſchütz von ſelbſt. Aber laß dich darum nicht abhalten, deinen Angriff zu machen.

C.

Das Gefühl der Sünde, der Ohnmacht und der Entfremdung erzeugt die Sehnſucht nach Erlöſung; dieſe Sehnſucht wird ihrer Erfüllung, der Vergebung der Sünden gewiß durch ein anderes Gefühl, welches ſich dem erſten zugeſellet, nehmlich durch das uns eingeborne Gefühl der Liebe Gottes. Dieſe natürliche Gefühlsentwicklung wollteſt du ſo wenig als das Reſultat derſelben, welches in der Wirklichkeit der Liebe und

Nachsicht Gottes bestehet, vor deinem Richterstuhle gelten lassen. Das zweite Gefühl, welches doch jeder an seinem eigenen Herzen neben dem ersten erfahren kann, hast du heftig bestritten, einmal als mit der täglichen Erfahrung in der Weltoffenbarung, zweitens als mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit unvereinbar, als unvermittelt, ja als das leichtfertige Erzeugniß des selbstsüchtigen Herzens, welches sich auch in seiner Verderbtheit für so wichtig hält, daß es Gott nicht verlassen kann, ob es auch ihn verlassen hat.

Gleichwohl kehrt jetzt mein natürliches Christenthum als ein übernatürliches unter dem Namen des Evangeliums wieder; es ist nach wie vor die Erkenntniß des Heils, das da ist in Vergebung der Sünden durch die herzliche Barmherzigkeit Gottes. Was haben wir durch diesen Umweg gewonnen? Nichts, als daß die einfache Wahrheit von der Vaterliebe Gottes verstellt, und in unnöthige Schwierigkeiten verwickelt, der jeden ansprechende Glaube recht wunderlich und unglaublich geworden ist. Wir haben uns mit undurchdringlichen Wundern umgeben, um das zu erlangen, was von selbst in jedes Menschenherz dringt. Die Bilder, welche bestimmt waren, Gottes Wesen und Verhältniß uns mehr zu veranschaulichen, müssen umgekehrt dazu dienen, das Verständniß zu erschweren und die Wahrheit zu verdunkeln, eben weil die Bilder nicht als Bilder genommen, sondern für die Sache selbst gehalten werden, die sie nur bezeichnen sollen.

Wenn jene einfache, natürliche Wahrheit für die Geistesarmen ist, und den Einfältigen zugänglich wird, so ist diese poetische Auffassung für die stolzen Seelen, welchen die gemeine Speise nicht genügt, und nach Wun-

dern gelüstet, damit sie etwas besonderes haben, ihren größeren Fähigkeiten Entwicklung und Befriedigung zu verschaffen.

Nun ist freilich der Vaterliebe eine Sohnesliebe zur Seite getreten; der Erlösung von der Sünde, der Versöhnung mit Gott geht eine blutige Genugthuung durch den Sohn voraus. Aber nicht genug, daß der Sündenvergebung die Passion mit dem Kreuze vorausgeht, so folgt ihr auch wieder eine Heiligung durch den Geist Gottes, womit wir auf einmal aus der absoluten Einheit Gottes in eine Dreieinigkeit, und wieder aus der Trinität in einen Tritheismus versetzt werden, der uns um so gefährlicher beschleicht, je gewisser wir die Einheit der in drei Artikel zertheilten Gottheit festzuhalten meinen. Wirklich ist der Unterschied zwischen Trinität und Tritheismus nur im Gedanken. Und wozu bedarf es aller dieser Anschauungsformen, dieser Opfer und Umstände? Da lob' ich mir den Vater des verlorenen Sohnes. Dieser kommt zurück, aber er steht noch von fern; kaum sieht ihn der Vater, da jammert's ihn auch, er läuft ihm entgegen, fällt ihm um den Hals, küsset ihn; er hört kaum das Bekenntniß der Reue, und die Abbitte; so eilt er, ihn neu zu kleiden, und dem Verlorenen ein Gastmal auszurichten.

Aber das ist euch zu schlicht; ihr verlangt nach einem künstlichen Systeme, und doch nennt ihr dieß wieder ein Gemeingut der Kirche, eine Kinderspeise. Die ganze Geschichte der christlichen Philosophie und Theologie beweiset, daß dieses Wort vom Kreuze, welches wegen seiner Einfachheit eine Thorheit genannt wird, der höchste und tiefste Vorwurf ist, an welchem sich der dialectische und speculative Geist der Menschen recht in

seinem Stolze bewähret hat. Das Evangelium, welches den Armen, den Geistesarmen, den Einfältigen bestimmt war, ist ein willkommener Gegenstand der stolzen Speculation geworden.

9.

Wenn einzelne Christen durch vermessene Grübeleien, und durch stolze Eigenmacht sich versündigt haben, so fällt dieser Vorwurf nicht dem Evangelium zur Last, welches oft genug an dem Beispiele des Meisters zur Demuth, zur Einfalt, zum practischen Lebenswege, der aus dem Glauben kommt, anermahnet. Aber deine Zweifel werden dringender, schärfer, vielseitiger, und sie werden noch mehr zunehmen, noch erfinderischer werden, je mehr das Wort Gottes objectiv herantritt. Prüfe sie näher, sie treffen nicht die Lehre Christi, vielmehr weichen sie ihr aus.

Glaublich nennst du, was deinem subjectiven Gefühle schmeichelt, unglaublich, was du nicht selbst gemacht und erfunden hast, einfach, was bei der todten abstracten Eins stehen bleibt, absolut, was abstract ist, natürlich, was ohne Vermittlung, ohne objectiven Zusammenhang, in eitler Verblendung und Selbsttäuschung der Mensch sich einbildet, verwickelt, was deine fünf Sinne überbietet, umständlich, was nach der Zeit nothwendig in unterschiedene Momente auseinander fällt, und in jedem Herzen in eine stetige Reihe bestimmter Erfahrungen sich zerlegt. Was du Wahrheit ohne Bild nennest, das hat den Namen, daß es lebet und ist todt, es ist weniger als ein Schatten, denn auch der Schatten ist von seinem gleichenen

Bilde unzertrennlich: wie vielmehr die Wahrheit von ihrem eigenen Bilde?

Nicht das ist Kinderkost, was keine Nahrung giebt, sondern was wie die lautere Milch in alle Adern und Säfte dringt. Des Stolzes zeihest du die Lehre, weil sie unerschöpflich und unergründlich ist, und doch ist sie eben sowohl allen zugänglich; stolz ist die Lehre, welche statt Buße Tugend, statt des Kreuzes Selbstgerechtigkeit, statt des Sündenfalls von Unschuld und Menschenadel predigt. —

Der König David spricht: „Ich bin geringe und „verachtet; ich vergesse aber nicht deines Befehls." Verachtung und Geringschätzung bringt der Glaube vor der Welt, aber nicht Ruhm dem Stolze. Und wenn das Wort Gottes seine Schwierigkeiten hat, so dringt es dennoch in das einfältigste Herz. „Wenn dein Wort, „o Herr, offenbar wird, so erfreuet es und macht klug „die Einfältigen." Es ist geheim, und doch offenbaret, es ist offenbaret, und bleibet doch ein Geheimniß. Der Apostel sagt: „Kündlich groß ist das Geheimniß „der Gottseligkeit: Gott ist geoffenbaret im Fleische." 1 Tim. 3, 16.

Allerdings ist es aber ein Wunder, daß das alte Kindermährchen von dem Allmächtigen, der so machtlos geworden, daß er sich selbst nicht helfen konnte, von dem Könige der Ehren, welcher der Allerverachtetste und Unwertheste geworden, von dem Schöpfer Himmels und der Erde in der Krippe und am Kreuze, daß dieses Kindermährchen das einfältigste und reichste zugleich ist, ja so alt es auch sey, doch immer wieder jung und neu wird. „Erst ist's für Kinder zu gering, und dann ge„glaubt ein Mann sich dran, und stirbt wohl, eh' er's

„glauben kann." Dennoch ist seine Bedeutung nicht darin erschöpft, daß es uns in die mystischen Tiefen und zu den speculativen Höhen der Erkenntniß geleitet, sondern das ist sein Wesen, daß es unser Herz umwandelt, und die ganze Kreatur erneuert. —

C.

Aber neben diesem Evangelium bleibt immer und mit demselben Resultate jenes natürliche Gefühl stehen, welches sich ohne weiteres der Barmherzigkeit Gottes getröstet und versichert.

D.

Daß es nicht ohne Wahrheit seyn kann, ergiebt sich freilich an seinem Inhalte. Insofern ist es eben sowohl die Vorahndung des Evangeliums, ein lallender Trost für das schreiende Bedürfniß, als der letzte Rest des Glaubens, in dem wir geboren sind, und von dem wir immer etwas behalten. Aber in beiden Beziehungen ist es an und für sich ohne Halt und Grund, unvermittelt, unverbürgt; es ist das Trockne, das er wiederum wasserreich machte, und in dürren Herzen Wasserquellen eröffnete. Ps. 107, 35. Natürlich nennst du jene getroste Zuversicht, aber ist sie dieß auch wirklich? Furcht ist der Natur gemäß, Furcht vor Gott. Das kann jeder erfahren, der sich mit Ernst prüft. Aber die Furcht ist unbehaglich, darum suchen wir sie los zu werden, und so verfallen wir in einen schmeichlerischen Selbstbetrug, der unsere Sünden beschönigt; nun entsteht jene geschminkte Natur, die sich aus dem Evangelium einzelne Allgemeinheiten, die uns behaglich sind, aneignet, um auf die bequemste Weise zur Ruhe

zu kommen. Aber nenne nur immer dein Gefühl natürlich; denn es ist allerdings natürlich, der natürlichen Furcht und der natürlichen Angst auf irgend eine Weise sich zu entziehen. —

Nun findest du aber darin einen Widerspruch, wenn ich jenes subjective Gefühl, welches sich nur allzuleicht mit dem ersten Scheine abfindet, und für sich auch nicht weiter kommen kann, in seine Schranken weise, in seiner Blöße zeige, und dennoch unter einem andern Namen dieselbe Lehre von der Liebe wieder einführe. Aber ist es nicht ein Unterschied, daß jene Empfindung subjectiv aus uns, diese Botschaft objectiv von Gott kommt, jene auf eigener Machtvollkommenheit, diese auf der höchsten Autorität beruht. Was dort gefordert wird, als müßt' es so seyn, das ist hier thatsächlich gegeben aus Gnaden. Ja, es ist eine andere Liebe Gottes, welche das Evangelium prediat, eine andere, die sich der natürliche Mensch einbildet, wie die evangelische Liebe der Menschen eine ganz andere ist, als die natürliche. Ach, ich kenne jenes Gefühl auch; ich habe auch darin gelebt, ich habe mir's oft recht gründlich zu entwickeln gesucht, aber bedenklich ist es mir immer gewesen, und doch muß sich der Mensch so lange daran halten, bis er eine bessere Stütze findet.

C.

Wenn du den Trost kennest, mit welchem eine gütige Natur den Menschen über manche Leiden und Sorgen erhebt, so kannst du ihn nicht so schnöde und undankbar wegwerfen, denn wenn du ihn kennst, so hat er gewiß auch dich mehr als einmal in der Noth beruhigt. Im Gegenfalle kennst du ihn nicht.

O.

Die Wahrheit, die er vorstellt, habe ich schon anerkannt, aber hier gilt es zu warnen, daß er uns nicht bethöre. Freilich verfährt er säubertlicher als der evangelische Trost, und ist uns eben darum so behaglich, denn er lullt uns in einen Scheinfrieden, er schläfert uns ein, und verdeckt die Schäden, — daß sie unter sich fressen. Jener Tröster hingegen ist zugleich ein Wecker, er straft erst, ehe er tröstet, aber er tröstet auch um so gründlicher. Er hält uns die Sünde vor, und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und das Gericht über die Welt, welche die Gnade verschmäht. Die Sünde der Menschen besteht aber nach ihrer eigensten Wurzel darin, daß sie nicht glauben an ihren Heiland. So lehret dieser selbst. Joh. 16, 8 — 10. Mit diesem Unglauben ist der Glaube an sich selbst unzertrennlich verbunden. Dieser natürliche Glaube, diese falsche Zuversicht muß erst gebrochen seyn, ehe das Evangelium Eingang findet. Dieser natürliche Glaube des Menschen an sich selbst ist der positive, wesentliche Inhalt des Unglaubens an Christum, so wie im Gegentheile zu dem Glauben an den Heiland negativ erfordert wird, daß wir den Glauben an uns selbst aufgeben. —

C.

Es giebt viele Menschen, die nicht an sich glauben, und doch nicht den Heiland kennen und anerkennen.

O.

Es giebt wohl Menschen, die darum, weil sie in sich selbst die Bedingung ihrer selbst nicht finden, über-

zeugt resigniren, aber grade diese bethört der Glaube an sich selbst am allermeisten, weil sie mit dem Verluste desselben alles verloren glauben, alles aufgeben. Siehe, wie diese menschliche Bescheidenheit, diese natürliche Demuth den allerumbändigsten Stolz verräth.

Laß uns aber den Unterschied zwischen dem natürlichen und evangelischen Glauben weiter verfolgen. Du hast ihn selbst treffend bezeichnet, wenn du sagst: der Vater-Liebe ist eine Sohnes-Liebe zur Seite getreten. Hören wir nicht täglich ohne Glauben an den Sohn die Liebe des Vaters und den Vater der Liebe preisen! Hiernach ist Gott eben sowohl die Liebe, als der Vater der Liebe, eben sowohl Gott, als der Vater Gottes. Ist nun Gott der Vater der Liebe, so ist diese, als das Kind Gottes, ein wirkliches, persönliches Wesen; ist aber Gott zugleich selbst die Liebe, so ist dieses Wesen von Ewigkeit und unerschaffen seine eigene Offenbarung. Oder was meinet ihr sonst, wenn ihr Gott die Liebe und den Vater der Liebe nennet?

C.

Man versteht es nicht so eigentlich, sondern bildlich, als Versinnlichung einer allgemeinen Idee.

C.

Die nichts als Dunst und Nebel ist, wenn sie nicht eigentlich zu verstehen, nicht wirklich, wesenhaft und persönlich ist. Sage lieber, man versteht eigentlich nichts unter den Worten, eben weil sie nicht eigentlich verstanden werden.

Wenn ferner das natürliche Gefühl den Wunsch selig zu werden leichtsinnig in Hoffnung und Zuversicht

verkehrt, und die natürliche Furcht vor Gott sich gefliſſentlich verbirgt, ſtatt ſich darüber aufrichtig zu prüfen, ſo iſt das Evangelium verbürgt durch die Sendung des Sohnes; das Evangelium iſt es, wodurch jene Widerſprüche, in welche Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit mit ſeiner Liebe und Barmherzigkeit kommt, mittelſt der Genugthuung ausgeglichen werden. Aber wir dürfen nicht vergeſſen, daß Gott, dem genug gethan wird, in ſeinem Sohne derſelbe iſt, der genug thut, daß er mithin ſich ſelbſt genug thut; wir dürfen nicht vergeſſen, daß andrerſeits Jeſus als Menſch gelitten hat, auf daß es die Menſchen ſich aneignen, und darauf ſelig werden können.

Aber jenes Gefühl ſieht freilich die Verſöhnung mit Gott ſo leicht an, daß es keiner Vermittlung und keines Mittlers, keines Blutes und keiner Genugthuung bedarf, ſondern wir kommen ohne Weiteres zu Gott. O wache auf, Freund, der du ſchläfſt! Jenes Gefühl beruhigt nur diejenigen, welche im Sündenſchlafe liegen. Wer die Abſcheulichkeit ſeiner Sünde recht gründlich erkannt hat, wer dagegen Gott in ſeiner Heiligkeit, in ſeiner ſtrengen Gerechtigkeit, in ſeiner Allwiſſenheit betrachtet, den kann keine ſogenannte natürliche Zuverſicht beruhigen; wer keinen Gefallen an ſich ſelbſt hat, der kann auch nicht glauben, daß ihn Gott dennoch mit Liebe auf den Händen trage, es müßte ihm denn auf eine untrügliche Weiſe offenbart ſeyn. Wenn jenes Gefühl Troſt gewährte und zur Beſſerung ausreichte, wozu wäre Chriſtus erſchienen?

Ja, Freund, hätteſt du die Sünde nicht bloß theoretiſch eingeſehen, hätteſt du ſie practiſch beherzigt,

so würdest du dich nicht selbst mit natürlichen Gefühlen einschläfern, deren Selbstbetrug du selbst eingesehn hast.

Von der rechten Sündenerkenntniß hängt auch die rechte Erkenntniß der Erlösung ab. Die Erlösung, welche uns in der Schrift offenbart wird, bestehet nicht bloß in der Lossprechung von der künftigen Strafe, sondern in der Befreiung aus der diesseitigen Knechtschaft, in der Errettung aus der Herrschaft und Macht der Sünde, wie Paulus sagt: „Die Sünde wird nicht „herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter „dem Gesetze seyd, sondern unter der Gnade." Röm. 6, 14. Wie der Tod seinen Stachel, so verliert die Hölle ihren Sieg, 1 Cor. 15, 55, die Sünde ihren Reiz an dem, der im Glauben steht, so lange er in diesem Glauben bestehet, und zum Kreuze aufsieht. Darum heißt auch das Evangelium des Gesetzes Ende, weil diejenigen Christen, die es ganz allein in sich gewähren lassen und weiter nichts haben wollen, alles ohne Gesetz, ohne Kampf und mit Freuden thun.

C.

Bist du etwa selbst ein solcher begünstigter Christ, der des Gesetzes entbehren kann?

O.

Nein, leider nicht! Mich muß es noch oft mahnen und schrecken, weil ich dagegen strebe. Röm. 7, 23. Aber andere haben's erfahren; und im Allgemeinen ist es auch mir klar, daß, wenn und wo der Glaube an den Gekreuzigten lebendig ist, der Dienst des Gesetzes aufhört, und das Gesetz selbst keinen Zweck mehr hat,

so wie es auch nur zu oft seines Zweckes verfehlt, wo es ohne das Evangelium helfen soll.

Es ist sehr wichtig, daß du dieses Wesen der Erlösung in seiner Verbindung mit der Heiligung recht festhältst, daß du es dir in und mit den blutigen Wunden des Erlösers aneignest.

C.

Ich kann mir eine Satisfactionstheorie ausdenken, oder vielmehr, ich kann mir bei einer Satisfactionstheorie etwas denken, und dieß und das ausmalen, ohne daß ich darum auf deine Weise die Realität der Passion und deren unmittelbare Wirkung im Glauben zu umfassen im Stande wäre.

D.

Dieses lose, willkührliche Denken, welches aller Nothwendigkeit, aller Objectivität, aller innern Beglaubigung ermangelt, dieses subjective Hin- und Herdenken, welches gleichwohl das Subject selbst leer läßt, dieses ist es eben, wodurch du dich selbst der objectiven Wahrheit verschließest. In dieser zuchtlosen, einbilderischen Eigenmacht suchen die Menschen ihr Heil, mithin auf demselben Wege, auf dem sie gefallen sind.

C.

Ich bitte dich, Freund, ich frage dich auf dein Gewissen: Kannst du denn wirklich an dieser Wundentheorie festhalten? Grade diese Wunden werden mir immer von neuem zum Aergernisse. Zu einem geistlichen Spiele sind sie mir zu ernsthaft, für den Ernst zu bildlich. Die Passionsgeschichte ist rührend, man

muß aber nicht zu lange und im Einzelnen dabei verweilen.

O.

Damit wir ja nicht zu sehr gerührt werden. Dem natürlichen Menschen sind freilich die Wunden des Sohnes Gottes zuwider, durch die er soll heil werden, und doch schlägt er ihm täglich neue. Ja, wenn Ihn unsere Sünden nicht verwundeten, nicht betrübten, so wär' es aus mit uns; so sie Ihn aber verwunden, so haben wir in Seinen Wunden die gewisse Zuversicht, daß wir Ihm am Herzen liegen, und in Seinem Lammes-Blute rein werden von allen Sünden. Der Glaube an dieses heilige Blut macht sündenrein und selig.

Es ist nicht zu übersehen, daß auf der einen Seite die Leiden des Menschensohnes das Maaß unserer Sünde übervoll machen, und zur Strafe überreif; sie halten uns wie in einem Spiegel unsere eigene Schuld nach ihrer ganzen Größe vor, denn was er für die Menschen gelitten, das hat er auch von ihnen erlitten. Aber indem das Maaß überfließt, so wird es auch leer, indem unsere Bosheit und Feindschaft auf die Spitze getrieben sich selbst überbietet, und — dann erkannt, und eben hieran erkannt, ist sie auch in dem Blute, das sie selbst vergossen hat, getilgt und gebüßt. Wie nun alle Menschen Jesum, den Menschensohn, gekreuzigt haben, so haben sie auch alle, wenn sie's nur bekennen, in Ihm und mit Ihm, dem Menschensohne, gebüßet und genug gethan. Wer sich von diesem heiligen, theuern Blute rein weiß, der betrügt sich selbst darum, daß er nicht in dem Blute rein werden kann. Die Sünde, die den Herrn selbst schlägt, sollte den

Frevler eben im Uebermaaße seiner Schuld zum Heile zurückführen, denn nun ist seine Sünde zu groß, als daß er sie sich länger verhehlen könnte; nun er verloren ist, wird er gerettet.

C.

Nun diese Vorstellung wirst du doch wohl selbst bildlich verstehen, wenn wir uns vorstellen oder einbilden, Christum selbst mit gekreuzigt zu haben, und ihn täglich noch zu kreuzigen.

O.

Auch Pilatus hat ihn nicht selbst gekreuzigt. „Er „nahm Wasser, und wusch die Hände vor dem Volke, „und sprach: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses „Gerechten; seht ihr zu." Matth. 27, 24.

So ist es auch mit uns. Unmittelbar und mit den Händen haben wir Ihm kein Leides zugefügt, aber darum ist es nicht bildlich, sondern eine bitter-ernste Thatsache, daß ihn unsere Sünden an das Kreuz geschlagen haben, und daß wir ihn mit unsern Sünden noch jetzo schmähen, verspotten, verwunden, betrüben. Ist es mit unserer Sünde kein eitles Bilderspiel, so sind auch ihre schrecklichen Folgen nicht bildlich, sondern wirklich. Du kannst sie damit nicht beschwören, daß du sie für Bilder erklärst. Wenn unser Heiland die Sünde der Welt nur bildlich getragen hätte, so wäre uns auch damit nur bildlich, nicht wirklich geholfen. Bisher habe ich mehrmals behauptet, daß die gründliche Erkenntniß der Sünde — Selbsterkenntniß ist Sündenerkenntniß — als die Basis der geoffenbarten Wahrheit, der Anfang ist, ohne den wir nicht weiter kommen, jetzt

muß ich aber hinzusetzen, daß der Anfang erst im Ausgange sich vollendet. So gewiß es ist, daß nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß zur Himmelfahrt der Gotteserkenntniß führt, so gewiß es ist, daß wir die Sünde zunächst in uns selbst, als in ihr selbst, und in der Welt, als in ihren Folgen, das heißt in dem Elende dieser Welt, erkennen lernen, so unläugbar ist es doch andrerseits, daß wir erst am Ende den Anfang ganz haben. Erst unterm Kreuze erfahren wir das Uebermaaß der Sünde, erst in der Erlösung erkennen wir ganz gründlich das, wovon wir erlöset werden. Bis dahin erneuert sich bei aller Selbstprüfung immer wieder der Zweifel, ob es etwa doch nicht so schlimm sey.

Was wir alles unterm Kreuze lernen, das denkt keine Menschenseele aus. Einerseits ist das Gericht der Menschen über ihren Heiland das Uebermaaß der Sünde; andrerseits ist es aber gerecht, denn was ist gerechter, als daß der Mensch, der die Sünden aller Menschen, auch die Sünden seiner ungerechten Richter und Peiniger trug, gerichtet, zu Grunde gerichtet wurde? Hiermit haben sich aber die Menschen selbst ihr Urtheil gesprochen, und sich selbst gerichtet, denn hiermit haben sie ausgesprochen, was sie selbst mit ihren Sünden, die sie in ihm gekreuzigt, verdient haben. Aber sie wußten nicht, was sie thaten.

Auch in den einzelnen Schmähungen, die ihm widerfuhren, liegen tiefe Wahrheiten, nur daß sie die Schmäher und Spötter selbst nicht erkannten. Die Pharisäer wußten freilich nicht, was sie sagten, und wie sie ihre eigene Selbstgerechtigkeit richteten, als sie des Menschensohnes spotteten „unter dem Kreuze und

ſprachen: „Anderen hat er geholfen, und kann ihm „ſelber nicht helfen.“ Matth. 27, 42. So muß auch der Hohepriester wider Willen die Wahrheit bekennen, die er nicht verſtehen will, wenn er ſpricht: „Es iſt uns „beſſer, daß ein Menſch ſterbe für's Volk, denn daß „das ganze Volk verderbe.“ Joh. 11, 50.

C.

Viele würden hier noch fragen: Aber warum müßte das ſo ſeyn? warum bedurfte es des Blutes, uns zu verſöhnen? Iſt der liebende Vater der Menſchen ſo blutgierig, daß er nicht eher genug hat, bis der eigene Sohn ſeinen letzten Blutstropfen verſpritzt hat? Hatte der Allmächtige, dem alles möglich iſt, dem alles nur einen Wink koſtet, nicht andere — wohlfeilere Mittel, als das Blut ſeines Sohnes, um uns rein zu waſchen von unſerer Sünde? Oder ziemt es nicht vielmehr der Allmacht, ohne alle Mittel, unmittelbar ihren Zweck zu erreichen?

O.

Wenn du in der Rache Gottes menſchliche Leidenſchaft findeſt, ſo iſt dieß kein bibliſcher, ſondern ein ſündlicher Anthropomorphismus.

C.

Wenn ich die Bibel nehmen ſoll, wie ſie iſt, ſo muß ich auch an den Zorn Gottes glauben. Das Alte Teſtament, ja auch das Neue ſchildert uns Gott als ein eifriges, leidenſchaftliches Weſen.

D.

Und davon geht kein Jota ab! Allerdings ist dieser Zorn Gottes in der Schrift wie überall in der Natur auf das unzweideutigste offenbaret; aber es ist kein menschlicher Zorn. Ueberhaupt ist die Leidenschaft an sich keine Schwäche, keine Sünde, sondern allein die menschliche, natürliche Leidenschaft. Die Leidenschaft des Sünders besteht darin, daß er das Böse in sich leidet und walten läßt, daß er unthätig zum Guten der Uebermacht des Bösen unterliegt. Dagegen magst du die rechte Leidenschaft der erlösten Menschheit nur immer in dir leiden, die Passion zu dem Herrn, das zugeben und leiden, wenn Gott in uns thätig ist. Was aber Gott betrifft, so zeuget die Schrift, wie wir schon gesehn haben, nicht allein von der Thätigkeit Gottes, sondern auch von seiner Leidenschaft, das heißt seine Empfänglichkeit und Zugänglichkeit, das Leiden Gottes, das unsere Leiden mitleidet, und davon nie unberühret bleibt.

C.

In der Genugthuung erscheint aber nicht die Leidenschaft Gottes, welche das Leiden mitträgt, sondern neues Leiden fordert.

D.

Darum ist Gott gerecht. Aber du vergißt über den, dem genug gethan wurde, und genug gethan werden mußte, den Herrn der genug that. Der das Leiden fordert, um der Gerechtigkeit willen, der trägt es auch, um der Liebe willen. Denn getragen muß es seyn; wir aber können's nicht tragen. Siehe dich in

der allgemeinen Religionsgeschichte aller Völker um, du wirst überall, wenn auch dunkel und verstellt und verfehlt, das Gefühl der Nothwendigkeit der Buße und der Sühne durch Opfer und Leiden wieder finden.

Das ahnden in verzerrter Gestalt auch die Heiden, die Menschen opfern: gleichwohl erkennt es der Geist des Menschen nicht aus sich, nicht aus dem Bewußtseyn der innern Nothwendigkeit, sondern aus Gottes That, die Nothwendigkeit aus der Wirklichkeit, durch Gottes Geist. —

C.

Freilich! aus sich kann es der Mensch nicht erkennen, denn unser Verstand, unser gefallener Verstand sagt uns, daß kein Andrer für uns leiden, für uns sterben kann.

O.

Auf der andern Seite spricht sich aber die Nothwendigkeit, daß ein Anderer für uns leide, in den gemeinsten Redensarten aus. Wie oft hören wir in der Noth des Lebens den Ausruf: Ach, wenn ich doch für dich leiden, wenn ich's doch für dich tragen, für dich sterben könnte! Damit ist einmal ausgedrückt, daß es kein Mensch für den Andern, noch weniger für alle kann, aber auch zweitens dunkel angedeutet, daß Ein Wesen Sünde und Elend und Tod für alle tragen mußte, wenn sie sollten erlöset werden. Nach diesen Winken magst du nun selber weiter nachdenken über deine Frage: Warum mußte das so seyn?

Aber nun kommt die zweite Frage: warum nun Gott grade eines so entlegenen, so

unerfreulichen Mittels sich bedient habe, wozu es überhaupt bei Ihm eines Mittels bedürfe, da er vermöge seiner Allmacht seinen Willen unmittelbar erreichen könne? Diese Frage ist freilich nicht anthropomorphistisch, sie ist vielmehr in dem abstracten, isolirten Begriffe der Allmacht so befangen, daß sie sich selbst nicht versteht. In diesem abstracten Sinne ist es auch nur bildlich zu verstehen, wenn David sagt: „So „er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so stehet's da." Ps. 33, 9. Denn wozu bedarf es erst des Wortes, oder des Gebots? Wollen und Seyn, Denken und Schaffen ist in Ihm Eins. Auf solche Fragen wüßte ich in der That zunächst nichts zu antworten, als daß ich auf ihre Ansicht eingehe, und in ihrem Sinne weiter frage:

Warum denn Gott überhaupt Mittel zu seinen Zwecken gebrauche, da er doch alles unmittelbar kann, warum es wohl überhaupt Mittel geben mag? Warum er zum Beispiel, um uns leiblich rein zu waschen, sich des Wassers bediene? da es doch seiner Allmacht ziemen würde, ohne diesen Mittelweg auch von allem leiblichen Schmutze uns zu reinigen.

C.

„Hier stehen wir schon wieder an den Gränzen „unseres Witzes, wo den Menschen der Sinn über„schnappt." An diesen Gränzen bewegt sich die Dogmatik sehr häufig.

O.

Wo sie sich etwa verirrt hat, da will ich sie nicht vertheidigen. Deine Vorwürfe können theilweise die Dogmatik treffen, aber das Evangelium berühren sie

nicht. Es enthüllt uns ſo viel, als uns frommt. Erinnere dich, daß ich dich zunächſt auf die Bibel, nicht auf die Dogmatik gewieſen habe. Ich habe nichts dagegen, wenn du den ganzen ſpeculativen Gehalt, welcher in den Lehren des Evangeliums liegt, für jetzt auf der Seite liegen läſſeſt, denn es hilft doch alles nichts, und keine Erkenntniß kann dich fördern, bis du an deinem Herzen erfährſt, daß du nur durch den Sohn zum Vater, nur durch den Vater zum Sohne, nur durch den heiligen Geiſt zur dreieinigen Gottheit kommen kannſt. „Derſelbige Geiſt giebt Zeugniß unſerm Geiſte, daß wir „Gottes Kinder ſind." Röm. 8, 16.

Trachte nur erſt im Gebete, daß deine Seele leer werde, denn Gott läßt ſie nicht leer. Nur darum habe ich dich auf die Bibel gewieſen, weil ſie überall auf den Sohn weiſet; auf den Sohn wirſt du gewieſen, weil er auf den Vater weiſet, weil in ihm die Herrlichkeit Gottes ſich offenbart hat.

Noch einmal rufe ich dir zu: Nimm und lies. Lies nichts, als die Bibel. Nimm die Bibel nicht bloß in die Hand, nicht bloß in das Gedächtniß, nicht bloß zum Verſtande, ſondern nimm zu Herzen ihre Lehre, wie Salomo ſagt. Spr. 22, 17. Neige deine ſtolzen Ohren, und höre das Wort. Nimm nicht bloß, ſondern nimm an die Weisheit, denn ſie iſt beſſer, als Gold, und edler, denn Silber. Spr. 16, 16. Nimm an die Lehre, wie einen großen Schatz Silbers, und behalte ſie, wie einen großen Haufen Goldes. Sir. 51, 36. Von einem großen Schatze Silbers, von einem großen Haufen Goldes wirft man nichts weg; ſo wirf denn auch nichts weg von dem großen Bibelſchatze, der dir als ein Gnadengeſchenk angeboten wird. Nimm das Ganze

nicht stückweise, sondern ganz. Nimm das Gold und Silber, und bewahr' es, und lass' es wuchern, daß es Zinsen bringe, und Früchte guter Art, auf daß du mit dem anvertrauten Schatze besser bestehest, als jener faule und ungetreue Knecht. Matth. 25, 26.

So jemand davon thut von den Worten des Buches dieser Weissagung, so wird Gott abthun sein Theil vom Buche des Lebens, und von der heiligen Stadt. Off. 22, 19.

Nehmet und leset, leset das Buch, so predigt Baruch, der Sohn Nerja, der Schreiber des Propheten Jeremias, des Schreibers Gottes, leset das Buch, denn es ist darum zu euch gesandt, daß ihr's lesen sollt in dem Hause des Herrn an den Feiertagen und Jahreszeiten! Bar. 1, 14. O, daß es doch immer Sabbath wäre! Selig sind, die Christi Wort hören und bewahren. Luc. 11, 28. Off. 1, 3. Nehmet, esset, und trinket daraus; der Leib ist für euch gebrochen, der Kelch ist das Testament im Blute Christi Jesu. 1 Cor. 11, 24. 25.

So oft du nun, mein theurer Freund, die Bibel aufschlägst, so bete jedesmal mit Samuel: „Rede, „Herr, denn dein Knecht hört." 1 Sam. 3, 10. Das Reden Gottes ist nicht genug, du mußt auch hören, bewahren, thun.

III.

Wenn auf einmal eine große, weite Landschaft vor unsern Augen sich enthüllt und ausbreitet, so kann es nicht fehlen, daß die einzelnen Punkte derselben erst

nach und nach zur Anschauung kommen, und mehr und mehr hervortreten; aber eher wird auch das Ganze nicht recht erkannt, bis das Einzelne sich völlig erschlossen hat. Ist nun das Ganze organischen, lebendigen, geistigen Inhalts, so ist hiermit um so mehr der unzertrennliche Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und Ganzen ausgesprochen, denn hier wird sich in jedem einzelnen Momente, wenn es sich wirklich eröffnet, die Fülle des Ganzen entfalten, und von jedem Punkte Licht über das Ganze sich verbreiten.

Dieser Erfahrung, die uns im Leben so oft überrascht, scheinen beide Freunde unwillkührlich gefolgt zu seyn, indem sie in den folgenden Tagen, gleich als wenn sie von einer Total-Uebersicht in vollzähliger Gliederreihe gänzlich abstrahirt hätten, bei einzelnen Punkten des Glaubens ausschließlich verweilten, ohne sich um den äußern Zusammenhang im Systeme viel zu bekümmern.

So oft sich aber das Gespräch an einem folgenden Tage erneuerte, so oft eröffnete es sich mit einem Bedenken, das aus dem letzten Zwiegespräche in das stille Selbstgespräch übergegangen war, und aus diesem mit verstärkter Gewalt und Zähigkeit in die Gemeinschaft der Unterredung wieder ausströmte.

Aber wir können für jetzt von dem Einzelnen nur Einzelnes mittheilen.

C.

Jesu Leiden und Sterben ist dir Alles; wenigstens scheinst du darauf ein größeres Gewicht zu legen, als auf sein heiliges Leben.

O.

Das sey ferne von mir! Wie könnt' ich das heilige Ganze vereinzelnen, Einzelnes gegen Einzelnes zurücksetzen wollen? Weihnachten gegen den Charfreitag und Ostern, oder Ostern gegen Pfingsten? Aber ist nicht auch Jesu ganzes Leben auf Erden ein fortwährendes Leiden um unsertwillen? und wiederum in jedem Momente desselben die Frucht des Ganzen? in seinem Tode Auferstehung und neues Leben?

C.

Insofern aber das Ganze aus einzelnen Momenten besteht, insofern diese einzelnen Momente auch einzeln für sich betrachtet werden können und müssen, insofern wird doch immer an dem Heilande das Leiden mehr als das Thun, das Sterben mehr als das Leben herausgehoben und gepriesen.

O.

Höre doch, was Er selbst darüber sagt. Nachdem er durch Lehre und Leben, durch Wohlthaten und Wunder und auf alle Weise die Menschen zu sich gerufen, die Mühseligen und Beladenen zu sich gelockt, Matth. 11, 28., die Elenden und Gebrechlichen zur Hochzeit geladen, und, wie die Henne die Küchlein, die Kinder Jerusalems unter seine Flügel hatte versammeln wollen, — aber sie haben nicht gewollt, Matth. 23, 37. — da sagt Er auf einmal Selbst: „Wenn ich erhöhet werde von der Erde, so will ich sie „alle zu mir ziehen." Joh. 12, 32. Diese tiefste Erniedrigung nennt er seine Erhöhung.

So spricht auch schon im alten Testamente (Jes. 53, 12.) Gott der Herr: „Darum will ich ihm gro„ße Menge zum Raube geben, und er soll die Star„ken zum Raube haben." Warum? fragen wir. Es stehet vorher, warum? Weil er die Sünde der Welt trägt. Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit. — Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten. —

C.

Jene merkwürdigen Worte erfordern allerdings wiederholtes Nachdenken. Zunächst deuten sie darauf hin, daß erst Sein vollendetes Leben sein Werk vollendet; aber sie enthalten allerdings auch dieses, daß erst Sein Tod am Kreuze die rechte Anziehungskraft beweisen würde.

D.

Nun verbinde noch mit jenen merkwürdigen Worten von der Wirkung seiner Erhöhung seinen rührenden, Mark und Bein durchschneidenden Ausspruch im Evangelium Johannis 5, 40: „Und ihr wollet nicht „zu mir kommen, daß ihr das Leben ha„ben möchtet." So siehest du wohl, daß wenn sein Leben allein nicht zu ihm ziehet, daß wir von seinem Leben das Leben haben, doch Alle der Tod am Kreuze zu Ihm ziehen soll, daß sie aus seinem Tode das Leben nehmen, und in seinen Wunden heil werden.

C.

Allein wenn nun sein Leben, Leiden und Sterben vereint die Sünder gerecht macht, wozu ist seine Lehre gegeben? wozu bedarf es neben dem hohenpriesterlichen Amte des prophetischen?

O.

Worin besteht denn diese Lehre Christi?

C.

Sie enthält das lauterste Sittengesetz, und die dringendste Empfehlung, die angelegentlichste Ermahnung, ihm nach zu leben.

O.

So wäre sie nicht mehr und nicht weniger, als die Erneuerung und Schärfung des Gesetzes vom Sinai, ein Ideal, das Niemand erreichen kann, als Er; sie fordert mithin das Unmögliche, als Bedingung unserer Seligkeit. Folglich muß sie Jeden, der es mit sich ernstlich meint, mit Entsetzen erfüllen, und zur Verzweiflung treiben. Ist das die frohe Botschaft, das Evangelium? Nein! was Er fordert, das hat Er auch möglich gemacht; Er hat es möglich gemacht, weil wir es nicht ermöglichen, und darin besteht die frohe Botschaft. Und wodurch hat er das Unmögliche möglich gemacht? Thut Buße, das ist der Anfang seiner Predigt, und bekehret euch, und glaubet an das Evangelium! Matth. 3, 2. Marc. 1, 15. Ap. 3, 19.

Buße thun setzt die Einsicht voraus, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können; sich bekehren

heißt von sich zu Ihm sich kehren, von eignen Werken ablassen um Seines Werkes gewürdigt zu werden; der Glaube an das Evangelium ist die felsenfeste Gewißheit von der wirklichen, gegenwärtigen, diesseitigen Vergebung der Sünden durch Christum. Wer die Vergebung seiner Sünden nur jenseits erwartet, der ist noch nicht im Glauben; wer aber fühlt und weiß, daß sie ihm abgenommen sind, der allein bekommt Kraft, auch in Zukunft der Sünde abgestorben zu bleiben, er verliert auch den Reiz zur Sünde, welcher selbst Sünde ist. O Freund! eile nur zu Ihm, und höre zu seinen Füßen das Wort von der Buße und vom Kreuze; wer es nur einmal erfahren hat, der weiß es für immer, sowohl von dem zwingenden Gesetze, als von jener Hoffnung auf jenseitige Erbarmung zu unterscheiden, ob er es auch nicht immer gleich lebendig sich aneignen kann. Aber so oft dieser Glaube lebendig wird, so oft fühlen wir es auch, daß uns die ganze, schwere Sündenlast abgenommen ist, und dann ist auch der Reiz zur Sünde dergestalt vernichtet, daß wir gar nicht wissen, wie uns solcher Greuel so locken können.

Wir haben vorhin von der voranlaufenden Gnade gesprochen, welche vorübergehende Augenblicke erweckt, in denen wir uns sündenrein fühlen. Nun aber kommt die Gnade wieder, und bringt jenes Gefühl durch den Glauben zum Bewußtseyn. Das alles vermag der Glaube an die Erlösung; der Glaube ist es, welcher uns rechtfertigt.

C.

Wozu dieser Glaube neben der Thatsache der Erlösung? Ist denn das Werk der Erlösung und die

Macht des Erlösers so ohnmächtig, und von der Meinung des Einzelnen abhängig? Bin ich wirklich erlöset, durch den Kreuzestod Jesu Christi von allen Sünden befreit, so bin ich es auch ohne Glauben an den Erlöser, wie ich geschaffen bin, wenn ich auch nicht an den Schöpfer glaube. Sind darum die Farben weniger wirklich, weil sie der Blinde nicht sieht?

O.

So spricht ein Mann, der viele Jahre bei der Philosophie in die Schule gegangen ist, und vielfach erlernt und erfahren hat, daß die Wirklichkeit weder in der bloßen Subjectivität, noch in der bloßen Objectivität des Seyns, auch nicht in beiden, sondern in der Einheit beider besteht. Das hast du oft eingesehen, lebendig eingesehen, und noch öfter im Vertrauen auf diese Einsicht, die du gehabt hattest, wenn sie dir auch nicht gleich wieder zur Stelle war, daran geglaubt. Aber jetzt, wo es gilt, daß diese Einsicht ins Leben trete, jetzt sprichst du die Sprache des abstracten, von der Wirklichkeit entfremdeten Verstandes, der sich mit Recht den natürlichen nennt, denn er ist eben nur natürlich.

C.

Wir haben uns ausdrücklich bedungen, alle Lehrsätze der Philosophie, welche selbst erst ausgeführt werden müssen, weil sie einen speculativen Standpunkt erfordern, den wir nicht in jedem Augenblicke behaupten können, aus unserm Gespräche entfernt zu halten. Darum frage ich noch einmal. Sind denn die Farben darum weniger wirklich, weil sie der Blinde nicht sieht?

O.

Für den Blinden sind sie wirklich nicht, oder vielmehr nicht wirklich; sie sind zwar an sich, was sie sind, aber wirklich sind sie nicht. So bist du auch für dich nicht, wenn du's nicht weißt. So ist auch eine Erlösung, die nicht zum Bewußtseyn kommt, für dich nicht; insofern ist alles Daseyn vom Bewußtseyn abhängig; Daseyn ist noch nicht Wirklichkeit.

Wenn dem Gefesselten nach vieljähriger Haft die Ketten gelöset werden, so fühlt er den Druck nach wie vor; glaubt er sich nun auch noch gefesselt, so ist er für sich wirklich noch gefesselt. Das materielle Eisen fesselt nicht allein.

C.

Aber nach und nach wird doch der Gefesselte seiner Selbsttäuschung überführt werden.

O.

Aber bis dahin ist die Täuschung selbst eine Fessel, und zwischen dem vorigen und jetzigen Zustande für den Getäuschten selbst kein Unterschied.

Durch die Lösung der Fesseln ist so viel gewonnen, daß wir der Freiheit froh werden können. Thun wir's nicht, so liegt es nicht an der Lösung der Banden, sondern an uns selbst, denn jenseits ist alles geschehen, was zur Wiedererlangung der Freiheit nöthig war. Gleichermaßen bestehet der Glaube an die Erlösung nicht bloß in dem Bewußtseyn, sondern zugleich auch darin, daß wir die Gnade annehmen, wie sie geboten wird. Angeboten ist die Erlösung allen,

gegeben nur denen, die sie annehmen wollen, allen die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit.

C.

Nun so scheint doch wenigstens zuletzt die unter dem zweideutigen Namen der Willkühr verschriene Wahlfreiheit wieder zu Ehren zu kommen, und einige Selbstthätigkeit auf unsere eigene Rechnung zu kommen, denn es ist in unsere Macht gestellt, unserer freien Wahl überlassen, ob wir wollen oder nicht, wenn es auch nicht allein mit unserer Macht gethan ist.

Es ist ja nach deiner eigenen Ansicht nicht genug, daß wir erlöset sind, denn gerechtfertigt werden wir erst durch den Glauben an die Erlösung, und das Verdienst Jesu Christi kommt uns erst dann zu Gute, wenn wir es uns aneignen. Also muß der objectiven Thatsache der Erlösung die subjective Erlösung hinzutreten.

O.

Allerdings, denn sie soll einem Subjecte zu Gute kommen. Aber daß wir sie uns aneignen, das ist wieder Gottes Werk.

C.

Warum ist also Gottes Werk nicht in allen mächtig und gleich mächtig? Warum sind nur einige, nur viele so begünstigt, ohne daß sie an sich vor andern Sündern einen Vorzug haben?

O.

Darum, weil sie nicht widerstreben, weil sie sich drangeben und sagen: Mir geschehe, wie du willst.

C.

Halt, Freund! hier muß ich dich feſt halten, hier ſitzeſt du vielmehr ſelbſt feſt, du haſt dich ſelbſt in einen Zirkel gebannt. Oder du mußt einräumen, daß wenigſtens dieß Einzige unſer Werk ſey, wenn wir nicht widerſtreben, denn das iſt auch eine That, wenn wir ſtill halten, leiden, nichts ſelbſt thun.

F.

Auch das iſt nicht unſer Werk, auch das vermögen wir nicht aus uns ſelbſt. Es bleibt mir in deiner Alternative wirklich nichts übrig, als daß ich mich in den Zirkel gefangen gebe. Das würde mich auch gewiß nicht wenig überraſchen, wenn ich mich dieſes Zirkels nicht ſchon bewußt worden wäre. Auf dieſe Zirkelbewegung ſind wir auch ſchon vorhin aufmerkſam geworden, ſie iſt dem Gedanken, wie dem Leben eigen, ja der Gedanke wird erſt dann lebendig, wenn er ſich gleich dem Leben in dieſe Kreisbewegung begiebt. Dieß iſt ein zweites weſentliches Moment im Gedankenlaufe. Das erſte war jener unvermittelte Sprung, der uns auf einmal den Boden unter den Füßen entzieht, der uns plötzlich in ein anderes Land verſetzt, und den ganzen Standpunkt, den geſammten Geſichtskreis verändert, indem wir, wir wiſſen nicht, wie uns geſchieht, von dem bisherigen Gedankenleben gänzlich abbrechen, ohne daß wir den Uebergang ſelbſt gemacht haben. Das zweite iſt der gefürchtete Zirkel, den wir anerkennen müſſen, damit er uns nicht zur unrechten Stunde überraſche.

C.

Einen Grund mußt du aber doch angeben können,

warum auch das nicht unſer Werk ſeyn ſoll, wenn wir der Gnade nicht widerſtreben. Wär' es keine That, weil es eben im Leiden, nicht im Selbſtthun beſtehet, ſo wär' uns doch dieſes Leiden anzurechnen, aber auch das läugneſt du.

O.

Iſt denn dein Leben, dein irdiſches Daſeyn dein Werk, und dir anzurechnen?

E.

So hochmüthig auch der Menſch ſeyn mag, ſo weit geht dennoch nie der Stolz des Menſchen.

O.

Gleichwohl kannſt du deinem Leben, deinem irdiſchen Daſeyn dich widerſetzen. Es wird aber darum nicht dein Werk, wenn du es annimmſt, ohne ihm zu widerſtreben. So iſt es auch nicht dein Werk, wenn du der Gnade Gottes in der Erlöſung, als der zweiten Schöpfung, dich nicht widerſetzeſt. Nur das iſt dein eigen Werk, wenn du dich ihr widerſetzeſt, aber nicht das Gegentheil. Beim Gegentheil haſt du auch keine Wahl mehr. Haſt du die Gnade einmal erkannt, ſo iſt es mit deiner Willkühr aus. Die Gnade anzunehmen, dazu beſtimmt dich alsdann nicht die Wahlfreiheit, ſondern die wirkliche Freiheit, welche iſt die Macht, dein urſprünglich anerſchaffenes Weſen zu werden.

E.

Wär' es unſer Werk, daß wir nicht widerſtreben, ſo wär' es uns auch anzurechnen, verſteht ſich, nicht

gegen Gott, dem wir es freilich nicht vorrechnen können, daß wir so gut sind, sein Gnadengeschenk anzunehmen, aber wohl in Beziehung auf andere, die es nicht annehmen. Wär' es uns wenigstens in dieser Beziehung anzurechnen, so wäre der Unterschied der Gläubigen und Ungläubigen erklärt, so wäre die Frage beantwortet, warum denn diese nicht auch der Gnade theilhaftig werden. Ist es uns aber auch nicht in dieser Beziehung anzurechnen, ist nichts davon unser Werk, warum wird es nicht auch den andern gegeben, nicht zu widerstreben

Jener Unterschied ist damit nicht erklärt, wenn du sagst, daß die Ungläubigen selbst Schuld sind an ihrem Elende, weil sie sich widersetzen. Denn wenn es auch wahr ist, daß sie selbst die Ursache ihres Unglaubens sind, so ist es doch auch — nach deiner Meinung — eben so wahr, daß die Gläubigen nicht die Ursache ihres Glaubens sind, indem sie selbst dazu, daß sie nicht widerstreben, ohne ihr Zuthun kommen.

Eben darum frage ich, warum nicht Allen das zu Theil wird, was Einzelnen ohne ihr Zuthun aus Gnaden zufällt? Was hilft es, daß es allen angeboten wird, warum können es nicht alle annehmen? Was hilft das Anbieten und Vorhalten, wenn nicht auch allen die Kraft, es anzunehmen, das Vermögen sich nicht zu widersetzen gegeben, die Kraft, zu widerstreben, genommen wird, da doch Keiner jene Kraft aus eigner Kraft erlangt, und diese Kraft aus eigner Kraft überwindet?

Darum siehe wohl zu, was du thust, und ob du nicht zu weit gehest in dem Bestreben, Gott alles zuzuschreiben, und dem Menschen nichts zu lassen, ja nicht

einmal das Nichts, nichts selbst zu thun. Mußt du nicht selbst gestehen, daß du dich in eine particuläre Gnadenwahl verlierst, und die allgemeine läugnest. Du weichst jener nicht aus, wenn du sagst: die Gnade ist allen angeboten. Es ist ein beständiges Vorhalten und wieder Hinwegziehen. Denn immer kommt es darauf hinaus, daß einige mehr begünstigt sind, als die anderen, indem jenen die Gnade nicht bloß angeboten, sondern auch ohne alles Verdienst, ohne alles Zuthun gegeben wird. Ich bin sehr begierig zu hören, was du darauf zu antworten hast.

O.

Sage mir doch erst, warum einigen ohne alles Verdienst das irdische Glück zufällt, andere in Noth und Elend ihr Leben verschmachten, oder warum einigen große natürliche Gaben des Geistes zufallen, andere nie aus einem beschränkten, verdüsterten Geistes-Leben heraus kommen? In dem natürlichen Zustande der Menschen können wir den Unterschied nicht verkennen, daß einige zu immer vorschreitendem Verständnisse wie von selbst den Geist organisch entwickeln, andere ihren Geist mechanisch bilden müssen, und doch nicht von der Stelle kommen, jene ihrer Entwicklung gleichsam nur zusehen, diese hingegen sich kümmerlich abmühen, und grübeln und grübeln, und doch nicht gefördert werden, wenn sie sich's auch weiß machen. Warum ist dem so?

C.

Aufrichtig gesprochen, das weiß ich nicht; ich weiß aber, daß es weislich geschieht. Das beunruhigt mich auch nicht, denn diese Zustände sind vorüber-

gehend. Daß ſie vorübergehen, ſtellt die Gleichheit wieder her. Wir ſehen nur den einen Pol, dieſſeits, und weiſen auf den andern, auf Jenſeits, wodurch alles wieder ins Gleichgewicht kommt. Die Hoffnung darauf iſt ſchon das Gegengewicht, wodurch jenes ſchreiende Mißverhältniß aufgehoben wird.

O.

Laß uns doch auch hoffen, daß der elende Zuſtand der Menſchen, die das Heil jetzt noch nicht erkennen, vorübergehend ſey, daß auch ihnen noch geholfen werden wird, obwohl ſpäter, und daß die Arbeiter am Weinberge, die zuerſt kommen, vor denen, die ſich zuletzt einfinden, nichts voraus haben werden, und Alle Gnade um Gnade nehmen. Aber anders wird ihnen nicht geholfen, als in Jeſu und im Glauben an Ihn. Jene Hoffnung laß uns feſthalten, aber nicht, um uns damit einzuſchläfern, ſondern um von Stund' an fleißig nachzujagen dem Kleinode, welches vorhält die himmliſche Berufung in Chriſto Jeſu. Laß uns darum nicht vergeſſen, daß der, der uns berufen hat, uns auch annimmt, wenn wir nur wollen. Auch dafür laß uns im Staube danken, daß der Herr nur freiwillige Diener haben will.

Mehr weiß ich auch nicht. Wer will Ihn zur Rechenſchaft ziehen, warum er es ſo und ſo macht? Aber das weiß ich, daß der freie Wille, der uns das angebotene Heil anzunehmen beſtimmt, anderer Art iſt, als die Willkühr, die ſich nur in der Sünde erweiſet, und erſt mit der Sünde entſteht. Das weiß ich, daß unter freiwilligen Jüngern Gottes, unſers Heilandes, nicht willkührliche zu verſtehen ſind, nicht ſol-

che, welche kommen und sagen: Hier sind wir! wir hätten auch andere Wege gehen können, es hat uns nicht an Nebenwegen zur Linken gefehlt, wir konnten wählen, und wir haben selbst, wir haben frei gewählt, wie Herkules am Scheidewege.

In der Freiheit des Willens liegt einerseits — negativ — allerdings so viel, daß der Zwang nicht weniger, als die Willkühr ausgeschlossen ist, andrerseits — positiv — aber auch das, daß er eine feste Richtung, und keine andere kennt. Oder meinst du, daß der verlorene Sohn, den der Vater wieder aufnahm, sich auf seine Wahlfreiheit berufen, daß er es, wenn auch nicht dem Vater, doch sich angerechnet habe, weil er doch zuletzt so gut gewesen, zu dem reichen Vaterhause zurück zu kehren? Meinst du, daß er, verhungert und verschmachtet, wie er war, und selbst von den Träbern der Säue ausgeschlossen, noch etwas von seiner Willkühr, auch nicht umzukehren, empfunden habe? Luc. 16, 11 — 32. Oder giebst du nicht vielmehr selbst zu, daß er zwar nicht gezwungen war, denn er ging freilich herzlich gern zurück, wohl aber auf das bestimmteste sich bestimmt fühlte, auf das entschiedenste zum Vater gezogen wurde?

Dieser allmächtige, unwiderstehliche Zug ist die allmächtige Freiheit Gottes in seinen wieder aufgenommenen Kindern: er hat den Charakter der Nothwendigkeit, weil wir nicht widerstreben können, der Freiheit, weil wir ihm gern folgen, und unsern Willen darein verwandeln lassen. Wer weiß, wo ihm geholfen wird, der muß dahin gehen, und will auch dahin gehen. Was uns aber allein zum Glauben dränget und treibet das ist die Noth, der jeder Ausweg, und mit den Aus-

wegen auch die Willkühr abgeschnitten ist. In dieser Noth sind wir immer, aber wir fühlen's nicht immer dringend genug, und darum müssen auch uns, wie dem verlorenen Sohne, erst alle Nebenwege, alle Träbern der Welt abgeschnitten seyn, wenn wir die Willkühr aufgeben, und der gewiesenen Richtung, als der einzigen möglichen; folgen sollen. Folgen wir, so wissen wir auch von keinen Nebenwegen mehr, und das Gelüste nach den Träbern ist verschwunden; das Alte ist vergangen und es ist Alles neu worden.

IV.

C.

Lieber Freund, ich kann nicht anders, ich muß dir offenherzig bekennen, daß ich mich noch immer nicht in deine eigentliche Gesinnung, in den Zusammenhang deiner Religions-Ansichten hineindenken kann. Wenn du einerseits mit mir auf das practische Christenthum dringst, andrerseits aber immer wieder auf die theoretischen Glaubenslehren zurückkommst, so weiß ich nicht beides mit einander zusammen zu reimen.

Glaubst du denn wirklich, daß die künftige Seligkeit des Christen von den einzelnen Dogmen der Kirche abhängig und auf den Katechismus basirt sey? Mir bleibt es wenigstens unbegreiflich, wie so viele wohlgesinnte und erleuchtete Männer überhaupt durch einen theoretischen Glauben, durch theoretische Erkenntniß dieser und jener Glaubenslehre die Seligkeit bedingen können. Mußt du denn, wenn du abgesehen von dem Systeme deiner Parthei unbefangen urtheilen willst, nicht

selbst unumwunden zugeben, daß vielmehr die Seligkeit jedes Menschen lediglich von dem practischen Glauben, von seiner Gesinnung, von seiner Handelsweise abhängig ist?

O.

Unumwunden kann ich dir das nicht zugeben. Es kommt auf eine nähere Verständigung an, denn darüber sind wir doch einverstanden, daß diese wichtigen Fragen mit einem kahlen Ja oder Nein nicht abgemacht werden können. Glaubst du denn, erlaube mir, daß ich dir auch mit einer Gewissensfrage antworte, glaubst du denn, daß eine vernünftige Gesinnung, vernünftiges Leben und Handeln nicht auf Einsicht und Erkenntniß ruhen muß, und wäre es vernünftig zu nennen, wenn es nicht auf Erkenntniß ruhte?

C.

Practische Erkenntniß ist freilich zu einem tugendhaften Leben unentbehrlich, denn die Regel und Richtschnur des Lebens erfordert Einsicht. Diese Erkenntniß ist mir schon in meinem Herzen, in meinem Gewissen gegeben, wie Paulus auch den Heiden einräumt. Röm. 1, 19. Aber ich will dir noch mehr einräumen. Auch die theoretische Erkenntniß, auch die mythischen und historischen Elemente der Bibel und der Kirche können auf unser Leben einen wohlthätigen Einfluß äußern, uns zu einem tugendhaften Wandel vor Gott ermuntern und kräftigen. Nur wesentlich sind sie nicht, sie können mir auch nützen, ohne daß ich an ihre Realität glaube. So kann mir alle Geschichte und Mythologie nützlich und heilsam werden, indem dadurch meine

Liebe zum Guten, mein Abscheu vor dem Bösen immer neu erweckt wird. Solche Belehrung und Warnung finde ich oft auch in Romanen und Schauspielen.

O.

So nützt dir auch die Geschichte und die Lehre Jesu, wenn sie auch nur ein Roman ist?

C.

Allerdings, aber ich halte sie darum doch für mehr als Roman, so wie ich die ganze alte Geschichte zu bezweifeln nicht Ursache finde, nur daß meiner Seele Seligkeit davon nicht abhängig bleibt. Wie könnte diese von irgend einer außer mir liegenden historischen Thatsache, von irgend einer theoretischen Erkenntniß bedingt seyn?

O.

Ist denn die Erkenntniß Gottes nicht auch eine theoretische Erkenntniß?

C.

In so fern ich Gott als Object ansehe, allerdings. Aber wenn ich nun das Unglück hätte, Ihn doch nicht zu erkennen, an Seine Realität doch nicht glauben zu können, sollte ich wegen dieser meiner Blindheit nach einem möglichst tugendhaften Leben dennoch verdammt werden?

O.

Du hast dich selbst schon verdammt. Du nennst ja diesen Mangel an aller Erkenntniß selbst ein Unglück.

Solltest du das Unglück haben, von dem du redest, so bist du unglücklich, unselig, bis du das höchste Gut, das einzige Gut erkennest. Wenn du es nicht erkennest, nicht daran glaubst, so hast du es auch nicht.

C.

Zum guten Glücke ist dieses Unglück selten. Diese Erkenntniß wohnt uns schon von Natur bei.

O.

Nur, daß wir von Natur in unserm Leben andere Götter haben, und verehren, als den einigen Gott.

C.

Darum eben hängt alles von einem nach der vernünftigen Erkenntniß Gottes geregelten Lebenswandel ab. Darauf allein kommt es an, und nicht auf meinen Glauben oder Zweifel an dieser und jener biblischen Thatsache. Aber auch dagegen habe ich nichts, wenn fromme Christen an die wirkliche Gottheit Jesu, an seinen Versöhnungstod, an seine Auferstehung und Himmelfahrt glauben, wenn sie nur nicht andere liebe Mitchristen, die ohne diesen Glauben, aber im Vertrauen auf Gott ihren Weg wandeln, verdammen und verketzern wollten.

O.

Den Glauben an Gott hältst du doch selbst zur Tugend und Seligkeit für nöthig, denn wenn ich an die Heiligkeit und Seligkeit nicht glaube, so kann ich keinen Theil daran haben. Wenn nun Jesus wirklich

Gott ist, gehört denn nicht auch der Glaube an Ihn zum Glauben an Gott?

C.

Wesentlich nicht. Mein Glaube an Gott ist unabhängig von dieser und jener Erscheinung Gottes in der sichtbaren Welt. Ich kann zweifeln, ob Gott wirklich und wesentlich in jener Wolkensäule, in jener Feuersäule, die vor den Israeliten herzog, oder in jenem sanften Luftsäuseln, in dem Elias den Herrn selbst zu vernehmen glaubte, oder auch in Jesu selbst sich offenbaret habe, und dennoch kann ich an Gottes unsichtbares Daseyn glauben. Wie mir sein Daseyn auch ohne Kenntniß aller seiner Creaturen gewiß ist, so ist es mir auch ohne Kenntniß aller seiner hypostatischen Erscheinungen von meinem eignen Daseyn unzertrennlich.

O.

Es handelt sich hier auch nur von derjenigen wesentlichen Erscheinung Gottes, in welcher Er von den Menschen erkannt werden will, und einzig erkannt werden kann. — Doch wir wollen bei deinem allgemeinen Glauben an Gott stehen bleiben, dem nichts so sehr als die bestimmte Wirklichkeit abzugehen pflegt, und der von unserm Herzen abhängig ist. Denn was sichert und verbürgt dir diesen Glauben? Ruht er nicht bloß auf deinen eigenen Gedanken?

C.

Und was verbürgt dir deinen geschichtlichen Glauben? Ruht er nicht bloß auf schriftlichen Ueberlieferungen, auf den trügerischen Gedanken und Gesichten an-

derer Menschen? Oder wenn du dich auf die Kirche, auf die Gemeinschaft der Gläubigen, oder auf deine Herzens-Erfahrung berufest, ruhet denn mein natürlicher Glaube an Gott nicht auch auf einer großen Gemeinschaft vieler, ja noch mehrerer Menschen, als der deinige, oder willst du mir meine Herzens-Erfahrung absprechen? Auch ich habe solche Stunden erlebt, wo mir Gottes Wesen und Walten, seine Realität, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, seine Allmacht und seine Liebe näher an die Seele trat, als in dem gewöhnlichen Leben. Auch ich habe meine Unwürdigkeit mehr als einmal Angesichts seiner Heiligkeit empfunden, und dadurch zu neuem Eifer im Guten mich gestärkt gefunden, auch seinen Beistand im Kampfe mit den Lüsten der Welt dankbar erkannt. Dieser Beistand besteht darin, daß wir uns Gott immer gegenwärtig erhalten, und seine Allwissenheit nicht aus dem Auge verlieren. Und dennoch fehlt mir der Glaube an die hauptsächlichsten Kirchenlehren. Soll ich nun verdammt seyn, weil mir entweder die Erleuchtung, oder die Leichtgläubigkeit fehlt, in Jesu Gott Selbst zu erkennen? Ja, ich darf mir nachsagen, daß mich grade mein Ernst, meine Gewissenhaftigkeit in Sachen der Religion immer aufs neue von einem Glauben entfernt, der mir zur Sünde werden würde, wenn ich aus Nachgiebigkeit, aus Leichtsinn, mich hinein träumen wollte. So schwer ist es nicht, sich endlich, mit Hülfe der Phantasie, und unter Entfernung aller bestimmten Begriffe, in den christlichen Katechismus ganz hinein zu leben. Mir schaudert noch vor der zum Glück sehr kurzen Periode meines Lebens, wo sich dieser Glaube unter allerlei mystischem Nebel bei mir eingeschlichen hatte, denn es war eitel Leichtsinn und

Selbsttäuschung, fast absichtliche Selbsttäuschung, die mich gefangen hielt; ich schämte mich, nicht auch glauben zu können, was Anderen Frieden gab, ich wollte nicht zurückbleiben hinter denen, die sich der gewissesten Gewißheit rühmten. Siehe, Freund, das Herz ist mir aufgegangen, ich verhehle dir nichts; laß mich auch in dein Herz sehen, und prüfe dich, ob du nicht auch einer solchen Selbsttäuschung verfallen bist?

D.

Erst wünschte ich dich aus zu hören. Nach deinen offenen Bekenntnissen befindest du dich bei deinem natürlichen, einfachen Glauben an Gott und Tugend wohler und behaglicher, als bei dem evangelischen Glauben, der nicht Jedermanns Ding, und täglich neuen Anfechtungen ausgesetzt ist. Ist es denn nun nicht vielleicht grade diese Behaglichkeit und Mühelosigkeit deines Glaubens, die ihn dir empfiehlt, indem sie dich von den Fesseln des Gehorsams befreit?

C.

Mein Glaube legt mir die ganze Schwere und Strenge des Gesetzes auf, und läßt mich Gott in seiner ganzen Heiligkeit sehen, ja, er würde mich erdrücken, wenn mich nicht das Evangelium von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes mit Liebe erfüllte, die Last erleichterte, versüßte und in ein sanftes Joch verwandelte. Und wenn mich dennoch schwere Schuld drückt, und mein Herz sich selbst verklagen muß, so weiß ich, daß die Liebe Gottes größer ist, als meine Schuld, größer, als mein Herz. Auch seine Heiligkeit und Gerechtigkeit leidet nicht unter seiner Liebe. So ich mich nur wirklich

bessere, unter seinem Beistande mich bessere, so wird mir vergeben, denn die Besserung tilget meine Sünde, und Gott verlangt kein anderes Opfer, als mein Herz. Die Möglichkeit der Besserung ist aber grade durch seine Liebe begründet. Wenn uns nur diese recht anschaulich vor die Augen des Geistes tritt, und immer gegenwärtig bleibt, so reinigt sie auch unser Herz immer mehr von seinen Schlacken. Was das Gesetz nicht vermag, das vermag Gottes Liebe, der Gedanke an seine Heiligkeit und Barmherzigkeit. Sind aber die Schlacken aus dem Herzen, so sind sie abgethan, und bedürfen keiner Ahndung weiter; das neue Herz aber gehört dem Herrn, der es bereitet hat. Kurz, durch die tägliche Opferung des Herzens wird der Mensch erneuert, und Gott angenehm; das ist die rechte Genugthuung, der du dich auch nicht entziehen kannst. Hiermit ist auch aller Vorwurf von Selbstgerechtigkeit und Eigendünkel abgelehnt, denn wer den alten Menschen wirklich opfert und daran giebt, der opfert auch seinen Stolz und alles leidige Selbstgefühl.

O.

Und doch glaubst du nicht an die Offenbarung, aus welcher du alle deine Lebens-Weisheit zusammen getragen hast?

C.

So undankbar bin ich doch nicht, als du glaubst. Wer eine Wohlthat empfangen hat, der sieht sich auch nach dem Geber um. Von mir selber habe ich nichts. Meinen Glauben habe ich von Gott, und wie könnte ich den Einfluß des Christenthums auf meine Gesinnung

verkennen, da mich die Geschichte lehrt, daß es eine neue Zeit geboren, und die alte Zeit aus ihren Angeln gehoben hat. Wohl glaube ich an den frommen, Gott ergebenen Geist, der in den Schriften des alten und neuen Testaments sich offenbaret. Darum kann ich aber nicht mit der Kirche auf jedes Wort der Schrift, als auf das Wort Gottes, schwören, nicht alles so wie es gesagt ist unmittelbar annehmen, und glauben, noch weniger aber von diesem Glauben die Seligkeit der Menschen abhängig machen.

C.

Was du glaubest und lebest, ist biblisch; was du nicht glaubst, ist auch biblisch. Wo ist nun die Gränzlinie zwischen diesem und jenem?

C.

Diese Gränzlinie ist bei Jedem eine andere, denn sie ruhet auf Erfahrung. Wenn der Glaube lebendig seyn soll, — und was nützt ein todter Glaube? — so muß er erfahren seyn. Die ganze Bibel mag so leicht kein Mensch erfahren haben, darum kann auch Niemand eines lebendigen Glaubens an jedes einzelne Bibelwort sich rühmen. Mir geht es nun freilich grade mit einigen nach der Geschichte wesentlichen und hauptsächlichen Punkten so unglücklich, daß ich keine lebendige Erfahrung davon habe, noch weniger aber festhalten kann, denn immer verflüchtigt sich mir die Thatsache in eine allgemeine Wahrheit, womit sich die Kirche nicht begnügt. Was ich von der Offenbarung nicht glaube, ist also das, was ich nicht erfahren habe, was mir für die Person noch nicht besonders offenbart, noch nicht ver-

ständlich geworden ist. Von diesen mir nicht offenbarten Offenbarungs-Lehren mag Einzelnes überhaupt wohl nur auf einzelne Zeiten berechnet und nach deren Denkweise eingerichtet seyn; doch mag ich auch darüber nicht entscheiden; Anderes mag dagegen einen tiefen, nur mir nicht zugänglichen Grund der Wahrheit haben. Was ich nun hienieden nicht erfahre, was mir hier dunkel und zweifelhaft bleibt, das wird sich mir jenseits aufklären, und es wird auch dort noch Zeit seyn, zu schauen, was man hier noch nicht einmal lebendig hat glauben können. Ja, wenn ich es zu einer recht lebendigen Vorstellung von dem lebendigen, persönlichen Gotte bringe, so kann ich auch die Möglichkeit einer speziellen Offenbarung im A. und N. Testamente nicht bestreiten, wenn auch nicht Alles richtig aufgefaßt seyn sollte, wie wohl Er für den Fall einer solchen besondern Offenbarung auch für die Lauterkeit der Gefäße gesorgt haben wird, in denen er sie niedergelegt hat. Und noch mehr! auch die Möglichkeit des wesentlichen Inwohnens Gottes in Jesu kann ich nicht gradezu bestreiten, aber ich weiß es nicht, wie es damit bewandt ist; ich habe keine sichere, feste Gewißheit davon, und darum muß ich es dahin stellen. Immer bin ich darauf gefaßt, ihn jenseits zu sehen, wie er ist, und wenn ich ihn dann wirklich als Gott erkenne, so hoffe ich Vergebung zu finden für alle meine bescheidenen, nichts entscheidenden Zweifel. Wenn er nicht Gott selbst ist, so ist allerdings manches, was er gesagt hat, bedenklich genug; und darum habe ich oft den Wunsch, daß er sich jenseits als Gott offenbare; auch darum, weil uns dadurch Gott noch näher stehen würde; aber, wie gesagt, ich weiß nicht, was davon wahr, was bloß bildliche Einkleidung

ist. Meine Zweifel werden oft grade dadurch stärker, wenn ich mir den übermächtigen Einfluß der Gewohnheit, der Erziehung, der Kirche, in der wir leben, vor Augen stelle, denn hierdurch wird das Vorurtheil für die Wahrheit der Lehre eingepflanzt, ehe wir zum Gedanken kommen, und wenn wir dazu gekommen sind, liegt es uns immer noch an, weil uns eine heilige Scheu davor nicht leicht verläßt. Wird doch keiner so leicht der Eindrücke seiner Jugend, die Eindrücke seiner Jugendjahren los werden können.

O.

Ist aber nicht dieses klüglich ausgedachte Nichtwissen nach seinem innersten Grunde ein Nichtwissenwollen?

E.

Dessen bin ich mir nicht bewußt, denn ich möchte gar gern den Glauben mehren, wenn ich es nur vor dem Ernste meines Gewissens verantworten könnte, wenn ich nur nicht fürchten müßte, mir etwas weiß zu machen in so hochwichtigen Dingen.

O.

Oder wird dir nicht dieses Dahingestelltseynlassen zum Ruhekissen werden, und von weiterem Forschen, von erneuerter Hingabe dich abhalten?

E.

Wenigstens habe ich, wie du, nicht allein das Streben, sondern auch die Hoffnung, immer mehr zu wachsen in der Erkenntniß dessen, was wahr ist. Was

nur zu wissen frommt, das hoffe ich noch zu erglauben und zu erleben.

O.

Aber ist es nicht gefährlich, seinen Glauben von seiner Einsicht abhängig zu machen?

C.

Allerdings ist Wachsamkeit nöthig, daß wir uns nicht verirren. Aber ändern läßt sich doch daran nichts; was ich lebendig glauben soll, muß ich auch erleben.

O.

Gehorsam und Kindes-Einfalt kennen auch einen Glauben ohne Erlebung, wie es eine allgemeine israelitisch-christliche Offenbarung giebt, ohne individuelle Wiederholung im Einzelnen. So glaubt der Christ auch an diejenigen Elemente der großen, ein einiges Ganze bildenden Offenbarung, die er sich für die Person noch nicht vollkommen angeeignet hat. Dieser Glaube gründet sich auf die allgemeine Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit der heiligen Schrift, und auf das unbedingte Vertrauen zu dem, was Gott durch seinen heiligen Geist auserlesenen Menschen offenbart hat.

C.

Wüßt' ich nur erst, daß Er es immer ist, der durch diese Männer spricht, und wenn ich dieß auch wüßte, wüßt' ich nur auch zweitens, wie er es meint.

C.

Das Zweite würde doch unmittelbar aus dem Ersten folgen. Gott spricht nicht anders, als er's meint.

E.

Nun so bleibt doch wenigstens das Erste stehen, ob ich wirklich Gottes Stimme und Gottes Willen vernehme. Ich kann nicht mit den Gläubigen sagen, daß ich eine feste Zuversicht hätte, daß ich nicht zweifelte, denn ich zweifle immer wieder von Neuem. Ich kann aber auch nicht mit den Ungläubigen übereinstimmen, wenn sie die Wahrheit dessen bestreiten, woran ich nur zweifle. Die Ungläubigen meinen von der Unwahrheit der Glaubenslehren überzeugt zu seyn, und darum streiten sie dagegen, wogegen ich nicht von der Unwahrheit, aber auch nicht ganz von der Wahrheit überzeugt bin, daher ich nicht umhin kann, zu zweifeln, und alles das was ich noch nicht für wahr halten, aber auch nicht verwerfen kann, einstweilen dahin gestellt seyn zu lassen. Um so fester schließe ich mich an jene Bruchstücke der Offenbarung an, die mir einleuchten.

C.

Und dabei kannst du ruhig und in Frieden seyn?

E.

Wie du es bist, ob du gleich auch manches dahin gestellt seyn lassen mußt, obgleich auch dir hienieden der Spiegel dunkel ist, in dem du den Rathschluß Gottes siehst. Das Vertrauen auf Gott läßt mich nicht zu Schanden werden.

O.

Das Einzelne der Offenbarung, was dem einzelnen Christen entgehet, ist in dem Glauben, den er hat, wenigstens nach den allgemeinen Grundzügen enthalten. Aber es thut wohl Noth, daß wir die Allgemeinheit, in der wir uns bisher bewegt haben, näher bestimmen, daß wir von den Glaubensartikeln, an denen du zweifelst, wenigstens einige namentlich festhalten. Dahin gehört aber nach deinen bisherigen freimüthigen Bekenntnissen die eigentliche Bewandtniß um die Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift oder die göttliche Authenticität derselben, die Frage um die Person Jesu, das Wesen und Wirken des Versöhnungstodes Christi, dessen Auferstehung, und Himmelfahrt. An diesen Thatsachen und an den Aussagen darüber, welche die Schrift enthält, und die Kirche lehrt, zweifelst du, weil du von deren Wahrheit nicht überzeugt bist; du bestreitest sie aber nicht, weil du von ihrer Unwahrheit auch nicht überzeugt bist.

C.

So ist es.

O.

Von der Wahrheit bist du aber nicht überzeugt, weil du sie nicht erlebt, nicht an dir selbst erfahren hast, das heißt doch, weil davon in deinem innern Leben nichts vorkommt. Oder was verstehst du unter Erlebung?

C.

Das wird sich am besten an denjenigen Glaubenslehren entwickeln, an denen ich nicht zweifle. Diese

stehen mir wie Blutsverwandte, ganz nahe, und treten mir immer näher, und bleiben mir auch treu und gegenwärtig, sie lassen nicht von mir, sie dringen sich mir von selbst auf, sie gehen mir so an die Seele, daß ich mich ihrer nicht erwehren kann, sie enthalten eine innere Nöthigung, die nach meiner Erfahrung jenen entfernteren Lehren nicht beiwohnt. Daher kommt es, daß ich sie erlebt habe, und in ihnen lebe, indem sie ihr Leben, ihre Realität, ihre thatsächliche Wirkung auf mich täglich beweisen.

O.

Wollen wir nicht auch diese Glaubensstücke bei ihren Namen nennen?

C.

Wir haben sie schon genannt. Vornehmlich gehört dahin die Lehre von der Sünde und von der Sünden-Vergebung, von der täglichen Opferung des Herzens und von der immer erneuerten Besserung nicht aus uns selbst, sondern durch Hingabe an Gott, die Lehre von dem Gesetze und von der Liebe Gottes, die, in unsere Herzen ausgegossen, das Unmögliche möglich macht. Das sind Wahrheiten, die ihre Wirklichkeit erzwingen, und das Herz nöthigen, zu glauben.

O.

Du baust deinen Glauben auf dein Herz, und weißt doch, wie trüglich und unzuverlässig dieses Herz ist. Es liegt in der Natur dieses Herzens, daß es sich grade den strengsten und zwingendsten Nöthigungen zu entziehen sucht.

C.

Auch das geopferte, zerschlagene Herz?

G.

Auch hier ist Achtsamkeit nöthig, um seine Bedürfnisse zu vernehmen. Wenn du deinen Glauben auf eigene Erfahrung baust und beschränkst, so mußt du auch recht aufmerken, was du erfährst.

C.

Unter dieser innern Erfahrung verstehen wir doch beiderseits nicht ein unsicheres, schwärmerisches Fühlen, nicht ein inneres, mystisches Licht. Wenn ich bete und erhört werde, wenn ich bete, und im Gebete die Gemeinschaft mit Gott, die lebendige Wechselwirkung zwischen Gott und mir vernehme, so habe ich die Kraft des Gebets erfahren. Die Erlebung und Erfahrung, von der wir reden, beruht auf jenen Stunden, die uns Gott näher bringen und unvertilgbare Eindrücke zurücklassen. Darüber sind auch wohl die trockensten Menschen mit uns einverstanden, daß es Stunden giebt, wo der Mensch eine Frage frei hat an die Gottheit, und Antwort vernimmt.

G.

Und solcher Stunden, solcher Lichtblicke, solcher Erfahrungen bist du dir in Beziehung auf jene großen Gegenstände, welche das A und O der heiligen Schrift sind, gar nicht bewußt?

C.

Vorübergehender Momente wohl, aber, wie gesagt, sie gehen vorüber, sie hinterlassen keine bleibende, nachwirkende Spur, sie verflüchtigen sich sogleich wieder in allgemeine Bedeutung, worüber ich den realen Gehalt verliere. Dieser wird mir zur Schale, während er in der Schrift und in der Kirche umgekehrt als der Kern gilt, der aufgehen und Frucht bringen soll.

O.

Also hast du auch darüber Erfahrung? Erfahrung aber wirket Glauben, und wie du selbst entwickelt hast, lebendigen Glauben, feste Zuversicht des, das man hoffet, und Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet. Und doch nimmst du hier den Glauben nicht an, den dir deine eigene Erfahrung bietet?

C.

Weil sie nicht permanent ist, und nur zu sehr von den täglichen Erfahrungen, die andere Glaubenswahrheiten begleiten, sich unterscheidet.

O.

Und das ist der Grund, warum du ihr keinen, oder geringern Werth beilegest, als den übrigen Erfahrungen?

C.

Das ist allerdings der Grund, warum ich ihr nicht trauen darf, und, wenn ich ihr auch trauen wollte, mich ihr nicht hingeben kann, weil sie nicht Stand hält. Sie verfliegt, wie ein Phantom, und verschwindet, wie ein eitles Luftgebilde.

O.

Von den Gedanken, die uns gegeben werden, und die uns oft auf die wunderbarste Weise entgegen treten, haben gewöhnlich die zartesten und flüchtigsten, die uns fast unmerklich berühren, am leichtesten entschlüpfen, am schwersten festzuhalten sind, den tiefsten und reichsten Gehalt, so daß sie die meiste Aufmerksamkeit und Wachsamkeit erheischen, denn wenn es uns gelingt sie festzuhalten, so erschließt sich uns auf einmal eine neue Welt.

C.

Das wird dir wohl Jeder einräumen, der auf sich selbst Acht hat, und mit solchen Gedanken umzugehen berufen ist. In dieser Beziehung sind die Gedanken von doppelter Art; denn es giebt solche, die uns von selbst entgegen kommen, und sich gleichsam aufdringen, daß wir uns ihrer nicht erwehren können, sie stehen mit uns auf, und gehen mit uns zu Bette; aber es giebt auch andere, die sich nicht fassen, oder nur mit Mühe fassen lassen, die wir nahen, und plötzlich wieder verschwinden sehen, bis sie etwa von neuem aus dem unsichtbaren Reiche der Geisterwelt leise herankommen, und auf einmal einen Reichthum entwickeln, der uns helle Blicke in die Verhältnisse der Dinge eröffnet. Ja, es ist wohl nicht zu verkennen, daß sie grade dadurch ihren Ursprung bekunden.

O.

Und sollte es nicht mit den geistlichen Erfahrungen dieselbe Bewandtniß haben? sollten nicht grade die-

jenigen, die unſere Individualität abſtößt und verſcheucht, die vor dem lauten Selbſt verſtummen und dem ſinnlichen Auge entſchlüpfen, die gewiſſenhafteſte Achtſamkeit in Anſpruch nehmen? Ja, es thut wohl Noth, daß wir bei ſo ſchüchternen Gäſten uns ganz hingeben und öffnen, damit ſie Platz nehmen, und zum Worte kommen, um dann auch uns wieder Rede zu ſtehen. Und wenn ſie uns dennoch ein und das anderemal ſprachlos und unbenutzt ſich entwinden, weil wir ſie ſelbſt verſcheuchen, ſo iſt doch zu hoffen, daß ſie, wie jene Gedanken, von neuem ſich anmelden, und hierdurch Gelegenheit geben, ſie näher kennen zu lernen, und mehr und mehr uns anzueignen.

C.

Das ſollſt du mir nicht umſonſt geſagt haben, du lieber, warnender Freund. Je fleißiger wir auf alles, was uns begegnet, auf alles, was uns gleichſam nur annahet, auf alles, was uns heimſuchen will, Acht haben, um die Gnadenzeit nicht zu verſäumen, je ernſtlicher wir alles, was auf unſer inneres Leben einwirkt, zur Rechenſchaft ziehen, um ſo klarer wird unſere Erkenntniß, um ſo feſter wird unſere Zuverſicht, um ſo lebendiger der Glaube werden. So, denk' ich muß auch der Verdacht der Gefühlsſchwärmerei und des müßigen Myſticismus, der uns verfolgt, mehr und mehr zu Schanden werden.

C.

Hüten wollen wir uns auch, ſolchen Momenten innerer Anfaſſung und Erleuchtung, wenn ſie dem Blitze gleich erſcheinen und verſchwinden, das zur Laſt zu

legen, was auf unsere Rechnung kommt. Allzuflüchtig nennen wir sie darum, weil wir flüchtig und leichtsinnig daran vorübereilen. Zu zart finden wir sie, weil wir allzu unzart sind, weil das Herz hart, und verstockt, und unempfänglich gegen ihre Eindrücke sich erweiset. Wären wir dagegen in solchen Momenten der Gnadenheimsuchung mit unserm ganzen Seyn und Wesen zur Stelle, so würden wir bald mit ihnen vertrauter werden; die Augenblicke würden sich in Stunden, die Stunden in Tage und Jahre verwandeln, und uns die Klarheit und Festigkeit geben, die uns auch in Stunden der Angst und Finsterniß beschützt.

C.

Im Allgemeinen wüßte ich dagegen nichts zu erinnern. Denn das hast du selbst schon gesagt, daß wir uns dem heiligen Geiste Gottes ganz hingeben, und beständig im Gebete bleiben müssen, um vor aller Anfechtung und vor den heimlichen Zuflüsterungen des bösen Geistes bewahrt zu bleiben.

O.

Wenn uns nun diese allgemeinen Lebensregeln schon in ihrer Allgemeinheit ansprechen, so wird sich doch ihre Wahrheit um so mehr bestätigen und bethätigen, sobald wir sie auf besondere Fälle unseres innern Lebens, auf bestimmte Elemente des christlichen Glaubens anwenden.

C.

Das ist allerdings der Punkt, den wir nicht umschiffen, nicht bei Seite liegen lassen dürfen, denn nichts

ist gefährlicher, als das unbestimmte Allgemeine. Laß uns also auf diejenigen Elemente des biblischen Glaubens zurückkommen, die mir aus Mangel an gründlicher Erfahrung nicht allein weniger lebendig und gegenwärtig, sondern auch zweifelhaft und bedenklich sind.

C.

Diese Glaubensstücke betrafen die Offenbarung selbst oder näher deren Authenticität, die Person Jesu oder näher seine Gottheit, und die Bewandtniß um die Erlösung, oder näher Jesu Tod und dessen Folgen und Wirkungen.

C.

So ist es.

C.

Es ist so leicht Niemand, der nicht irgend einmal, beim Lesen der heiligen Schrift, oder bei unwillkührlicher Erinnerung an einen Bibelspruch, oder ohne alle äußere Veranlassung, das lebendige Wort Gottes, die unmittelbare Stimme Gottes in der Schrift vernommen hätte. Aber wenn er nicht darauf achtet, sondern darüber hinweggeilt, ja wohl gar ausweicht, und sogleich wieder in das alte Geleis seines Alltagslebens einbiegt, wie kann er zu einer gewissen festen Ueberzeugung kommen?

So giebt es gewiß auch viele liebe Christen, die dann und wann, wie die Jünger Jesu in den Tagen des Fleisches, auf einmal Licht bekommen, und Christum erkennen, als den eingebornen Sohn des lebendigen Gottes, der vom Himmel gekommen, die Sün-

der selig zu machen. Aber wer dem blitzesschnellen Lichtstrahle nicht folgt, wer nun dieser Person nicht nachgehet, wird vergeblich auf die Früchte der angebotenen, aber leichtsinnig verscherzten Erkenntniß warten.

Oder wer des Jahres nur einmal, etwa beim Genusse des Abendmahls oder bei ungesuchter Gelegenheit und ungelegener Weise, von der heiligen Marter Gottes sich berühren, aber auch nur berühren läßt, und den Eindruck möglichst bald zu beseitigen und zu verscheuchen sich bemüht, ja wohl gar das Heilige, durch die tägliche Vergegenwärtigung zu profaniren fürchtet, der wird freilich vor aller heiligen Scheu nie zu einer gründlichen Erfahrung, nie zu einer lebendigen Einsicht in die göttliche Heils-Anstalt kommen können.

C.

Was du saast, trifft mich von Wort zu Wort. Das ist der fleischliche Weltsinn, der in die Tiefen der Erkenntniß einzugehen scheut, und doch darüber abspricht, ohne etwas davon zu wissen.

O.

Was ich sage, das trifft dich, und mich, und alle schwache Christen; es ist eine Vorhaltung, die allen dienen kann. Aber wenn wir ernstlicher mit uns umgehen und redlicher gegen uns selbst verfahren, so werden wir auch den Lohn davon tragen. Haben wir irgend einmal und irgendwo die Stimme Gottes unmittelbar selbst vernommen, so liegt uns ob, dieser lockenden Stimme nachzugehen, ob sie sich auch bestätige. Denn der die Sprache gemacht hat, sollte der nicht sprechen können, der uns höret wenn wir beten, sollte sich der

nicht auch hören laſſen, ſo wir recht beten? Sind doch ſo viele dieſen Weg mit ſo gutem Erfolge gegangen, und über lang oder kurz iſt ihnen aus allen Ecken und Winkeln der Schrift das lautere Wort Gottes entgegen gekommen.

Oder wenn wir auf einen Augenblick urplötzlich in Jeſu die übermenſchliche Natur, die Majeſtät in der Knechtsgeſtalt, den Herrn der Welt in dem verachteten Menſchenſohne erkennen, wenn wir vor dieſer Erſcheinung zu erſtaunen uns gezwungen fühlen, ſollen wir nicht aufmerkſam werden, ob der Lichtſtrahl wirklich von oben gekommen ſey? ſollen wir ihm nicht nachgehen, ob er ſich etwa entwickle und bekräftige? Denn vielen Chriſten iſt wiederfahren, was den Jüngern Jeſu wiederfuhr, die in den Tagen des Fleiſches bald glaubten und ſahen, bald zweifelten und mit offenen Augen nicht ſahen, bis endlich der einzelne Lichtſtrahl, der immer wieder verſchwunden war, nach langen Prüfungen und Erfahrungen in immerwährende Feuerflammen ſich verwandelte.

So gilt uns auch lange Zeit hindurch das Leiden und Sterben Jeſu als eine äußere, fremde Thatſache der Geſchichte, die uns nicht mehr angehet, als jedes andere ruhmwürdige Exempel, aber am wenigſten geeignet zu ſeyn ſcheint, uns von Sünden zu erlöſen und zu reinigen. Aber wenn nun das Saamenkorn, nachdem es eine Weile todt und taub in dem kalten Erdboden der Seele gelegen, auf einmal einen zarten, faſt unmerklichen Keim zeigt, ſollen wir den ſpärlichen Lebensfunken vollends auslöſchen, oder pflegen und warten und zuſehen, ob er ſich etwa zu einem kräftigen Lebensbaum entwickele? Haben doch vor und mit uns ſo viele Tauſende unterm Kreuze das ſchwere Gericht

Gottes über ihre eigene Sünde und in der Vertilgung der gerichteten Sünden das Erbarmen Gottes, ihres Heilandes, in der Gerechtigkeit des strafenden die Liebe des leidenden, für und mit uns leidenden, die Strafe auf sich selbst nehmenden Schöpfers und Erlösers erfahren und erkannt! Nicht ist nun der Versöhnungstod nur ein kräftiges Erweckungsmittel zur Buße und Besserung, sondern das vollgültige Opfer für unsere Sünde, in welchem diese gekreuzigt, geopfert und getilgt sind, wir müßten sie denn mit unserer ganzen Ichheit für uns behalten, und uns der Kreuzigung entziehen, und keinen Theil daran haben wollen. Denn wenn wir freylich das Wort vom Kreuze möglichst fern von uns halten, um nicht mit zu leiden, wenn wir in Jesu Leiden und Sterben nicht eingehen, sondern als müßige Zuschauer von fern stehen bleiben wollen, wenn wir jede Erfahrung an unserm eigenen Herzen fliehen, so kann auch der Glaube an den Versöhnungstod unsers Heilands weder Wurzel schlagen, noch Frucht bringen. Wo aber der Glaube fehlt, da bleibt bey aller äußerlichen Ehrbarkeit im innersten Grunde des Herzens die Sünde, und was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde.

C.

Dem ist weiter nachzudenken, und nicht bloß nachzudenken, sondern auch nachzuleben.

O.

Zuletzt möcht' ich noch fragen, ob denn diejenigen, welche alle diese Erfahrungen kurzweg von sich gewiesen, um der lieben Ruhe willen jeder innern Veranlassung dazu ausgewichen, jeden Licht- und Lebens-

funken muthwillig ausgelöscht haben, — ob solche Christen nun hintreten und ganz gelassen sagen können: „Ich möchte gern alles glauben, was die Schrift lehrt, „aber ich kann nicht, aus Unvermögen, ich darf nicht, „aus Gewissenhaftigkeit. Wenn ich nun darüber, selbst „über die wesentlichsten Punkte, bis an das Ende meiner „Tage in Irrthum bleiben sollte, so wird mir der Irr„thum verziehen, und aus Mangel am Glauben in der „Schwachheit das Schauen nicht verschränkt werden, „denn ich zweifle nur, und bestreite nicht, ich zweifle „nicht an der Möglichkeit, sondern nur an der Wirklich„keit." In einem solchen Bekenntnisse liegt ein Schritt vorwärts, aber nur dann, wenn es eben nur ein Schritt ist, kein Stehenbleiben! Aber die Gelassenheit, in der er sich bewegt, scheint leider ein Stehenbleiben anzudeuten, wofür dich, mein Freund, der Herr bewahren wolle.

Und nun noch Eins! Es betrifft das Verhältniß des unmittelbaren Glaubens und der nach und nach sich entwickelnden Erlebung. Zum vollkommnen Glauben gehört allerdings Erlebung, und nicht bloß das Erlebthaben, sondern beständig gegenwärtiges Leben im Glauben. Aber wir sind nicht sogleich vollkommene Männer in Christo. Sollen wir nun den Kindesglauben verschmähen, weil er noch nicht selbst siehet, was er glaubt, und darüber auch den vollkommenen Glauben verlieren, der nur aus dem schwachen, glimmenden Dochte hervorwachsen kann? Frage alle, die eine einzelne Glaubenslehre aus dem großen, lebendigen, zusammenhängenden Ganzen zuerst ergriffen und erleuchtet, eine einzelne Bibelstelle, ein einzelner Zug aus dem Leben Jesu auf einmal erweckt hat, ob sie nicht mit dem Einzelnen,

wenn es sie wirklich und gründlich erweckt hatte, auch das Ganze überkommen, denn der Glaube ist eine Kraft Gottes, die uns zum Gehorsame nöthigt. Wir erforschen und erleben stückweise, was er uns zuvor ganz gegeben. Werdet wie die Kinder! sagt Jesus.

C.

Gern nehme ich jeden Fingerzeig an, der mich warnt, denn oft führt uns eine an sich unverkennbare Wahrheit, wenn sie sich von dem Ganzen losreißet, auf den gefährlichsten Abweg. Da thut es wohl Noth, sich täglich erforschen zu lassen. Unser Gespräch hat manchen Stachel in meiner Seele zurück gelassen, den ich nicht eigenmächtig herausziehen darf. Denn ich fürchte mich immer mehr vor einer voreiligen Heilung.

Nun kann es mir auch nicht leid thun, daß wir unvermerkt von dem Ausgangspunkte unserer Unterredung abgekommen sind, denn es hat zu Erörterungen Veranlassung gegeben, die der Herr auch an mir segnen wird, wenn ich nur still halte. Aber wir sind auch nur scheinbar von unserm ursprünglichen Texte abgewichen, denn in der That haben wir uns darüber durch den ganzen Verlauf unsers Wortwechsels verständigt, und zwar dahin verständigt, daß am Ende doch alles auf das practische Christenthum ankommt. Selbst die einzelnen Dogmen, die zunächst nur äußerlich, nur theoretischen Inhalts zu seyn schienen, haben sich uns nach ihrem innerlichen Gehalte zu practischer Lehre verklärt.

D.

Practische Erkenntniß ist immer auch Erkenntniß, lebendige Theorie; sie besteht darin, daß das Aeußer-

liche innerlich wirksam wird. Und daß das practische Christenthum von klarer Einsicht und Erkenntniß bedingt ist, hast du gleich Anfangs selbst zugegeben.

C.

Und so wüßte ich in der That nicht, was in der Hauptsache unter uns unentschieden und unberührt geblieben wäre.

O.

Nur hüten müssen wir uns, daß wir die Theorie nicht herunter setzen, daß wir die theoretische Auffassung der biblischen Glaubenswahrheiten nicht als eine Nebensache betrachten. Dagegen ist nicht genug zu eifern, um einem sehr weit verbreiteten Vorurtheile zu begegnen, das auf einer unklaren Vorstellungsweise beruht, und selbst den entgegengesetztesten Richtungen des menschlichen Geistes, der moralischen und der sogenannten, eben daher sogenannten pietistischen Richtung, wenn auch auf verschiedene Weise, eigen ist, einem Vorurtheil, das unter der Leitung Gottes oft zum Guten ausschlägt, aber auch leicht gefährlich werden kann. Unsere Kirchengeschichte bietet viele Thatsachen, an welchen sich dieses Vorurtheil entwickeln ließe. Wenn in dieser Beziehung ein erleuchteter Theolog den Streit der Orthodoxen und Pietisten und der Pietisten mit der Brüdergemeinde, oder in der katholischen Kirche den Kampf derselben mit dem Quietismus auffassen und zusammenstellen wollte, so würde damit gewiß einem fühlbaren Bedürfnisse unserer Zeit abgeholfen werden. Vor allen Dingen würde aber daran fest zu halten seyn, daß das practische Element des Glaubens nicht in einem Thun des Gläubigen, sondern in der Wirksamkeit des theoretischen Glau-

bens auf uns besteht, woraus von selbst folgt, daß für uns der theoretische Glaube das Erste ist, — insofern überhaupt von einer Zeitfolge die Rede seyn kann, — und die eigentliche Praxis Gott allein verbleibt.

Hier ist aber auch der Punkt, wo ich mich zu schwach fühle, um mich völlig verständlich zu machen, wo ich mich vor Mißverständnissen fürchte, die das Uebel leicht vermehren könnten; es ist ein Punkt, der sehr vorsichtig und klar behandelt seyn will, denn sonst ist gleich das Vorurtheil bey der Hand, als sollte einem todten Glauben, einer müßigen Beschaulichkeit das Wort gesprochen werden.

Was ich dir hierüber zu weiterer Erwägung und Ausbildung mit auf den Weg zu geben habe, das fasse ich in wenigen Worten zusammen, ob ich gleich fühle, daß ich damit meinem Gegenstande nicht genug thue.

Der Glaube, auch der lebendige Glaube, der uns selig macht, ist an sich und zunächst rein theoretisch, denn er *gehet auf Objecte*. Die bloße Vergegenwärtigung der biblischen Glaubenswahrheiten, wenn wir uns wirklich darein versenken, hat die wunderbare Kraft, daß sie uns, *ehe wir noch eine Hand aufheben*, von allen Sünden reinigt, und heiligt und selig macht. Das practische Element bestehet nicht in dem, was wir machen, sondern in dem, was der Glaube an uns, und aus uns, und durch uns macht; der es macht, ist also immer wieder der Glaube, der theoretische, d. i. der inhaltsvolle Glaube.

So ist auch das Schauen, das einst auf den Glauben folgen soll, an sich und zunächst theoretisch, reintheoretisch, denn es gehet wieder auf Objecte, nur daß diese nicht von uns getrennt sind. Die Seligkeit, die uns verheißen ist, soll aber darin bestehen, daß wir den dreyeinigen Gott schauen, wie Er ist, und alle die himmlischen Heerschaaren sammt allen Gläubigen. Schauen sollen wir Ihn selbst, wie Er ist, und alles was Er bereitet hat, der allein selbstthätig ist. Das practische Element des Schauens bestehet also für uns nur in der Lebendigkeit der Anschauung, und hier und dort darin, daß Er Selbst durch uns zu wirken uns würdiget.

Wenn wir berufen sind, hier zu glauben und dort zu schauen, so ist unser Beruf auf die Objecte des Reiches Gottes gerichtet, mithin Erkenntniß, aber freylich lebendige Erkenntniß.

Alle zur Persönlichkeit berufenen Geschöpfe Gottes sind geborne Theoretiker, Er allein ist der Selbstthätige. Die Seligkeit Gottes bestehet darin, daß er wirket, und Sich und Seine Werke anschaut, 1 Mos. 1, 31., und unsere Seligkeit ist darin enthalten, daß wir die großen Thaten Gottes mehr und mehr kennen lernen und bewundern, und von ihnen uns dringen und treiben lassen.

Fragment über das Böse.

Böse seyn! Zwey Worte, und in dieser Zweyheit ein Widerspruch, wie Seyn und auch Nichtseyn, ein Zwiespalt, der sich in sich selbst zerstört, indem er das Subject mit seinem Prädikate entzweit. Denn was ist Seyn? Ist das Seyn nicht wirklich? Ist es aber wirklich, so ist es vernünftig, folglich nicht böse. Gott ist das Seyn, und außer Gott ist nichts; alles was ist, das ist in Gott; was in Gott ist, das ist gut. Das Gute besteht aber darin, daß es ist, das Seyn darin, daß es gut ist. Was kann denn neben und außer dem Seyn, außer Gott noch seyn? Dem Bösen, dem Unvernünftigen kann das Seyn, die Wirklichkeit des Seyns nicht zukommen, denn es ist nicht in Gott: es besteht vielmehr darin, daß es nicht ist, weil es ohne Gott ist, ohne Seyn.

Böse seyn! Die Zwey entzweyt sich nicht bloß in sich selbst, sie entzweyt auch mich selbst mit mir selbst, mein Daseyn mit meinem Gewissen, eine Thatsache des Bewußtseyns mit der andern. Mein Daseyn straft mein Gewissen der Lüge, und mein Gewissen leugnet wieder mein Daseyn, indem es mich des Bösen zeiht, des Nichtseyns, der Unwirklichkeit. Entweder trügt mich das Daseyn, dessen ich gewiß zu seyn glaubte, oder das Gewissen, das doch gewiß ist. „Ich bin so zu „sagen tugendhaft, leidlich tugendhaft;" sagt Hamlet, „dennoch könnt' ich mich solcher Dinge anklagen, daß „es besser wäre, meine Mutter hätte mich nicht geboh„ren. Ich bin sehr stolz, rachsüchtig, ehrgeizig; mir „stehen mehr Vergehungen zu Dienst, als ich Gedan„ken habe, sie zu sagen, Einbildungskraft, ihnen Ge-

„stalt zu geben, oder Zeit, sie auszuführen." Ich bin also bei aller Tugendhaftigkeit böse, und dennoch bin ich? — Nein, ich bin nicht, nur das Gute ist. „Warum sollten auch solche Gesellen, wie ich, zwischen „Himmel und Erde herumkriechen!" Zwischen Seyn und Nichtseyn. „Wir sind alle ausgemachte Schurken, „alle: trau keinem von uns!" denn wir sind überhaupt nicht, wir sind leere Schatten, Schein ohne Seyn. Trau unserer Existenz nicht; sie ist leere Einbildung. In der Erkenntniß seiner Sünde erkennt der Mensch sein Nichtseyn.

Sein eigen Grab seyn, heißt das Seyn und Leben?
Wenn Selbstgerechtigkeit, der eignen That
Entschuldigung, der Sünden letzte Schwachheit
Uns auch verläßt, — das ist der Seele Grab.

Böse seyn ist Nichtseyn. Nun so giebt es auch keinen Teufel. Oder wenn Satan wirklich ist, so ist er auch gut. Auch ich bin entweder nicht, oder ich bin gut. Wieder ein neuer Konflict, ein doppelter Konflict mit der Bibel! Satan ist, also ist er gut; weil ihm das Seyn zukommt, so ist er in Gott und mit Gott. Satan ist böse, also ist er nicht. Die Minoren lehrt die Bibel; den Major wiederhole ich gar nicht, ihn läßt die Bibel auch gelten, ja sie lehrt selbst, daß nichts ist außer Gott; und nun folgen die Schlußfolgen von selbst, aber diese widersprechen den Lehrsätzen der Schrift, aus welchen sie doch abgeleitet sind, von welchen gleichwohl einer den andern aufhebt, denn die Lehrsätze widersprechen sich auch selbst unter einander. Mir selbst sagt die Schrift in's Gesicht, daß ich böse, grundböse sey; hiermit spricht sie mir das Daseyn ab,

das sie mir doch gleichzeitig — in adjecto — wieder zugesteht.

Böse seyn! Widerspruch auf Widerspruch! Und ist es ein Wunder? Das Böse ist ja das Verkehrte, Unvernünftige. Das Böse wäre ja nicht böse, wenn es sich nicht widerspräche, wenn es der Vernunft nicht widerspräche; es ist nach seinem eigensten Wesen unvernünftig, — unbegreiflich. Wenn ich in gewisser Beziehung auch Gott unbegreiflich nenne, so hat das nicht den Sinn, als wenn er der Vernunft, sondern daß er meiner gefallenen Vernunft entgegensteht, daß er meinem Unverstande nicht verständlich ist. —

Ob ich sey, oder nicht sey, das ist also die Frage. Wär' ich nur meiner Existenz gewiß, so wüßt' ich auch, daß ich von der Existenz nicht abgefallen seyn könnte, so wär' ich meiner Göttlichkeit gewiß. Bin ich meiner Existenz gewiß? — Nein, nicht einen Augenblick, also gar nicht; nicht einen Augenblick, — denn rückwärts ist sie gewesen, vorwärts soll sie erst werden, und was zwischen rück- und vorwärts in der Mitte liegt, ist von hinten und vorn so eingedrängt, daß nichts übrig bleibt. Dieser mathematische Punkt ist Gegenwart, und ohne Gegenwart, ist keine Existenz. Also bin ich meiner Existenz nichts weniger als gewiß.

Von all' den Tagen, den vergang'nen, künftigen, —
Im Leben ist Nichts Gegenwart — wie wenig,
Wie wenig zählst du, — weniger als wenig.

In so fern ich nun nicht bin, in so fern bin ich freylich böse; aber ich bin's doch, ich bin böse, also bin ich, also kommt mir doch ein Seyn zu. Aber was für ein Seyn?

Seyn ist wirklich seyn, wirklich seyn ist wirksam seyn, wirken; wirken ist Gutes wirken, denn wie könnte sich Böses realisiren? wie könnte das Nichtige in's Seyn, in die Wirklichkeit sich einschleichen? Wenn es es wirklich zum Seyn gelangt, so ist es verwandelt, so ist es nicht mehr böse.

So ich wirke, so bin ich! Wirk' ich? den Stein aus der Hand schleudern, heißt das Wirken? Auch Satan wirket, aber er wirket mit Zähnknirschen, was er nicht will, er wirket zum Guten.

Ich möcht' mich gleich dem Teufel übergeben,
Wenn ich nur selbst kein Teufel wär.
Denkt nur, den Schimmel, für Pferden angeschafft,
Den hat ein Pfaff hinwegerafft.

Also wirket er doch, und in so fern er wirket, ist er, in so fern ist er auch gut. Aber er ist ein anderes für sich, ein anderes an sich. Der Subjectivität kommt auch ein Seyn zu, aber nicht das wahre Seyn, Seyn, aber nicht Wirklichkeit. Die Subjectivität muß ihr Gegentheil werden, um zur Wirklichkeit zu gelangen.

Seyn und Nichtseyn! das ist also keine Frage. Nein! Ganz seyn, oder wirklich seyn, an und für sich seyn einerseits, und halb seyn, für sich seyn, wie der Mensch, oder an sich seyn, wie der Stein, andrerseits; das ist hier die Frage! Ja, da liegt's! Gut seyn, in Gott seyn, das ist ganz seyn. Wer das für sich ist, was er an sich ist, der ist wirklich, der ist gut. Das Böse ist ein Anderes für sich, ein Anderes an sich, nehmlich sein Gegentheil; Böse seyn ist die Unseligkeit eines zertheilten, halben Seyns; sein Wesen, wie seine Strafe besteht darin, daß es nicht aus der Subjectivität heraus-

kann, in der Unwirklichkeit seines von dem Seyn los
rissenen Willens. So oft auch Satan wirket, so
wendet es Gott zum Guten, und nur in so fern wi
jener. Weil nun Satan nicht wie er will wirken, so
lich nicht ganz seyn kann, so widersetzt er sich überhau
allem Daseyn, aller Wirklichkeit, ohne auch nega
etwas wirken zu können. Er kann nichts zerstör
wie er nichts machen kann.

So viel als ich schon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beyzukommen ꝛc.
Und immer circulirt ein neues, frisches Blut.
So geht es fort, man möchte rasend werden.

So unselig, so halb und zerrissen ist der Bö
daß er es weder zu absoluter Wirklichkeit, noch zu a
soluter Unwirklichkeit bringen kann.

Also ist Satan wenigstens nicht absolut böse, nic
ganz und gar böse! denn er ist wenigstens für sich,
auch an sich, nur nicht er selbst beydes zugleich. —
Absolut böse ist Satan freylich nicht, weil er selbst nic
absolut ist, sondern abstract. Nur die Manichäer habe
ein absolut Böses erträumt. In so fern und in
weit der Teufel wirklich ist, in so fern ist er gut, we
er ist; in so fern er böse ist, ist er bloß für sich, al
nicht wirklich, weil nicht wirksam. Wer weiß, wa
er noch wird? und ob er nicht das noch werden kann
was er jetzt für sich nicht ist, aber an sich seyn muß.

Allein mit mir habe ich's zu thun; ob ich se
oder nicht sey. Was kümmert mich Satan? Doch —
ich will nicht undankbar seyn, was man dem Bösen ver
dankt, das muß man auch anerkennen — grade durch
ihn, durch den Teufel selbst fühle ich mich gefördert.

Es

Es kann doch nicht so schlimm mit mir stehen! Ist der Teufel selbst nicht absolut böse, so muß es mit mir noch viel besser stehen. Es ist auch eine Sünde, sich mehr Sünden anzudichten, als man in sich findet, noch mehr, als man ohnehin schon zu tragen hat. Hamlet ist hypochondrisch, melancholisch, misanthropisch, — kopfhängerisch. Daher „der düstre Mantel, und die ge„wohnte Tracht von ernstem Schwarz, das stürmische „Geseufz beklemmten Odems, im Auge der ergieb'ge „Strom, und die gebeugte Haltung des Gesichts." Vielleicht wär' er, und Werther, durch regelmäßige Bewegung in freyer Luft, durch heitere Gesellschaft, dünne Hühnerbrühe, magere Kost, und leicht abführende Pulver zu kuriren, und das dicke Blut zu verdünnen gewesen. Kant hat gewiß Recht, — und Nicolai auch, und alle verständigen Aerzte stimmen bey, wenn sie manche Grillen von Unterleibs-Beschwerden ableiten; auch verbieten die Aerzte nicht ohne Grund starken Kaffee, denn er macht uns oft ein böses Gewissen, und es liegt dann so schwer auf uns, als hätten wir eine Todsünde verübt. — Nur weiß ich freylich nicht recht, wie so viel Böses von dem Kaffee in mir erregt werden könnte, wenn es nicht schon vorher in mir geruht hätte.

Freilich habe ich manchds Böse an mir, aber ich thue doch das Böse nicht, weil es böse ist. Ich weiß wohl, daß es böse ist, während ich's thue, oder könnt' es doch wissen, welches einerley ist. Aber ich thu' es doch nicht gerade darum, weil es böse ist; so böse bin ich nicht. Doch — daß ich mich nicht mit Redensarten täusche. Ich thue das Böse nicht, weil es böse ist. Was heißt das? oder heißt das

was? Also darum thu' ich's nicht, weil es böse d. h. weil es nichtig ist! desto schlimmer. Oder sollt' ich's doch darum thun, nehmlich weil es von der Art ist, daß die objective Wirkung dem subjectiven Willen nicht entspricht, nun so fall' ich in das eigenste Wesen des Bösen, nehmlich in die entschiedenste Opposition der Subjectivität mit der Objectivität, ich hebe mich selbst auf, indem ich etwas thue, von dem ich weiß, daß es vergeblich und nichtig ist, und es grade darum thue. — Ich thue das Böse nicht darum, weil es böse ist, das heißt nicht darum, weil es Gott mißfällt. Das ist wieder desto schlimmer. Denn sonach fließt das Böse aus meinem innersten Wesen, indem es gar nicht des bewußten Willens dazu bedarf. Ich thue das Böse nicht aus einem den Willen besonders bestimmenden Grunde, sondern weil es von selbst aus meinem Wesen folgt; ich bin mithin auch ohne bestimmten Vorsatz böse, das heißt, ich bin ein gebohrner Feind Gottes.

So tröstet oder entschuldigt sich in jenem Festgedichte auch Mephistopheles; er giebt zu, daß er böse ist, aber läugnet, daß er Böses thut, da Gott sein Böses, eben weil es böse ist, weil es als solches nicht ist, zum Guten lenkt. Daraus schließt er auf seinen guten Willen. So

komm' ich als böser Geist mit bestem Willen.
Denn böser Wille, Widerspenstigkeit, Verwirrung
Der besten Sache fährdet nicht die Welt,
Wenn scharfes Aug' des Herrschers die Verirrung
Stets unter sich in kräft'ger Leitung hält.

Sagt, was ihr wollt. Es ist auch eine unläugbare Thatsache meines Geistes, die Stimme, welche

mir sagt: Es ist auch etwas Gutes an dem Menschen. — Wenn dem Guten, welches sich in und an dem Menschen ursprünglich zu finden scheint, ein Seyn zukommt, so ist es das Gewesenseyn. Der Mensch ist gut — gewesen, sein eigentliches Wesen ist folglich gut, aber dieses Wesen erscheint nach dem Sündenfalle als ein Gewesenes. Dem Gewesenseyn kommt auch ein Seyn zu, wie schon die Sprache lehrt, die wir brauchen, ohne sie zu verstehen. Es ist etwas Gutes am Menschen, denn er ist überhaupt nur in so fern, als er gut ist; deutlicher — Gott ist auch in dem Sünder, denn Er hat den Sünder nicht verlassen, aber der Sünder hat ihn verlassen. Aber sollte ihm das zum Verdienste gereichen?

Ganz bin ich also doch nicht böse! das gereicht nicht zu meinem Verdienste, aber doch zu meiner Beruhigung. — Zu meiner Beruhigung? — In wie fern bin ich denn nicht ganz böse? weil ich, wie ich bin, überhaupt nicht ganz bin. Ich bin überhaupt halb, also auch nicht ganz böse; das Böse ist ja selbst nichts Ganzes. Abgefallen von Gott, außer Gott, bin ich, und bin auch nicht; ich bin nicht, weil ich vom Seyn abgefallen bin, ich bin, weil Gott nicht von mir abgelassen hat; ich bin also nur halb. Ist nun diese Halbheit keine Entschuldigung, so ist es auch keine, daß ich nicht ganz böse bin. Regt sich noch Gutes in mir, so ist es desto schlimmer, daß das Böse dennoch der Herr ist und bleibt, und den Grundton meines halben Wesens bildet.

Das Böse wäre also mein Grundwesen, also wär' ich grundböse, grundverderbt? Welch ein sinnleser Widerspruch, in den uns das Vorurtheil von dem mensch-

lichen Verderben nothwendig stürzen muß. Vorurtheil sag' ich; ein Vorurtheil ist nicht ein unrichtiges Urtheil, sondern eine Thatsache, jede Thatsache ist ein Vorurtheil, indem sie, als das Seyn dem Erkennen, dem Urtheile vorausgeht. Der Widerspruch ist aber sonnklar unverkennbar. Wer ist denn der Grund dieses grundbösen Geschöpfs? Der Schöpfer ist's, Gott, und kein Anderer. Und doch soll das Geschöpf, dessen Grund Gott, d. h. gut ist, nach seinem Grunde böse, nehmlich grundböse seyn? Ach! wär' ich doch in diesem Grunde geblieben, den ich, als von mir entfernt, immer noch anerkennen muß, dann wär' ich grundgut; aber weil ich nicht darin geblieben bin, und seit diesem Abfalle von meinem eigentlichen Grunde, nicht theoretisch, doch practisch in mir selbst meinen Mittelpunkt und Grund suche, so bin ich in Beziehung auf diesen subjectiven Grund allerdings grundböse, eigentlich aber, als abgefallen, überhaupt oder objectiv ohne Grund, mithin nicht sowohl grundböse, als vielmehr grundlos böse, böse bis in den Abgrund, bis in den Ungrund, — weiter nicht.

Druckfehler.

Seite	Zeile				
56	letzte	statt	Heil	lies	Theil.
39	letzte	‘	wieder	‘	wider.
41	5	‘	Sieg	‘	Krieg.
46	7 v. u.	‘	Pflege	‘	Plage.
55	7 v. u.	‘	auch	‘	nur.
70	7 v. u.	‘	abstrahirend	‘	abstrahirten.
79	6 v. o.	‘	glaube	‘	glaubte.
89	11 v. u.	‘	Werke	‘	Worte.
91	14 v. o.	‘	Zweitens	‘	Zweite.
101	10 v. o.	‘	aso	‘	also.
108	9	‘	am	‘	vom.
125	7	‘	Denker	‘	Denken.
144	1	‘	zeugt	‘	haupt.
148	9 v. u.	‘	erkannt	‘	erkennt.
—	10 v. u.	‘	erkannt	‘	erkennt.

Halle, gedruckt in der G. bauerſchen Buchdruckerei.

Herolds Stimme

zu

Göthe's Faust,

ersten und zweiten Theils,

mit

besonderer Beziehung auf die Schlußscene
des ersten Theils

von

C. F. Gandil.

Leipzig,
bei August Lehnhold.

1831.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die Bedeutung der Geſtalten
Möcht' ich amtsgemäß entfalten.
Aber was nicht zu begreifen,
Wüßt' ich auch nicht zu erklären.
Helfet alle mich belehren! —
Seh' ich's durch die Menge ſchweifen? — —

Schau't umher, wie sie sich mehren,
Die Bewundrer, Kreis um Kreise.
Herold auf! nach deiner Weise,
Ehe wir von euch entfliehen,
Uns zu schildern, uns zu nennen;
Denn wir sind Allegorien,
Und so solltest du uns kennen.

Vorwort.

Nachstehende Blätter haben vor länger als Jahr und Tag als Unterlage zu geselligen Unterhaltungen über Göthe's Faust gedient. Später wurden sie für eine Sammlung unterschiedener miteinander verwandter Abhandlungen bestimmt. Allein diese waren inmittelst einzeln unter besonderen Aufschriften gedruckt worden; dahin gehören namentlich Wilhelm Meisters Lehrbrief, Meisters Wanderbüchlein, Gott Gemüth und Welt, und die Rochuskapelle*). Auch würden diese zerstreuten Blätter, um jetzt wieder zu erscheinen, einer Umarbei-

*) Berlinische Zeitschrift für Wissenschaft und Literatur. Herausgegeben von D. Gedicke. Berlin, Vossische Buchhandl. 1824. 1825.

tung bedurft haben; und es ſcheint daher in der Ordnung zu ſeyn, daß zunächſt auch die jüngeren Blätter für ſich beſonders ausgehen, zumal ſie als berichtigender, ergänzender und erläuternder Nachtrag zu einer ältern rhapſodiſchen Schrift über Göthe's Fauſt *) angeſehen werden können. Ihr Inhalt iſt übrigens in ihrem Titel inſofern nicht erſchöpft, als den Betrachtungen über den allgemeinen Inhalt und über einzelne Züge und Scenen jener großen Tragödie eine äſthetiſche Grundanſicht voraus gehet, welche hier als Einleitung nur in flüchtigen Umriſſen angedeutet worden iſt, aber zu tieferer Begründung und weiterer Ausführung ſich eignet, und daher vorläufig dem geneigten Leſer zum eigenen Nachdenken empfohlen wird.

Außerdem dürften in dieſer Schrift die öfters wiederkehrenden Andeutungen

*) Ueber Göthe's Fauſt und deſſen Fortſetzung. Nebſt einem Anhange von dem ewigen Juden. Leipzig, Hartmann. 1824.

über den Begriff des Geistes und über die demselben entgegengesetzten, aber dennoch verwandten und analogen Erscheinungen die ungetheilte Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, um das Wort recht theilen zu lernen. Hier finden die Gedanken, welche der bunte Wechsel schnellvorüber eilender Bilder erst zerstreut hat, einen Haltpunkt, sich zu sammeln, und reichliche Beschäftigung, welche nachhält, nachdem das Büchlein längst aus der Hand gelegt worden ist.

Die Frage: was ist der Geist? ist Eins mit der Frage: was ist Wahrheit? Es handelt sich hier und dort um die absolute Realität im Einzelnen und im Ganzen.

Gott ist ein Geist! aber was ist der Geist? Wir suchen und suchen, aber wir kommen nicht dazu, außer durch den Glauben, welcher das ganze Menschenwesen in der Mitte, in seinem Kerne, im Herzen erfaßt und nach allen Richtungen durchdringt; und zum Begriffe des Geistes kom-

men wir nicht anders, als durch die Erkenntniß, welche der Glaube wirkt, indem er zunächst die intellectuelle Richtung ergreift, und von ihr ausgehet.

Ist aber dem so, so folgt auch, daß aller Unglaube materialistisch ist, denn er ist Unglaube an den Geist; und der Materialismus ist noch nicht zu Ende, er wird nur um so gefährlicher, wenn er aus der physischen in die psychische Sphäre übergehet, die er wiederum aus dem Fleische erklärt, denn der psychische Mensch vernimmt nichts von dem Geiste. Darum wiederholt sich auch in beiden Sphären überall, bald unverholen, bald versteckt, bald bewußt, bald unbewußt, gröber und feiner, theoretisch oder praktisch dieselbe Sprache, welche die Thoren in ihrem Herzen führen, wenn sie sprechen: „Es ist kein Geist! Jemehr sie nachdenken und zum Bewußtseyn kommen, desto dreister sprechen sie: „Ohngefähr sind wir gebo„ren, und fahren wieder dahin, als wä„ren wir nie gewesen. Denn das Schnau-

„ben in unſerer Naſe iſt ein Rauch, und „unſere Rede iſt ein aufflackerndes Fünk„lein, das ſich in dem Blutumlaufe des „pochenden Herzens reget. Wenn daſſelbe „ausgebrannt und verloſchen iſt, ſo fällt „der Leib dahin, wie Loderaſche, und der „Geiſt zerflattert, wie eine dünne Luft. „Und unſers Namens wird vergeſſen, daß „Niemand unſers Thuns gedenken wird. „Unſer Leben verſchwindet, wie die Spur „einer Wolke, und zergehet wie ein Nebel, „von der Sonne Glanz zertrieben, und „von ihrer Hitze niedergedrückt. Unſere „Zeit iſt, wie ein Schatten dahinfährt, „und wenn wir weg ſind, iſt kein Wie„derkehren.“

So ſprechen die Thoren, welche ſich ihres Unglaubens an den Geiſt, ihrer Verzweiflung an der abſoluten Realität des Seyns und Bewußtſeyns ausdrücklich bewußt ſind. Aber ſind denn die Menſchen weniger thöricht, wenn ſie den flatternden Irrlichtern der Pſyche trauen, und ſich bethören laſſen, als wenn ſie etwas Ge-

wisseres hätten? Oder ist nicht der Mann thöricht zu nennen, der sein Haus auf den Sand bauete? Denn da nun ein Platzregen fiel, und kamen Gewässer, und weheten die Winde, und stießen an das Haus, da fiel es und that einen großen Fall.

In den Dichtungen, welche wir jetzt betrachten, sehen wir wenigstens den Spiritualismus wie den Materialismus, jenen, als einen nur verfeinerten Materialismus, in Nihilismus enden, alles Seyn in Rauch und Dampf zerrinnen, die natürliche Trunkenheit in Betäubung niedersinken, und die höchsten Erhebungen und Bestrebungen der Seele als Aufwallungen bewegten Fleisches und Blutes in der Luft zerplatzen, während die Realität des Geistes selbst nirgends in die Scene zu treten scheint, oder wenigstens nur durch das, was er nicht selbst ist, in einzelnen, ihm nicht angemessenen Erscheinungen angedeutet wird.

Die Dichter pflegen, um nur zum Anfange zu kommen, sich und uns sogleich in die Mitte zu versetzen, ja hinein zu reißen. Auch hierdurch wird die Dichtkunst, wie die Kunst überhaupt, zur Bildnerei des Lebens und Daseyns, welchem auch nichts so sehr, als der Anfang fehlt, denn in der Erscheinung ist aller Anfang nicht sowohl ein Anfang, als die Mitte, und das Leben selbst ein Zirkel, welcher eben dadurch die stetige Verbindung seines Inhalts bekundet, daß jeder einzelne Punkt desselben weder in sich selbst, noch irgendwo in dem Zirkel seinen Anfang findet. Ja, der Gipfel alles sichtbaren Daseyns und Lebens, der Mensch selbst, ist so in die Mitte gestellt, daß sein Anfang und sein Ende in die Mitte fällt, wozu er eben den Anfang sucht. Wenn nun der Mensch aus diesem stetigen Lebens-Kreise einzelne Bilder darstellen will, wie kann er's anders, als daß er mitten hinein greift? Dieß

iſt auch der Rath, welchen die luſtige Perſon allen Dichtern, die ein Schauſpiel geben wollen, kurz und bündig ertheilt.

Laßt uns auch ſo ein Schauſpiel geben!
Greift nur hinein in's volle Menſchenleben!
Ein jeder lebt's, nicht vielen iſt's bekannt,
Und wo ihr's packt, da iſt's intereſſant.

Dieſer gute Rath, welcher nicht bloß den Schauſpieldirectoren, ſondern auch den Dichtern, wenn ſie es nur ſonſt ſind, ſo wohl zu ſtatten kommt, ſcheint den Philoſophen abgeſchnitten zu ſeyn, weil ſie zu den Nicht-Vielen gehören, welchen das, was jeder lebt, auch bekannt werden ſoll, wodurch ſie auf Grund und Urſache, auf den Anfang, der doch außerhalb des Kreiſes, in dem ſie ſtehen, zu liegen ſcheint, zurück zu gehen genöthigt ſind. Wirklich ſehen wir, wie ſie, ſtatt friſch in die Mitte zu treten, und die einzelne Erſcheinung in der Mitte zu packen, wo ſie intereſſant iſt, ſtatt bei der Sache zu ſeyn, außerhalb derſelben ſich herum bewegen, und entweder vom Anfange oder vom Ende, entweder von vorn oder von hinten anzufangen ſuchen, indem ſie nicht

recht wissen, ob und wie sie vom Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen herab, oder vom Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen hinauf steigen sollen. Am Ende könnte aber der ernstliche Rath, welchen die lustige Person den Dichtern empfiehlt, auch den Philosophen aus ihrer Verlegenheit heraus helfen, wenn sie in dieser Weise beide Wege zu vermitteln und zu verbinden suchten. Am Ende bleibt ihnen auch wirklich nichts andres übrig, denn sie befinden sich, nach allen möglichen Versuchen und Anläufen, dennoch in dem magischen Zirkel, den sie fliehen, in dem Zirkel, in welchem das Allgemeine das Einzelne, das Einzelne das Allgemeine voraus setzt, und Keins ohne das Andere ist. Wie können sie daher anders zum Anfange kommen, als daß sie mitten in den Zirkel hinein greifen, in welchem sie schon stehen?

Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen, und wenn er es, um es zu verstehen, in Gedanken trennen und in Stücke zerlegen muß, gleichzeitig in seiner Verbindung anerkennen.

Die Mitte beſtehet eben in der ſtetigen, kreisförmigen Verbindung des Anfangs und Fortgangs, des Einzelnen, Beſondern und Allgemeinen. In dieſe Mitte verſetzt uns jede Anſchauung, und — jedes Schauſpiel, wenn es wirklich eins iſt; in dieſer Mitte läßt es uns auch, nachdem es von Anfang bis zu Ende in tauſend Bildern, und in den verſchiedenſten und wunderlichſten Erſcheinungen an uns vorüber gegangen iſt. Immer werden wir nur aus dem Einzelnen die Vielheit als Eins, das Ganze, nur aus dieſer Vielheit des Einzelnen, als aus dem Ganzen, das Einzelne verſtehen lernen. Immer wird uns das Einzelne auf den Zuſammenhang, in dem es ſteht, auf das Ganze, das Ganze auf das Einzelne zurück und vorwärts führen.

Wer könnte in irgend einem Kunſtwerke ein einzelnes Bild verſtehen, ohne auf das Geſammtbild dieſes Kunſtwerks zurück zu blicken? Und wer kann wieder über das Kunſtwerk im Ganzen zu einem gründlichen Verſtändniſſe kommen, wenn nicht Einſicht in die Kunſt überhaupt, oder wenigſtens ſtatt deren

eine allgemeine Kunstansicht voraus geht, und hinzu tritt? wie wohl auch wieder umgekehrt die allgemeine Kunstansicht erst aus den Kunstproductionen, und eben so das Gesammtbild jeder besondern Kunstproduction aus den einzelnen Theilen und Figuren derselben gewonnen wird.

Gegenwärtig stehen wir wirklich schon vor demselben Schauspiele, welches nach der Instruction jener lustigen Person launenhaft zusammen gewürfelt zu seyn, und weder Anfang noch Ende zu haben, sondern in der Mitte stecken zu bleiben scheint. Wenn nun das Ganze dieser wunderlichen Dichtung selbst kein Ganzes für sich ist, sondern zum Ganzen gehört, und in das volle Leben mitten hinein greift, so müßte es auch uns, die wir davor treten, frei stehen, wieder mitten in das Stück hinein zu greifen, und einzelne Bilder und Scenen in's Auge zu fassen, aus welchen wir zu dem Zusammenhange des Ganzen hinauf steigen könnten, aber wir können auch, wenn wir einmal schon eine Totalanschauung gewonnen haben, mit dieser zu dem Einzelnen her-

antreten, welches wieder jene bestätigen muß. In sofern ist es jedenfalls nicht undienlich, dem Einzelnen das Allgemeine, was in jenem schon liegt, voraus zu schicken, und dem gemäß zuvörderst über Poesie und Kunst im Allgemeinen, und dann über das Kunstwerk im Besondern mit wenigen Worten Rechenschaft zu geben, ehe wir an dem großen Schauspiele das Einzelne oder ein Einzelnes betrachten, welches zu den vorangehenden Voraussetzungen die Probe enthält.

Was die Kunst ist, das läßt sich zum Voraus am Besten definiren, wenn wir mitten hinein treten. Nach den Erfahrungen, welche der Schauspieldirector gemacht hat, ist sie bald ein Nothbehelf gegen Langeweile, bald ein Nachtisch nach übertischtem Mahle, oder, was das Allerschlimmste bleibt, eine Fortsetzung zum Lesen der Journale, oder die geflügelte Rozinante der Neugier, oder das Mittel selbstgefälliger Selbstbespiegelung, um sich und seinen Putz zum Besten zu geben, und ohne Gage mit zu spielen. Aber wer wollte dem Misanthropen beistimmen? Theoretisch werden

ihm auch diejenigen nicht beistimmen, die sich praktisch getroffen fühlen könnten. Und wenn nun Poesie und Kunst mehr ist, als Spielerei, mehr als Zeitvertreib, auch mehr als Mittel zum Zweck, mehr als Willkühr und Menschenmachwerk, wenn sie nicht Lug und Trug ist, was kann sie anders seyn, als Wirklichkeit und Wahrheit? oder das wahre Bild der Wahrheit, das wirkliche Bild der Wirklichkeit! Nach ihrem letzten Begriffe ist daher die Kunst nichts geringeres als der Geist, der die Wahrheit als daseyend, als wirklich, mithin in bestimmter Gestalt und die Wirklichkeit als die Wahrheit selbst, mithin so wie sie an und für sich ist, vorstellt und darstellt. Hiernach hätte sie es so wenig mit unwirklichen, und unsagbaren Idealen zu thun, daß sie vielmehr in dem Aussprechen des Unaussprechlichen, in der Wirklichkeit der Idee sich selbst als wirklich erweiset. Sie ist der Brennspiegel einer für uns in überlange Länge zerfahrenen Wirklichkeit, der Stimmhalter des in der Erscheinung vielfach verworrenen Weltrythmus, die Resonanz einer wirklich vorhandenen, aber im

lauten Leben unhörbaren und in lauter Disharmonien zerfließenden Harmonie.

Wenn die Natur des Fadens ew'ge Länge,
Gleichgültig drehend, auf die Spindel zwingt,
Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge
Verdrießlich durcheinander klingt;
Wer theilt die fließend immer gleiche Reihe
Belebend ab, daß sie sich rythmisch regt?
Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Weihe?
Wo es in herrlichen Accorden schlägt.

Aber es kommt jetzt darauf an, daß wir das Vorspiel auf dem Theater und alle Personen desselben entlassen, um in möglichster Nüchternheit die einzelnen Momente, in welchen die Kunst besteht, näher zu betrachten, und zu diesem Behufe aus einander zu halten.

Als das gestaltende und bestimmende Prinzip überhaupt besteht die Kunst zunächst in der Form, wodurch der Inhalt wirklich wird. In so fern ist die Kunst Bedingung alles Daseyns. Wenn es wahr ist, daß der Unterschied die Einheit nicht ausschließt, vielmehr diese jenen einschließt, wenn es wahr ist, was die gemeinste Logik lehrt, daß jeder Gegensatz

eine Verbindung der Entgegengesetzten voraus setzt, und ohne Verbindung kein Gegensatz möglich ist, oder, um noch verständlicher zu werden, wenn es wahr ist, daß eins nicht ohne das andere ist, so kann auch nicht bestritten werden, daß ohne Kunst Nichts ist, und daß Alles, Natur und Staat und Religion und Wissenschaft, kurz Alles, was auf Wirklichkeit Anspruch macht, zu dieser seiner Wirklichkeit der Kunst und zwar zunächst des gestaltenden Elements der Kunst bedarf, womit denn von selbst in der Form, als der Bedingung der Wirklichkeit, auch diese selbst, als der Inhalt, gegeben ist.

Es kann uns auch nicht der Vorwurf gemacht werden, als wenn wir hiermit das Verschiedenste zusammen würfen, und die Gränzen verrücken, verdunkeln, ja aufheben wollten, denn es ist schon bevorwortet, daß gerade durch die Nachweisung der Verbindung die Möglichkeit vorbereitet wird, die verschiedensten Gegenstände nach ihren Verhältnissen unter einander kennen und scheiden zu lernen.

Aber die Kunſt beſteht nicht bloß in Formen, ſondern in ſchönen Formen, und die Schönheit der Form beſteht, daß wir uns eines nur zu oft mißverſtandenen und gemißbrauchten Gemeinplatzes bedienen, in der Identität mit der Wahrheit und Güte, näher darin, daß ſie das Einzelne, wie es an nnd für ſich iſt, darſtellt, mithin in der Darſtellung des Zuſammenhangs der einzelnen Erſcheinung mit dem Allgemeinen.

Es iſt zwar vielfältig behauptet worden, und wird ſelbſt jetzt noch behauptet, daß die Kunſt, das Schöne, die Dichtung von der Wahrheit, von der Religion, von der Güte unabhängig ſey. Dagegen kann aber nicht genug wiederholet werden, daß jede ſolche Abſtraction dem Begriffe der Schönheit, mithin der Kunſt zuwider iſt, und nothwendig entgegen geſetzt ſeyn muß, wenn und weil dieſe weſentlich in nichts anderm beſteht, als in dem durch die Form ausgedrückten Zuſammenhange des Einzelnen mit dem Ganzen, oder in der Identität des Beſondern mit dem Allgemeinen,

oder des Gesetzten mit dem Gesetze, des Wirklichen mit dem Wahren.

Dieser Zusammenhang, auf welchem der Begriff des Schönen beruhet, zerfällt aber wieder in zwei Momente, je nachdem das Allgemeine, nehmlich das Wesen, als der Inhalt, in dem Einzelnen, als in der Gestalt, erkannt wird, oder umgekehrt das Einzelne, die einzelne Kunstgestalt, als eine Einzelnheit in dem Allgemeinen, als dem Ganzen zur Betrachtung kommt. Nach dem ersten Momente, welches in der alten Kunst vorwaltet, ist das Allgemeine der Inhalt, mithin innerhalb, und zwar ganz innerhalb der Form, und mit dieser identisch; nach dem zweiten Momente, welches in der sogenannten romantischen Kunst vorwaltet, ist es auch außerhalb der Gestalt, als der Einzelnheit, und zugleich mehr als diese, mit der es doch identisch ist.

Es liegt schon in dem Begriffe der Form, daß sie einen Inhalt hat und ausdrückt, indem sie ihn bestimmt, und hierdurch wirklich macht, näher in dem Begriffe der schönen Form, daß sie ihren Inhalt ganz und vollständig enthält

und ausdrückt. Dieſes iſt das erſte Moment, womit zugleich alle willkührliche Erfindung, alle ſelbſtbeliebige, eigenmächtige Zuthat abgeſchnitten iſt. In ſo fern beſteht die Schönheit der Form darin, daß ſie nicht anders ſeyn kann, in der Nothwendigkeit, denn Geſtalt und Inhalt gehen ſo in einander auf, daß eines ohne das andere nicht iſt, eines mit dem andern, nicht eins nach dem andern entſteht, eins mit dem andern ſich verändert, und beides wechſelweiſe ſich beſtimmt. Der Künſtler macht nicht die Geſtalt, ſo daß er ſie auch anders machen könnte, ſondern er findet ſie; er findet mit dem Gedanken auch ſeine beſtimmte Geſtalt, und hierin ſeine Wirklichkeit.

Die Geſtalt, die demnächſt der Künſtler darſtellt, iſt daher nicht der Ausdruck eines geſtaltloſen Gedankens, ſondern vielmehr das Abbild der wirklichen Geſtalt, ſo wie überhaupt die menſchliche Kunſt nicht die Kunſt ſelbſt, ſondern ein Nachbild der Kunſt iſt.

„Siehe zu, daß du alles macheſt
„nach dem Bilde, das dir auf dem

„Berge gezeigt worden ist." 2 Mos. 25, 40. Hebr. 8, 5.

Weiter liegt es aber auch in dem Begriffe der schönen Form, daß sie ihren Inhalt nicht auf sich beschränkt, nicht bloß das Allgemeine in dem Einzelnen, sondern auch sich, als das Einzelne in dem Allgemeinen darstellt. Die Schönheit der Form, besteht hiernach in der Aufhebung der Form, als solcher, indem sie sich selbst, das heißt das Trennende, womit sie sich abzusondern scheint, das Scheidende und Hemmende, welches für sich das Wesen selbst, als das Allgemeine, zu erreichen verzweifeln müßte, von Grund aus überwindet.

Demnach hat die Form, als schöne Form, nicht allein ihren Inhalt, als mit ihr identisch und in ihr gesättigt, — dieß ist das symbolische Moment, — sondern auch als außerhalb ihrer selbst, als ein Anderes ihrer, — dieß ist das allegorische Moment, — auszusprechen und darzustellen. Beide Momente gehören wesentlich zu jeder Kunst, ob auch nach Befinden in der Erscheinung nach der Erfahrung bald dieses, bald jenes vorwaltet.

Wenn wir aber weiter eingehen, so finden wir das Wesen der schönen Form nicht darin, daß sie die Wahrheit eben sowohl in sich, als außer sich weiß, sondern vielmehr darin, daß sie diesen Unterschied selbst, den Unterschied des In und Außer ihr Seyns der Wahrheit bewältigt, denn nicht als trennend, sondern als in stetiger Continuität verbindend, ist die Gestalt schön. Es ist behauptet, und weitläufig ausgeführt worden, daß die höchste Stufe der Kunst, d. h. der Kunstproduction und der Kunstanschauung, in der Ironie bestehe. Damit wird gemeint, daß die Gestalt, als vereinzelte, von der Wahrheit getrennte, gegen diese als nichtig, als der ohnmächtige Ausdruck ihres Urbilds, den Spott ihrer selbst, und durch das was nicht ist, das was ist, als ein Andres ihrer ausspricht oder vielmehr nicht ausspricht, sondern andeutet, indem sie ein Anderes sagt, ein Anderes meint. Dieß ist aber nach obigen Grundsätzen nur in so fern wahr, als die Gestalt als trennend und getrennt dargestellt oder aufgefaßt, als für sich seyend und aus dem allgemeinen Verbande losgerissen ge-

dacht wird, mithin nur in so fern, als die Gestalt nicht schön ist. Schön ist sie nur, in so fern sie nicht bloß als Ganzes für sich, sondern auch als Theil des Ganzen sich weiß; nur in jener Beziehung spricht sie bald ernst, bald lächelnd den Spott über sich selbst aus, in dieser hat sie Frieden, und wirkt Frieden, denn nun trennt die Gestalt nicht mehr von dem, was sie ausdrückt, sondern verbindet, indem sie sich eben sowohl in der Wahrheit, als die Wahrheit in sich weiß. Eben darum wird die Wirkung des Schönen in die Befriedigung der Seele, in die vollständige Harmonie aller Seelenkräfte gesetzt.

Die heilige Schrift ruht auf demselben Prinzipe, oder ist es vielmehr selbst, wenn sie die Bestimmung des Menschen, als des lebendigen Kunstwerks, darein setzt, daß er eben sowohl in Gott, als Gott in ihm vollkömmlich d. h. nicht bloß objectiv, sondern auch subjectiv sey und lebe. — —

Fragte nun Jemand, wie denn Natur und Kunst, oder, wie man sich auszudrücken pflegt, das Schöne in der Natur und Kunst

unterſchieden ſey, ſo wäre in dem Obigen dieſer Unterſchied ſchon ausgeſprochen, aber auch eben ſowohl aufgehoben. Ohne Kunſt iſt die Natur überhaupt nicht wirklich; folglich auch nicht ſchön. Die Natur iſt nur ſchön, in ſo fern ſie Kunſt wird, d. h. in ſo fern ſie nach ihrer Wahrheit in beſtimmter Geſtalt zum Bewußtſeyn kommt, ſie werde nun vorgeſtellt, oder dargeſtellt. Indem wir ihr Bild lebendig auffaſſen, ihre Geſtalt, als den ſymboliſchen und allegoriſchen Ausdruck des Weſens, zuſammenfaſſen, was ſie an ſich iſt, als ein an ſich unwirkliches Moment erkennen, mithin auch ihr Verhältniß zu dem, was ſie an ſich nicht iſt, ihren Zuſammenhang mit der Wahrheit zum Bewußtſeyn bringen, indem wir ſie hiermit nicht bloß in ihrer Vereinzelung, ſondern im Zuſammenhange uns vorſtellen oder darſtellen, ſind wir ſelbſt Künſtler, und wenn kein Pinſelſtrich, kein Meiſſel, kein Laut hinzu kommt. „Ich könnte jetzt nicht zeichnen," ſagt Werther, „nicht einen Strich, und bin „nie ein größerer Mahler geweſen, als in dieſen Augenblicken." Hiermit iſt nicht geſagt,

als wenn die Kunſt unbeſtimmt ſeyn könnte, denn ihr eigenſtes Weſen beſteht in der Geſtalt, ſondern es iſt nur dieſes daran wahr, daß die lebendige Kunſtanſchauung ſo gut als die ſogenannte Kunſtproduction als ein Künſtler Act als ein Kunſtwerk anzuſehen, mithin dieſes von der äußern Darſtellung unabhängig, und darauf nicht beſchränkt, ſondern in jedem Momente gegeben iſt, wo wir die Wirklichkeit wirklich zu ſehen gewürdigt ſind.

„Es ſteht manches Schöne iſolirt in „der Welt," ſo leſen wir in jenen Betrachtungen für Wanderer, „doch der Geiſt iſt es, der „Verknüpfungen zu entdecken und dadurch „Kunſtwerke hervor zu bringen hat. — „Die Blume gewinnt erſt ihren Reiz durch „das Inſekt, was ihr anhängt, durch den Thau„tropfen, der ſie befeuchtet, durch das Gefäß, „woraus ſie allenfalls ihre letzte Nahrung zieht. „Kein Buſch, kein Baum, dem man nicht „durch die Nachbarſchaft eines Felſens, einer „Quelle Bedeutung geben, durch eine mäßige „einfache Form größern Reiz verleihen könnte."

„Darum ſollte der junge Künſtler wenig

„oder gar keine Studien nach der Natur be„ginnen, wobei er nicht zugleich dächte, wie „er jedes Blatt zu einem Ganzen abrunden, „wie er diese Einzelnheit, in ein angenehmes „Bild verwandelt, in einen Rahmen einge„schlossen, dem Liebhaber und Kenner gefällig „anbieten möge.

Nach diesen Vorerinnerungen wiederholen wir jetzt in einzelnen Sätzen, was oft genug gesagt, und wieder gesagt worden ist.

Der Gegenstand der Kunst ist das Schöne. Das Wesen des Schönen besteht in seiner Einheit und in dem lebendigen Zusammenhange mit dem Wahren und Guten. Eben darum besteht das Wesen der Kunst in der Form, und das Wesen der Form wiederum in dem Verhältnisse zwischen dem Einzelnen, das sie darstellt, und dem Allgemeinen, in welchem sie sich befindet, in dem Verbande zwischen dem Diesseits und Jenseits des eben hierdurch bestimmten Inhalts.

Diese Kunsttheorie scheint indessen mit der täglichen Kunsterfahrung im Widerspruche zu stehen, denn jene lehrt, daß die Kunst keinen

andern Gegenstand, als das Schöne hat, und daß das Schöne nur in so fern schön ist, als es nicht isolirt ist, sondern in seiner Einheit mit dem Wahren und Guten sich erweiset. Die Erfahrung lehret dagegen, daß auch die Natur und das Häßliche in der Natur, die Welt und das Böse in der Welt, das Unwahre und Unwirkliche in der Wirklichkeit der Vorwurf der Kunst ist.

Dieser scheinbare Widerspruch enthält das Moment der Wahrheit, welches in dem Irrthume derjenigen Kunsttheorie, die ihren Gegenstand von Wahrheit, Religion und Moral los macht, verborgen liegt. Der Widerspruch selbst wäre aber nach allen Seiten zu wenden, und auf seine Spitzen zu treiben, um ihn vollends zu verwirren und entwirren. Aber auch ohne solche Bewegung ist er geeignet, uns tiefer in das Wesen der Kunst zu führen, die auch im Todten das Leben darstellt.

Wenn die Kunst die einzelne Erscheinung in scharfen Umrissen, in bestimmter Gestalt vorstellt und darstellt, so drückt sie damit nichts Anderes aus, als den Zusammenhang derselben

in der Weltordnung, das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen, denn erſt durch die ſcharfe Zeichnung und Trennung wird der Verband und das Verhältniß der einzelnen Erſcheinung, der Antheil derſelben an dem, was ſie nicht iſt, erkannt.

Was wir häßlich, böſe, unwahr nennen, was uns im Elende ekelt, im Böſen widert, im Unwahren zerreißt, iſt und wird dieſes nur dadurch, daß es vereinzelt iſt, daß es ſelbſt für ſich ſeinen Zuſammenhang verloren hat. Dieſen verlorenen Zuſammenhang hat die Kunſt, von dem Geiſte bewegt und erleuchtet, wieder aufzuſuchen und zu finden. In ſo fern erweiſet ſie ſich gerade an der böſen Welt dadurch als Kunſt, als wirklich, daß ſie das Widerwärtige, das Böſe, das Todte nicht bloß wie es für ſich und in ſeiner Vereinzelung iſt, ſondern wie es an ſich iſt, mithin in ſeinem eigentlichen Zuſammenhange darſtellt, daß ſie den peripheriſchen, excentriſchen Punkt, welcher für ſich aus dem Kreiſe getreten iſt, wie er an ſich dennoch im Kreiſe geblieben, mithin, wie er eigentlich iſt, wie er wirklich iſt, in den

entschiedensten Kontrasten zum Bewußtseyn bringt. In dieser Hinsicht hat die Kunst in Beziehung auf die Menschheit, als den Gipfel der dem Menschen zugänglichen Kunst, überall nichts Anderes darzustellen, und nachzuweisen, als wie der einzelne Menschengeist, von seinem Urquell abgezogen, dennoch aus seinem Zusammenhange mit demselben nicht herausfallen, vielmehr, so sehr er sich auch verirrt, dennoch wieder zurückkehren kann.

Hiermit sind wir schon in das besondere Kunstwerk, worauf unser Absehen gerichtet war, und zunächst in den Prolog dieses wunderbaren Gedichts versetzt, welches wir jetzt, zwar nicht nach seiner concreten Mannigfaltigkeit, auch nicht nach seinem äußerlichen Verlaufe, aber nach seinem allgemeinen Sinne und Inhalte uns zu vergegenwärtigen haben.

Nach Obigem kann aber die Kunst in dieser Tragödie, näher das poetische Leben derselben nicht allein darin bestehen, daß sie uns Menschen in ihren Verirrungen treu nach dem Leben darstellt, und in die Ursachen und Folgen dieser Verirrungen sehen läßt, sondern

vielmehr hauptsächlich darin, daß uns die subjectiv verirrten Einzelwesen, als an sich nicht abgefallen, als nicht für immer verstoßen dargestellt werden, womit die Möglichkeit wirklicher Rückkehr gegeben ist, wie sie uns schon im Prologe verkündigt wird. Jenes Moment zeigt uns den Menschen entstellt, dieses das Werden des eigentlichen, wirklichen Menschen. Das erste Moment zeichnet den gefallenen Menschen, wie er dennoch in der Weltordnung objectiv bleiben und dienen muß, das zweite den wieder auferstehenden, wie er auch subjectiv zurückkehrt, und hiermit wirklich wird.

Es ist bekannt, daß der junge Dichter die deutsche Volkssage vom Doctor Faust nach ihrem reichen Inhalte und dessen mannigfaltigen Erscheinungen wohl ein Viertel Jahrhundert mit sich und in sich herum getragen, eh' er auch nur das erste Fragment in die Welt entlassen; und das Ganze fehlt noch dem Publicum und dem Dichter selbst. Daß er darin sein eigenes inneres Leben, oder vielmehr einzelne Stufen des inneren, einzelne Erscheinungen des äußeren Lebenslauf und in diesem

den ſich ſtets wiederholenden Sündenfall des Menſchen auf dem Wege des Denkens und Wollens, des Wiſſens und Handelns, als ſelbſt erfahren, wieder nach Außen abgebildet, wird ebenfalls nicht mehr bezweifelt werden können. Zu deutlich vermeldet ſchon der Prolog das Unternehmen des böſen Geiſtes, den menſchlichen Geiſt von ſeinem Urquell abzuziehen, und nicht umſonſt ſchreibt Mephiſtopheles dem fahrenden Schüler die Worte der Schlange in's Stammbuch. **Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.** Damit iſt zugleich der Grund und das Weſen aller Sünde und alles Elends, welches nun in die Scene tritt, zum Voraus angedeutet; es iſt die Subjectivität, welche vom Objecte abgefallen als Selbſtſucht ſich erweiſet. Wirklich wird auch die Welt als eine gefallene, verkehrte, ausgelaſſene, ja bis zur Brutalität verſunkene Welt vor unſern äußern und innern Augen ausgebreitet. Selbſt am Oſterfeſte muß ſich in den ſchneidendſten Kontraſten zwiſchen kirchlicher und weltlicher Feier die Verkehrtheit der Menſchen bekunden, indem ſie gerade bei der lebendigſten Erinnerung

an die Erlösung dieſe von ſich weiſen, und in der Knechtſchaft der Sünde, in den Banden der Welt ſich gefallen, ja dieſe Unfreiheit als Oſterfreude, als Oſtergelächter, als Oſterindulgenzen preißen. Die Erlöſung von der Sünde wird ſo verkehrt, daß ſie ſelbſt zur Sünde wird, und zu neuer Sünde reizet; die Auferſtehung des Herrn feiern ſie damit, daß ſie von dem todten Einerlei des Alltagslebens zu neuer, feſtlicher Weltluſt auferſtehen. Als gefallen iſt die Welt auch zerfallen und zerriſſen, und mit ſich ſelbſt im Zwieſpalte. Was Einer will, das will der Andere nicht, wenn es Einem wohl iſt, iſt dem Andern weh. Jedes ſiehet nur auf ſeinen Weg. „Was geh'n mich deine Freuden an?" „Mag alles durch einander geh'n, doch nur zu Hauſe bleib's beim Alten." Ueberall ſehen wir die Menſchen nach wie vor von den alten verderblichen, ſchleichenden, erblichen Mängeln umwunden, von welchen ſie Oſtern erlöſen ſollte.

Auch die Freundſchaft der Sünder iſt durch die Subjectivität getrennt. In jener fürchterlichen Mordnacht iſt es dem Gefährten

Fauſts wie dem Kätzlein ſchmächtig und recht tugendlich zu Muthe, während Fauſt von der Finſterniß ſich gedrückt fühlt und in ſeinem Buſen alles nächtig findet. Indem es zum erſten Mai auf den Brocken geht, fühlt ſich Fauſt von dem Frühlinge, der in den Birken weht, den die Fichte ſelbſt ſchon fühlt, neu erfriſcht und ermuthigt und belebt, wogegen Mephiſtopheles nichts von der Mailuft ſpürt: je wärmer die Sonne ſcheint, deſto widerlicher wird's ihm im Leibe, er verlangt nach Schnee und Froſt.

Eben ſo verkehrt und verzerrt zeigt ſich die Welt auch noch in der neueſten Phantaſmagorie, und in der jüngſten Erſcheinung zweier Teufelchen mit Amor, womit wir aus den bekannten Scenen des erſten Theils zu den einzelnen Bildern des zweiten Theils übergehen. Auch hier iſt die Welt ſo verkehrt und zerriſſen, und mit ſich ſelbſt durch die Subjectivität ſo in Widerſpruch zerfallen, daß in der erwähnten Geiſtererſcheinung dem Einen häßlich dünkt, was dem Andern als vollendete Schönheit gilt, bis zuletzt das Reſultat heraus

ſpringt, daß Amor und alle Götter Griechenlands, auf den Grund beſehen, doch nur verkappte Teufel, äſthetiſch aufgeputzte Ungeheuer ſeyn möchten, die auswendig ſich rein erhalten, und inwendig ſind ſie voll Raubes und Fraßes; und Amor kann ſelbſt nicht läugnen, daß, wo er einzieht, der Teufel hintennach kommt, nur daß er ſich die Schuld nicht beimißt, ſondern weit hinweg fliegt, ſobald ſein Trabant ſich meldet. Er gleicht dem ſchönen, lieblichen Mädchen, dem unverſehens ein Mäuschen aus dem Munde ſpringt, den Furien, die freundlich wie die Tauben ausſehen, und wie die Schlangen tödten. — —

Und in jener Phantasmagorie entwickelt ſich eine ſolche Zerriſſenheit zuſammengehöriger Elemente, eine ſolche Auflöſung und Zerſplitterung urſprünglicher Einheit, daß ſich Alles in Nichts zu verflüchtigen ſcheint. Wie in der Walpurgis-Nacht und im Walpurgis-Nachtstraume zittern verzauberte Phantasmen, inhaltleere Idole wunderlich durch einander, objectloſe Selbſte, die zuletzt in ſelbſtloſe Objecte verſchwimmen, hier Nichts, dort Nichts

und überall Nichts. Denn das reine Insich-seyn des inhaltleeren Selbstbewußtseyns muß, aus Mangel an Bewußtseyn, in bewußtloses Außersichseyn, aus Nichtigkeit in Nichtigkeit versinken.

Die Kräfte, welche die Personen als selbstbewußte Menschenwesen zum Denken und Wollen, zum Empfinden und Genießen bisher bewegt und belebt und hiermit eben zu Personen gemacht hatten, zerrinnen und zerschellen am Ende in blinde Lebenskräfte und Säfte der Natur, welche hier in Blätter und Blüthen, in Aeste und Bäume hervorquellen, dort in Luft, und Duft und Laut sich Luft machen und im Echo wiederhallen, während sie anderwärts die Wasser bewegen, und in den Flüssen abwärts, aber auch bis in der Cypressen höchsten Wipfel zum Aether aufwärts treiben, und in meandrischen Bewegungen Alles durchdringen und befeuchten, bis sie etwa im Weinstocke, immer anders und immer dieselben, wallend und siedend und kochend, dem Safte sein Feuer bereiten, welches hier, wie in Auerbachs Keller, aus dürrem Holze hervorquillt.

Wohl ſchaudert die Seele vor ihrer Identität mit der Natur, und vor ihrer Verwandlung in Natur, aber die Perſonen, welche ſie trifft, ſind noch froh, wenn auch auf Koſten des Selbſtbewußtſeyns und der Perſönlichkeit, dem Hades entkommen und dem Tageslichte zurück gegeben zu ſeyn, weil ſie damit der Pein und Qual der Ichheit, der ewig unbefriedigten, unabläſſig folternden Begierde der Selbſtſucht enthoben ſind. Jedenfalls ſehen wir aber in dieſer Metamorphoſe den Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt in ein leidiges Herüber und Hinüber ſich auflöſen, in welchem die Natur allein ewig lebt und ebenſowohl auf den Geiſt, als der Geiſt auf ſie gleichen vollgültigen Anſpruch macht. Auch hier iſt eine tiefe Wahrheit durch die Sünde in Irrthum verkehrt, aber zunächſt eben nur der Irrthum offen zu Tage liegend.

Wir ſehen hiermit in dieſer Phantasmagorie, wie in einem poetiſchen Kommentare zu der Phänomenologie des Geiſtes, wie die Sünde nach und nach die Subjectivität vollendet, und hierdurch den Menſchen alles ob-

jectiven Inhalts, der Wirklichkeit, mithin des Glaubens am Ende gänzlich beraubt, bis das auf seine reine Abstraction gesteigerte Selbstbewußtseyn, in seinem Widerspruche zur Wirklichkeit, bis zur Verrücktheit zerrüttet, in sehnsüchtiger Schwindsucht zerfließt.

„Selbst jetzo, welche denn ich sey, ich weiß es nicht." —
„Ich schwinde hin, und werde selbst mir ein Idol."

Indem nun das reine Wissen des Selbstbewußtseyns in diese Unwirklichkeit und Bodenlosigkeit seines Seyns, als eines Nichtseyns, versinkt, giebt es damit in der That das harte Festhalten seines Fürsichseyns auf, jedoch zunächst nur so, daß es in sein Gegentheil, aus dem wirklichkeitslosen Selbstbewußtseyn in die geistlose Einheit des Seyns verkehrt wird, und den Elementen der Natur verfällt. Eiskalt ist die Objectivität dieser Schilderung; aber treffender und schrecklicher, als in dieser Objectivität, hat wohl nie ein Dichter die Sünde, als die Ichheit, in ihren Folgen vorgestellt. Der Sünde Sold ist der Tod, — Tod des Leibes und der Seele.

Aber daß dieſe Tragödie, welche, wie die göttliche Komödie, den geſammten Inhalt der Dogmatik in einzelnen friſchen Lebensbildern vorüberführt, nicht bloß die Welt als eine entſtellte, gefallene, verzauberte, zerriſſene, nichtige, verlorene, in den Vordergrund ſtellt, ſondern auch im Hintergrunde die Erlöſung derſelben ſehen läßt, davon zeuget am Eingange die Oſterſcene, ob ſie auch für dießmal verklingt, und am Ausgange die Schlußſcene, welche abermals mit einer verhallenden Stimme abſchließt, aber zuvor alle Elemente der Handlung gleichſam recapitulirt, und wie in einen Focus zuſammenzieht, daher ſie ſich am beſten eignet, im Einzelnen das Ganze nachzuweiſen.

Die nähere Bekanntſchaft mit dieſer Schlußſcene im erſten Theile der Tragödie dürfte um ſo mehr an der Zeit ſeyn, als der achtzigjährige Dichter erſt vor Kurzem öffentlich bekannt hat, daß er die Bearbeitung eines zweiten Theils nicht aus den Augen verloren, vielmehr von Zeit zu Zeit zu einiger Fortarbeit ſich angeregt gefühlt, aber auch hier, wie einſt als Jüngling mit dem erſten Theile,

sein Geheimniß vor allen und jeden sorgfältig verwahrt habe.

Göthe's W. XVIII, 321. XIX, 98. oder nach der letzten Ausgabe XXV, 314. XXVI. 98. Ueber Kunst und Alterthum VI, 1, 201.

Mit diesem Bekenntnisse hat er das Versprechen verbunden, nicht länger zurück zu halten, und nichts mehr für sich zu behalten, indem er sich vielmehr verpflichtet fühlt, alles sein Bemühen, fragmentarisch, nach und nach vorzulegen, um kein Geheimniß vor dem Publicum zu verbergen. Dieses Versprechen hat er auch „bei Herausgabe seiner sämmtlichen Be„strebungen" — so nennt er seine Werke, — bereits zu bethätigen angefangen.

Schon sehen wir außer dem Zwischenspiele einer romantisch classischen Phantasmagorie den zweiten Theil selbst, wie wohl fragmentarisch, vor uns liegen. Es ist wieder die verkehrte, entstellte, halbe, hiermit unwirkliche Welt, die ihr Spiel treibt, und in die Scene tritt, aber es ist eine Seite derselben, welche den ersten Theil von dem zweiten unterscheidet. Zwar

ſehen wir in dieſem zweiten Theile und in dem Zwiſchenſpiele, welches dazu gehört, wie der Dichter zum Voraus angekündigt hatte, den Helden der Tragödie in höheren Regionen, in würdigeren Verhältniſſen, aber es iſt auch, nach den eigenen Andeutungen des Dichters, zum Voraus ſo viel zu errathen, daß Fauſts Sehnſucht auch hier nicht befriedigt wird, und ſein Geiſt, nach allen Seiten ſich hinwendend, immer unglücklicher zurück kehrt.

Darum können wir auch zum Voraus den Unterſchied zwiſchen beiden Theilen der Tragödie in ein abſtractes Wort zuſammen faſſen. Hatte ſich Fauſt erſt in die ſinnliche materielle Natur geſtürzt, um in der handgreiflichen Welt Realität zu erjagen, und dem ſelbſtloſen Objecte ſich hingegeben, um reale Befriedigung zu finden, ſo flüchtet er nun in eine überſinnliche, ſeeliſche Subjectivität, um in der Idealität die Wirklichkeit zu ergreifen, im Selbſtbewußtſeyn Frieden zu finden. Und doch befriedigt ihn weder die objective, noch die ſubjective Seite, nach der er ſich wendet, weder die bewußtloſe Natur, noch die Einbildung

des Selbſtbewußtſeyns der Seele, er findet von der Realität, die aushält, „vom Geiſte „keine Spur.“ Wie ſich die objective Realität zuletzt in die bloße Subjectivität verkehrt, welche jener ſchon zum Grunde lag, ſo verliert ſich nun die Subjectivität in geſpenſtiſchen Schein.

Die höheren Regionen, in welche hiernach der Dichter den Menſchen, als ſein Selbſt, einführt, ſind nicht bloß darum höher, als die bisherige „kümmerliche Sphäre,“ weil wir ihn jetzt am Throne kaiſerlicher Majeſtät ſehen, nicht bloß darum, weil die äußeren Lebensverhältniſſe zuletzt bis zum höchſten Glanze irdiſcher Herrſchaft ſich ſteigern, ſondern hauptſächlich um deswillen, weil ihn Elfen, Gnomen und Phantasmen umgaukeln, mit deren Hülfe er eben das iſt, was er ſich zu ſeyn einbildet. Er iſt aus der abſtract ſinnlichen, materiellen Erdenwelt in eine überſinnliche, ideale Seelenwelt verſetzt, welche ſich als die höhere Geiſterwelt zu nähern ſcheint, aber ſie iſt nicht dieſe ſelbſt, denn es mangelt ihr, als

der bloßen Natur, die absolute Wahrheit und Wirklichkeit.

Hier eröffnet sich uns an dem zunächst abstracten Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Theile ein neuer, fördernder Blick über und in das Ganze der vor uns liegenden Dichtungen.

Die Sünde ist der Leute Verderben, sie ist auch das Verderben des Individuums, welches vor unsern Augen ein böser Geist verführt, und von Fall zu Fall begleitet. Eben diese ist es, welche das Band zwischen Gott und dem Menschen, und das Band zwischen den Menschen unter einander, und drittens auch das Band, welches jeden einzelnen Menschen in sich selbst zusammen hält, zerreißet und vernichtet, die Sünde ist es, welche nach allen Richtungen hin Alles in Object und Subject, und den Menschen selbst in Leib und Seele aus einander reißet. Diese Trennung ist aber nichts Anderes als der Tod, und der Tod ist der Sünde Sold, — Tod des Leibes und — der Seele.

Das Gegengift wider die Sünde ist aber der Glaube. Als das Gegentheil der Sünde ist der Glaube reinigend und verbindend; was in Leib und Seele zerfallen ist, das einiget der Glaube im Geiste. Der Gegenstand des Glaubens ist daher der Geist, und der Geist ist die Identität des Leibes und der Seele, oder die Wahrheit der Natur und des Subjects, wodurch die Unwahrheit beider in ihrer Vereinzelung und Entstellung überwunden wird. Der Glaube ist es aber eben, der dem gelehrten Doctor fehlt, den er zwar empfangen, aber in Folge einer abermaligen Entzweiung, wie ein abgetragenes Kleid, unter lauter Verwünschungen abgelegt hatte. Diese abermalige Entzweiung war aber Folge der Reflexion, welche nichts Ganzes ertragen kann, und auch selbst eben nur eine Thätigkeit des menschlichen Geistes affizirt, während der Glaube alle Seiten des Menschenwesen zugleich trifft und vereinigt. Eben darum ist aber Faust jetzt ein zwiefacher Sünder, und der böse Geist kommt wieder zurück, und nimmt sieben Geister mit sich, die ärger sind, denn er selbst, und wird

hernach mit demſelbigen Menſchen ärger denn vorhin.

Mit dem Teufel ſitzt der Zweifel am Regimente; der Grund dieſer Doppelherrſchaft liegt aber in dem Unglauben, und aller Unglaube iſt Unglaube an den Geiſt. Dieſer Unglaube iſt es auch, welcher, weil der Menſch doch etwas glauben muß, ſich nun an die durch ihn ſelbſt zerriſſenen und entſtellten Theile, als an Trümmern, bald an Leib und Natur, bald an Seele und Idee feſthalten und anklammern will, aber hier wie dort jämmerlich ſcheitert.

Hier iſt auch der Punkt, an welchem jeder einzelne Menſch, als Zuſchauer der Tragödie, erkennen kann und mag, in wie fern auch für ihn Fauſt ein allgemeines Individuum der geſammten Menſchheit iſt, an welchem er ſeinen eigenen Glauben prüfen und betrachten lernen kann, indem er ſich fragt, ob er wirklich bis zu dem lebendigen Glauben an den Geiſt hindurchgedrungen iſt, oder ob er etwa noch, ganz oder theilweiſe, in dem Scheinglauben an die reale Natur, oder an die inhaltloſe Seele befangen ſeyn könnte.

Nachdem aber Faust einmal aus der einfachen Gewißheit des unmittelbaren Glaubens herausgefallen ist, kann er nicht wieder unmittelbar zurück, sondern er muß den Dornenweg der Vermittelung gehen, um wieder zurück zu kommen, denn der einseitige Gedanke der Reflexion, welcher durch seine Einseitigkeit zur Trennung geführt hat, kann sich nur successiv bis zu dem Geiste durcharbeiten. Es ist daher ein inhaltreiches Wort, wenn Faust, wie der ungerechte Haushalter Luc. 16, 3., alle Rückkehr ablehnt.

Das bin ich nicht gewohnt, ich kann mich nicht bequemen,
Den Spaten in die Hand zu nehmen.
Das enge Leben steht mir gar nicht an.

Allerdings ist damit einerseits die Arbeitscheu, welche lieber fliegen als pflügen will, und über alle Berufungen auf die Vernunft nicht zum Gebrauche derselben kommt, andrerseits der Stolz des armen Erdenwurms, der lieber stehlen als betteln und arbeiten will ausgedrückt. Aber es ist auch damit der Vorschritt, der gleichzeitig in dem Rückschritte zum

bewußten Unglauben liegt, so wie die Unmöglichkeit willkührlich und aus eigner Kraft wieder umzukehren auf eine lebendige Weise angedeutet.

Zunächst ist aber dieser Vorschritt allerdings nur ein Rückschritt, er ist an sich selbst nichts Anderes als ein Rückschritt, er bleibt es so lange als er auf sich selbst beruhen bleibt. Wir sehen auch, wie in dieser Periode des Geistes jedes einzelne Bibelwort abprallt, oder in Mißverständnisse verzerrt wird. In dieser Beziehung würde es lehrreich seyn, die einzelnen Schriftstellen, welche in diesen Dichtungen zerstreut und versteckt sind und hier und da nachhallen, zusammen zu stellen; das Gedicht beweiset sich auch hier als das Leben selbst, denn es pflegt den Bibelworten im täglichen Leben nicht besser zu ergehen. Wenn Faust klagt: „Zwei Seelen wohnen, ach! in „meiner Brust ꝛc." so erinnert er an Phil. 1, 23. aber wie? Wenn Mephistophiles docirt: „Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken, „Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken, du „bleibst doch immer was du bist.", so könnte

er ſich auf die Bergpredigt berufen, Matth. 6, 27, aber zu welchem Zwecke und in welchem Sinne mißbraucht er die Wahrheit?

Hieran entwickelt ſich der zweite Unterſchied zwiſchen beiden Theilen, welcher aus dem erſten folgt. In dem erſten Theile war die gute Botſchaft von der Erlöſung, die fröhliche Kunde von der Auferſtehung dann und wann noch zu hören, wenn ſie auch wenig Glauben fand; aber in den höheren Regionen, in den würdigeren Verhältniſſen, welche darauf folgen, iſt auch die leiſeſte Spur verſchwunden, und die Stimme von Oben iſt gänzlich verſtummt. Dieß iſt die Folge des Selbſtbewußtſeyns, welches im Gefühle ſeiner moraliſchen Kraft ſich ſelbſt erheben und erlöſen will, und das geſammte All, das Centrum der Welt, welches vorher außer ihm lag, in ſich ſelbſt ſucht oder auch gefunden zu haben meint.

Wir wenden uns nun noch einmal in den zweiten Theil, deſſen Unterſchied wir nur im Allgemeinen zum Voraus angegeben haben.

Im zweiten Theile ſehen wir den Unglücklichen, nachdem er mit Hülfe des böſen

Geiſtes dem Kerker, und dem Hochgerichte entflohen iſt, in eine neue Traum- und Zauberſphäre eingehen, die ihn gegen die Vorwürfe des Gewiſſens zu beſchwichtigen geeignet zu ſeyn ſcheint.

Kleiner Elfen Geiſtergröße
Eilet, wo ſie helfen kann;
Ob er heilig? ob er böſe?
Jammert ſie der Unglücksmann.

Was verſucht der Menſch nicht, ſein Gewiſſen zu beſchwichtigen? Vier Pauſen nächtlicher Weile dienen jetzt, ihn in Lethe's Fluth zu baden. Er faßt ein neues „kräftiges Be„ſchließen, zum höchſten Daſeyn immer fort „zu ſtreben." Aber als die Sonne aufgeht, weicht er, wie ehemals dem Makrokosmus, dem blendenden Lichte der Wahrheit aus, daß ſie ihm im Rücken bleibe, und wie er ſich dort dem Erdgeiſte zuwendet, ſo iſt es nun der im Wiederſcheine der Sonne ſich ſpiegelnde Waſſerſturz, der von Sturz zu Sturzen fällt und wiederauferſtehet, er iſt es, an dem er ſich hält, als an ſeinem Bilde. „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben."

Worauf es mit ihm abgesehen ist, wird nicht verleugnet, wir sehen den bösen Geist noch immer seine unselige Herrschaft behaupten. Mephistopheles scheint dieser so gewiß zu seyn, daß er die bethörten Menschen darüber ausspottet, indem er sich selbst auf das Treffendste zeichnet.

Was ist verwünscht und stets willkommen?
Was ist ersehnt und stets verjagt?
Was immerfort in Schutz genommen?
Was hart gescholten und verklagt?
Wen darfst Du nicht herbeiberufen?
Wen höret jeder gern genannt?
Was naht sich Deines Thrones Stufen?
Was hat sich selbst hinweggebannt?

Der böse Geist ist es, der Geist der Sünde, der sich in dem Fettgewichte des materiellen Fleisches hinweggebannt hat, und in anderer Gestalt als ein fratzenhafter Span mit wunderbarer Schnelle an die vacante Stelle sich drängt. Er weiß es, daß ihn der Mensch, indem er ihn verwünscht, doch nur zu leicht willkommen heißt. Diesen bösen Geist sehen wir jetzt überall im heiligen römischen Reiche walten, dessen objectives Elend und Sünde

uns leibhaftig vor die Augen tritt, aber durch ſubjective Gaukeleien gebannt werden ſoll.

Von nun an laufen durch die ganze Handlung ſtatt materieller Dinge eingebildete Seelen, ſtatt wirklicher Blumen nachgemachte Phantaſieblumen, ſtatt derber Wahrheit ſpielende Allegorien, die etwas anders an deren Stelle ſetzen.

Wohl zeigt ſich auch hier die Welt in den unverträglichſten Gegenſätzen zerriſſen. Es ziehen allerlei Geſtalten vorüber, zarte Gärtnerinnen und plumpe Holzhauer, Grazien, Parzen, Furien, Furcht und Hoffnung. Aber es iſt alles nur Schein, denn die Gegenſätze vereinen und vernichten ſich gegenſeitig. Nachdem Zoilo-Therſites an der boshaften Verunglimpfung der erhabenſten und glorreichſten Erſcheinung unſerer Zeit zu Schanden geworden iſt, nachdem er mitten in ſeinem Spotte über die Frau Victoria mit ihrem weißen Flügelpaar, und über den Aar, der ſie begleitet, von dem Herolde zu Boden geworfen, und in ſeine verſteckte Geſtalt zurück gewieſen worden iſt, tritt plötzlich Plutus auf, und

mit ihm als Wagenlenkerin in Knabengeſtalt die Poeſie, die reichen Gaben durch die ſubjective Einbildung zu verherrlichen. „Wir ſehen ſie nur ein Schnippchen ſchlagen, ſchon glänzt's und glitzert's um den Wagen.“ Aber „was Einer noch ſo emſig griffe, deß hat er wirklich ſchlechten Lohn; die Gabe flattert ſchnell davon. Die Andern ſtatt ſolider Dinge erhaſchen frevle Schmetterlinge.“

Weil der objective, materielle Reichthum erſt durch das Subject zum Bewußtſeyn und hiermit zur Geltung kommt, darum nennt auch Plutus, frech genug, den Knaben Wagenlenker „Geiſt von ſeinem Geiſte,“ und den lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen habe.

An dieſem farbigen Abglanz haben wir das Leben. Und wenn die Menge dagegen murret, ſo erhält ſie in dieſer überſinnlichen Sphäre ihre Lection für ihren Materialismus.

Ihr Täppiſchen! ein artiger Schein
Soll gleich die plumpe Wahrheit ſeyn.
Was ſoll euch Wahrheit? Dumpfen Wahn
Packt ihr an allen Zipfeln an.

Es iſt allerdings ein Wahn, wenn ihr das Handgreifliche, es iſt aber auch ein Wahn, wenn ihr die eingebildete Idee als die Wahrheit an allen Zipfeln packt.

Zu dem ehrlichen Kanzler, der den Einbildungen und Gaukeleien nicht trauen will, ſpricht Mephiſtopheles, als hätt' er einen Materialiſten vor ſich:

Daran erkenn' ich den gelehrten Herrn!
Was ihr nicht taſtet, ſteht euch meilenfern.
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr ſey nicht wahr,
Was ihr nicht wägt hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das meint ihr gelte nicht.

Und doch hatte der bedächtige Kanzler nicht bloß den loſen Geiſt der ſubjectiven Idealität und Rationalität, ſondern auch den Materialismus uud Naturalismus abgewieſen, denn er ſagte:

Natur und Geiſt, — ſo ſpricht man nicht zu Chriſten—
Natur iſt Sünde, — Geiſt iſt Teufel;
Sie hegen zwiſchen ſich den Zweifel,
Ihr mißgeſta. t Zwitterkind.

Der Zweifel iſt die Zwitterfrucht des Naturalismus und Idealismus: aber die Schuld

kommt doch nur auf die Täppiſchen, die ſich bethören laſſen.

Hiermit können auch die Gnomen die Schuld von ſich abweiſen, und ſie thun uns nicht Unrecht, wenn ſie uns zurufen, daß es unſre eigne Schuld iſt, wenn wir uns von ihnen verführen laſſen, oder daß wir wenigſtens mit ihnen in gleicher Schuld ſind.

Das alles iſt nicht unſre Schuld,
Drum habt ſofort wie wir Geduld.

Hiermit wird zugleich diejenige Toleranz gepredigt, welche ſubjectiv alles als wahr gelten läßt, weil ſie auf objective Wahrheit verzichtet, und die Sünde nicht ſtrafen will, weil eine Krähe der andern die Augen nicht aushackt.

Wohin aber dieſer Standpunkt eingebildeter Subjectivität führt, wenn wir ihn als die Wahrheit nehmen, das ſehen wir am Ende, wo Pan erſcheint, in dem „das All' der Welt „wird vorgeſtellt." Die Subjectivität führt zum Pantheismus, der Pantheismus führt weiter, nehmlich zum Nihilismus.

Es gehet am Ende alles in lodernden Brand auf:

„Des Jammers Maaß iſt übervoll
Ich weiß nicht, wer uns retten ſoll.
Ein Aſchenhaufen einer Nacht
Liegt morgen reiche Kaiſerpracht.“

Nun kann Pan nicht retten, aber Plutus thut's mit ſeinem Gehülfen, der reicher iſt als Plutus ſelbſt: und die ſubjective Einbildung, immer von neuem nach Realität haſchend, erklärt nun das Nichts ſelbſt für Einbildung. Eilig ruft der reiche Mann Luft und Duft, ſchweifende Nebeldünſte, ſäuſelnde Wölkchen herbei, den grimmen Feueraufruhr zu lindern und zu löſchen. Es ſind dieſelben Heilmittel, dieſelben Löſchungsanſtalten gegen den Feuerbrand, welche im Eingange gegen des Herzens grimmen Strauß und Grauß, gegen des Vorwurfs glühend bittre Pfeile als eine Palliativkur angewendet wurden.

Von Realität und Wahrheit, iſt hier nicht mehr die Rede; Plutus wandelt Einbildung in Einbildung;

Wandelt in ein Wetterleuchten
Solcher eitlen Flammen Spiel.

Drohen Geiſter uns zu ſchädigen
Soll ſich die Magie bethätigen!

Es iſt ganz in dem Sinne dieſer Geiſtesperiode der Subjectivität, wenn Mephiſtopheles für ein Gaukelſpiel von dem durch die plumpe Wirklichkeit bedrängten Kaiſer Lob einerntet.

Sey ſtets bereit, wenn eure Tageswelt,
Wie's oft geſchieht, mir widerlichſt misfällt.

Hiermit iſt der Ekel, den die Subjectivität an der ihr entgegentretenden plumpen Realität empfindet, und zugleich die menſchliche Einbildung ſubjectiver Erlöſung geſchildert zu beliebiger Fortſetzung in andern Wendungen, aber es iſt immer derſelbe Weg, auf welchem der Menſch entweder in der Natur, oder in ſeinem eigenen Innern ſich ſelbſt zu helfen ſucht.

Als ein Vorläufer dieſes Verlaufs und Ausgangs iſt der Trunkne anzuſehen, der ſich erſt frank und frei fühlt und zuletzt unter dem Tiſche liegen bleibt, trinkend, tinkend, ſinkend. Die Trunkenheit iſt einer von denjenigen Zuſtänden, wo ſich die Extreme der Sünde, Subjectivität und Objectivität, berühren, indem der höchſten Spitze des Selbſtgefühls und freien

Selbſtbewußtſeyns unmittelbar bewußtloſe Betäubung ſich anſchließt, und auf dem Fuße nachfolgt.

Ueberall rennt ein Gegenſatz in den andern.

In gleichem Maaße führt uns auch das claſſiſch romantiſche Zwiſchenſpiel zwar in eine höhere Welt, aber auch nicht höher als in eine Phantasmagorie, in die wunderliche Welt der Phantasmen und Idole. Wenn wir vorerſt die zweien Reichen angehörige, und keinem ganz angehörige ſchöne Königin Helene aus der Unterwelt hervortreten ſehen, ſo ſcheint damit zunächſt der Mittelzuſtand angedeutet zu ſeyn, der als Hades bezeichnet zu werden pflegt, und, nach Menſchenweiſe zu reden, den Zeitraum zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung auszufüllen ſcheint, Dieſer Mittelzuſtand wird als die Unterwelt, als unterirdiſch gedacht, in ſo fern wir den Leib meinen, als überirdiſch und überſinnlich, in ſo fern wir der Seele ohne ihren Leib nachgehen. In ſo fern erſcheint die Unſterblichkeit der Seele ſelbſt als ein Mittelzuſtand, der vom Tode bis zur Auferſtehung des Leibes reicht, und dieſer

Mittelzuſtand nicht ſowohl als Geiſterwelt, ſondern als Seelenwelt, welche zur Geſpenſterwelt verzerrt wird, ſobald wir ſie ganz abſtrakt denken. Wie auch bis in den Hades dem Menſchen die Begierden folgen, die auf der Oberwelt über ihn geherrſcht, aber wie nun noch mehr die erſehnte Befriedigung außen bleibt, das ſehen wir an den Troerinnen, wenn ſie erzählen, wie ſie oft rothwangige Jünglings-Knaben zu küſſen gedacht, und, den Mund mit Aſche erfüllt, zurückſchauderten. Eben darum ſind ſie am Ende noch froh, mit Verluſt ihrer ſubjectiven quälenden Perſönlichkeit der Natur zu verfallen, weil ſie damit dem Hades entgehen.

Jedenfalls iſt dieſes Seelenſtudium, wär' es auch nicht verzerrt und entſtellt, nur die höhere Sphäre, nicht die höchſte, denn die Seele verlanget nach ihrem Leibe, es ſey in ſtiller Geduld, oder in zitternder und zagender Ungeduld, die ſich an Fauſt verräth, der noch im Erdenleben, wie zuvor mit der ſinnlichen Fleiſcheswelt, nunmehro mit einer überſinnlichen Phantasmenwelt verkehrt.

Wenn Fauſt im erſten Theile der Tragödie, in die gefallene, ſinnliche, objective Körperwelt ſich hineinſtürzt, und hiermit darüber hinausweiſet, auch der Weg eigenmächtiger Selbſterhebung, den er einſchlägt, zum Gegentheil führet, ſo weiſet jetzt der zweite Theil über die überſinnlich, ſubjective Welt hinaus, indem uns darin vor lauter Geſpenſtern angſt und bange wird.

Hiermit ſcheinen beide Theile der Tragödie über beide Welten, über beide Weltanſichten hinaus zu weiſen, denn wie dieſe zweite Welt zerſchellt und den Elementen, den blinden Naturkräften, hiermit ihrem Gegentheile verfällt, iſt ſchon vorhin angedeutet worden. Wie die objective, materielle Natur in die Subjectivität des Selbſtbewußtſeyns übergehet, ſo fällt auch wieder dieſe inhaltleere Seele des Selbſt, als ein Naturproduct, in die Natur, als den allgemeinen Fonds der Alles belebenden Kräfte zurück. Am Ende iſt es hier wie dort das All' der Welt, welches im großen Pan vorgetragen und verehrt wird, welches in Allem lebt, und im Gaukeltanze von Ein-

zelnen umschwebt wird, die wieder in es übergehen. Pan ist's, dem die Bäche zurieseln, den die Lüftlein mild in Ruhe wiegen, und dessen Stimme auf einmal wieder laut erschallt, wie Blitzes Knettern, Meergebraus, daß Niemand weiß, wo ein noch aus.

So endet die Mummenschanz vor dem Kaiser Maximilian, so endet auch die Phantasmagorie, in welcher zuletzt alles Persönliche und Individuelle verschwindet, denn Helena muß, des Körpers entkleidet, zur Unterwelt zurückkehren, während ihre Begleiterinnen ein unpersönliches Leben in der Natur fortsetzen.

Aber es ist noch Eins zu bemerken; es ist nicht zu verkennen, daß in eben dieser Gespensterspháre, als einer Traum- und Zauberspháre, ein alter oft erneuter Traum, das Hirngespenst eines abtrünnigen Kaisers, sich wiederholet, hiermit der Inhalt der Braut von Korinth sich entwickelt, und an die damals neuesten Zeitungs-Artikel aus der Türkei sich anschließt und darüber ausbreitet, um den Namen eines bedeutenden Mannes, der an eben diesem Versuche gescheitert und gefallen ist,

ein Denkmal zu ſetzen. Die Erſcheinung hängt mit dem Ganzen und deſſen Sinne auf das genaueſte zuſammen. Helena's und Fauſts Vermählung und beider gemeinſchaftliche Herrſchaft iſt auch nichts Anderes, als der Verſuch die alte und neue Welt mit einander zu verbinden, womit dieſe ſofort entſtellt iſt, weil ſie zum Gegenſatze herabgezogen wird. Dieß geſchieht aber, indem der neuen Geiſteswelt eine überſinnliche Seelenwelt untergeſchoben wird.

Wohl iſt dieſe Vermählung die Verbindung des abgeſchiedenen Schattens mit einem lebenden Weſen, das an der Unmöglichkeit ſcheitert, zweien Welten zugleich anzugehören, und zweien Herrrn zugleich zu dienen, aber in dieſer Vermählung iſt auch das lebende Weſen abgeſtorben und entgeiſtet, hiermit ſeines Inhalts entledigt. Am Ende kommt es daher wieder darauf hinaus, daß die Götter Griechenlands als verkappte Teufel abziehen, als Schatten lebloſen Lebens, aber eben ſowohl die neue Welt in Dunſt und Nebel ſich auflöſet, weil ſie nicht als Geiſt verſtanden wird.

Helena iſt der Unterwelt entſtiegen mit neuer Lebensluſt, die den Tod ſcheut, und ſo tritt ſie in einer Welt auf, in der es auf Opferung des eignen Fleiſches abgeſehen iſt. Sie ſchickt ſich auch zum Opfer an, aber ſie fragt wie Iſaak: „Feuer und Holz iſt hier; wo iſt aber das Schaaf zum Brandopfer?“ Sie fragt, aber ſie beſteht nicht, als die Antwort zögert, und immer deutlicher und deutlicher auf Selbſtopferung zu deuten ſcheint. Sie iſt in eine Zeit getreten, in welcher es auf Entſagung ankommt: „Entbehren ſollſt du, ſollſt entbehren?“ das iſt der Schrei, der unwillkommen ſie überfällt und erſchreckt, und an tauben Ohren ſich heiſer ſchreit. Da wehet ſie auf einmal die Luft der neuen Zeit an, als ein Geruch des Todes zum Tode, es iſt derſelbe Todesgeruch, der in dem Brautgemache zu Korinth ſchauerlich und unheimlich dem reizenden Wonnedienſte der Venus Amathuſia entgegen wehet, und auf Jeden, der von der Heidenwelt nicht laſſen kann, abſtoßend wirken muß.

Das Weſen der alten ſchönen, griechiſchen

Welt, die ſie ſelbſt iſt, ſpricht ſie ſelbſt aus, wenn ſie ſagt:

Einfach die Welt verwirrt' ich, doppelt mehr,
Nun dreifach, vierfach bring' ich Noth auf Noth.

Zum zweitenmale zwei Reiche zu verknüpfen verſucht, zerſtört ſie ſich und ſie zum zweitenmale.

Alle dieſe Verwirrungen und Verkehrtheiten entſpringen theils aus der Verknüpfung des Unvereinbaren, Fleiſches und Geiſtes, theils aus der Trennung des vereinten Leibes und der Seele. Dennoch bemerken wir mitten unter den wunderlichſten Geſpenſtern der Unterwelt auf der Oberwelt manche Züge der neuern Zeit, die aus dem vollen Leben derſelben heraus gegriffen ſind, und als Vorſchritt, als Förderung und Anregung, als Zeichen bevorſtehender Läuterung und Verjüngung gelten können, ſie deuten zugleich darauf hin, daß die Rettung des Subjects aus der objectiven Natur ſelbſt ein Vorſchritt, eine Näherung zum daſeyenden Geiſte iſt, nur daß wir nicht mitten auf dem Wege ſtehen bleiben dürfen.

Im erſten Theile ließen ſich die Frankfurter Philiſter mit ihrem Zeitungsgeſchwätz vernehmen.

Nichts beſſers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen,
Als ein Geſpräch von Krieg und Kriegs Geſchrei,
Wenn hinten, weit in der Türkei,
Die Völker auf einander ſchlagen.
Man ſteht am Fenſter, trinkt ſein Gläschen aus,
Und ſieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten.
Dann kehrt man Abends froh nach Haus,
Und ſegnet Fried' und Friedenszeiten.

Herr Nachbar, ja! ſo laß ich's auch geſchehn,
Sie mögen ſich die Köpfe ſpalten.
Mag alles durch einander gehn;
Doch nur zu Hauſe bleib's beim Alten.

So war damals der Antheil an den Kriegshändeln in der Türkei, aber wie hat ſich ſeitdem die Zeit auch in Beziehung auf die Türkei verändert? denn nun ſpricht aus Euphorion, dem wunderlichen Zwitter zweier Zeiten, der Schatten eines Abgeſchiedenen, der Schatten des abentheuerlich edlen Britten.

Sollt' ich aus der Ferne ſchauen!
Nein! ich theile Sorg' und Noth.

Und dennoch zerſtiebt Alles, wie eitel Dunſt und Nebel, denn die Kraft der neuen Welt

hat die alte gebrochen, und aus ihren Angeln gehoben; wer jene verſchmähet und von ſich weiſet, findet an dieſer keinen Halt, wer ſie beide verbinden will, verliert über den Tod, den er umarmt, das Leben, das er mit dem Tode verbinden will, und über das materielle Leben, das er nicht laſſen will, den Tod, der zum Leben führet.

Zwar „um neuen Moſt zu bergen, leert „man raſch den alten Schlauch" aber was hilft's? Zum neuen Moſte gehört auch neuer Schlauch. Niemand flicket ein alt Kleid mit neuem Tuche, man faſſet auch nicht Moſt in alte Schläuche. Kurz zwiſchen der alten und neuen Welt iſt der Riß ſo groß, daß ſich nichts mehr verknüpfen läßt, du mußt einer folgen, und die andere laſſen, ob auch Phorkyas von der zertrümmerten Welt die Exuvien gerettet hat, um dürftige Poeten wenigſtens mit den Lumpen vergangener Zeiten auszuſtaffiren.

Dieſe neue Welt iſt aber weder die ſinnliche, die in der alten Zeit, noch die überſinnliche, die in der neuen Zeit vorwaltet.

Und hier iſt der Punkt, wo wir endlich auf die Schlußſcene im erſten Theile der Tragödie übergehen, um zu hören, was ſie uns zu ſagen hat, und was ſie beſonders über die neue Welt und ihr Weſen, was ſie namentlich als die letzte Scene über die letzten Dinge zu lehren haben möchte. Sie kann uns zugleich den Uebergang aus dem erſten Theile der Tragödie in den zweiten bahnen, wie ſie uns ſchon zum Voraus in den erſten zurück und in den zweiten vorab eingeführt hat.

Wenn die geſammten Dichtungen von Fauſt, die uns bis jetzt vorliegen, erſten und zweiten Theils, die Zeit eines ganzen, langen, vollen Menſchenlebens gekoſtet haben, wenn auch dieſe lange Zeit zur Vollendung des Werks vielleicht nicht ausreichen wird, wenn das langſame Vorſchreiten deſſelben auf eine beſondere Liebe und gewiſſenhafte Treue und Ausdauer des Dichters zu deuten ſcheint, wenn es zugleich die Vermuthung erweckt, daß er das Werk nicht ſowohl ſelbſt gemacht, als vielmehr, von Eigenmacht und Willkühr möglichſt entfernt, die Zeit abzuwarten gehabt

hat, um die Gestaltungen des Geistes zu vernehmen und zu fixiren, so ist es wohl der Mühe werth, auch in das Einzelne und Kleinste mit Fleiß und Liebe einzugehen. Die Liebe macht fleißig, und fördert allmählig das Vernehmen bis zum Verstehen.

Aber jemehr Zeit der Dichter auf diese Tragödie verwendet hat, um in ihr das Wichtigste seiner Bekenntnisse nieder zu legen, um so weniger kann es auch dem blöderen Auge entgehen, daß es sich hier um die wichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens, nehmlich um die Lehren der Schrift und der Kirche handelt, indem diese zu dem Leben eines reichbegabten menschlichen Geistes in ein lebendiges Verhältniß und von demselben gleichsam auf die Probe gestellt werden, ob etwa in ihnen die sonst überall vermißte absolute Wahrheit zu finden sey. Es ist auch aus anderweitigen Geständnissen bekannt, wie vielfach und mächtig den Dichter die Grundlehren der Schrift und der Kirche berührt und bewegt, und wie viel sie ihm zu schaffen gemacht haben. Eine ganz andere Frage ist es dagegen, in

wie fern sie ihn auch völlig durchdrungen und festgehalten und befriedigt haben, ob er wirklich in ihnen die ewige Wahrheit zu erkennen und sich anzueignen vermocht, oder ob er sie, indem er sie objectivirt, auch von sich ablöset, und als einen bloßen Durchgangspunkt seiner Geistesentwickelung zu verbrauchen, hiermit sich ihrer zu entledigen versucht und vermocht hat. Nicht diese Frage liegt uns vor, nicht darüber haben wir zu richten, wie viel dem Dichter als Menschen von allem, was ihn berühret, geblieben ist, sondern die Dichtung ist es, deren Inhalt wir betrachten. Wohl erkennen wir an dem Werke, als an einem Spiegel, auch seinen Verfasser selbst, dessen Person uns noch vielmehr werth, und wichtiger ist, als seine Dichtung, aber wir sehen doch nur, was ihn berührt, bewegt, beschäftigt, ohne den positiven Gewinn zu erfahren, den er davon gehabt hat, und — noch haben kann. Denn seine Zeit ist noch nicht abgelaufen, seine Rechnung ist noch nicht geschlossen. Steht doch selbst Faust, so tief er auch gefallen, so weit er sich auch verirrt,

noch immer mitten in der Probe, auf die er im Prologe geſtellt wurde. Und wer hat die Macht, am Ende die Rechnung abzunehmen?

Zuerſt treten wir nun mit Fauſt in der Mitternachtsſtunde vor den Kerker. Er ſteht mit einem Bund Schlüſſel und einer Lampe vor dem eiſernen Thürchen, als hätt' er das Amt der Schlüſſel zu verwalten, „die Jammerknechtſchaft aufzuſchließen," als wär' er ſelbſt mit ſeiner Nachtlampe das Licht, das in der Finſterniß geſchienen.

Was dieſe Attribute bedeuten, darüber kann kaum ein Zweifel obwalten in dieſer Stellung. Das Bund Dietriche und die Nachtlampe bezeichnen zwar verſchiedene Geiſtesthätigkeiten, aber ſie deuten beide auf daſſelbe, auf Eigenmacht und Selbſthülfe moraliſcher und intellectueller Kraft. Das Bund Schlüſſel iſt von demſelben Geſellen, der das kleine Schlüſſelchen zu dem Schmuckkäſtchen für Gretchen lieferte, und das Nachtlämpchen ſcheint an dem flackernden Irrlichte angezündet zu ſeyn, welches in der Walpurgisnacht denſelben beiden Reiſegefährten auf dem Blocks-

berge die Wege zeigen sollte; es ist das Nachtlämpchen seichter Verstandesaufklärung, der matte düstere Schein vereinzelter Vernunft, womit sie im Lichte zu wandeln meint. Es ist allerdings ein Schein, aber ein Schein, der die rund um gelagerte Finsterniß nicht erleuchten kann, ein Schein, der nicht das Licht, sondern die Nacht uns vor Augen zu stellen bestimmt ist; denn noch ist die Sonne nicht aufgegangen.

So viel ist wenigstens nicht zu verkennen daß Faust auch das Letzte nicht unversucht läßt, und seine eigene Kraft, seine ganze Mannheit auf die Probe stellt, denn so sehr er auch fremder Hülfe zu bedürfen scheint, so sucht er doch noch immer sich und andern selbst zu helfen, nur daß er die Hülfe des bösen Gesellen nicht verschmäht. Indem der Mensch von der wahren Hülfe und Leitung sich losmacht, nur selbstständig zu werden, verfällt er der allerschmählichsten Knechtschaft.

Das erste, was wir von ihm hören, sind Klagen über das menschliche Elend, das er längst aus dem Bewußtseyn verscheucht hatte.

Jetzt packt es ihn dennoch, als ein längſt entwohnter Schauer, und nur um ſo mehr, weil er ſich deſſen längſt entſchlagen zu haben meinte. Nicht ſeine, nicht Gretchens, nicht der Menſchheit Schuld, ſondern der Menſchheit ganzer Jammer faßt ihn an, und ihr Verbrechen war ein guter Wahn. Der Jammer iſt nach ſeinem Urtheile nicht bloß unverdient, ſondern noch überdieß die unverdiente Folge eines guten unſchuldigen Wahns, der Gutes verdient hätte in einer gerechten Weltordnung. So verblendet ihn ſein Nachtlicht, daß er ſein eigenes Gewiſſen nicht hört. Noch drückt ihn die Reue nicht, die Niemanden reuet.

Jetzt hören wir inwendig ſingen. Es ſcheint Gretchen zu ſeyn. Aber es ſtehet nicht geſchrieben, daß Gretchen ſingt, ſondern daß es inwendig ſingt. Es ſingt in ihr, wie es im Dome zu ihr ſang und ſprach. Die ein guter Wahn verblendet und verführt hat, iſt nun wahnſinnig. Wahnſinn iſt das Ende des Wahns. Näher iſt dieſer Wahnſinn Verrückung, nehmlich Verrückung aus dem

urſprünglichen Verhältniſſe, aber nicht die erſte. Dem Wahnſinne geht der Wahn voraus. Oder wie könnten wir verkennen, daß ſchon früher, ſchon damals, als ihr das ſchöne Geſchmeide in die Augen ſtach, an Gretchen eine merkliche Veränderung, eine ſichtliche Verrückung vorgegangen ſey? Dort ſchien es freilich die unſchuldige Freude eines mädchenhaften Kinderſinnes zu ſeyn, an der wir uns ſelbſt erfreuten, ein guter Wahn, der in ſo fern gut oder unſchuldig ſeyn mochte, als er von der Schuld noch nichts wußte; aber Wahn, Trug war es doch, und, wie wir ſehen, treibt der Wahn zum Wahnſinn, der Kindesſinn zum Kindesmorde, wenigſtens in dieſer Tragödie.

Aber freilich ſcheint auch ſchon jene Eitelkeit und Putzſucht, das bedenkliche Gefallen an dem Glanze der Edelſteine, die Luſt an dem blendenden Golde, welches nach und nach das ganze Herz einnimmt,

Nach Golde drängt,
Am Golde hängt
Doch Alles!

eine noch frühere, wenn auch nicht ſichtliche

Verrückung aus dem urſprünglichen Verhältniſſe vorauszuſetzen, ſo daß der erſte Anfang des Verderbens noch weiter zurückzufallen ſcheint, obgleich Mephiſtopheles damals das Gegentheil verſichern wollte.

Es iſt ein gar unſchuldig Ding,
Die eben für nichts zur Beichte ging.
Ueber die hab' ich keine Gewalt.

Der Teufel iſt es, der den Menſchen weis zu machen ſucht, daß ſie unſchuldig ſind und der Buße nicht bedürfen. Nun bewährt es ſich aber, daß er doch Gewalt über ſie bekommen hat. Solcher blendender Schimmer hilft auch ſpäter die griechiſche Königin berücken durch lebloſes Leben, durch erlogenen Lebens Glanz.

Allein wie weit auch jene Verrückung in ihren erſten Anfängen zurück fallen mag, ſo haben wir doch jetzt nicht rückwärts, ſondern vorwärts zu ſehen, denn wir ſtehen ſchon bei der letzten Verrückung, bei der Verrückung zum Wahnſinne, womit ſie auf die Spitze getrieben, ihr Ende erreicht zu haben und die Handlung abgeſchloſſen zu ſeyn ſcheint. Der Wahnſinn kann als die letzte Entfremdung

und Entfernung von der Wahrheit gelten, aber Extreme berühren sich, und es ist schon aus dem gemeinen Leben bekannt, daß oft gerade im Wahnsinn die lauterste Wahrheit zu Tage kommt, wie aus finstrer Wolke der Blitz zuckt. Auf den Bretern, die die Welt bedeuten, sind wir ohnehin gewohnt, daß bald Narren, bald Wahnwitzige die Wahrheit sagen, von der die gescheuten Leute nichts wissen wollen.

Darum hören wir jetzt, was Gretchen singt:

Meine Mutter, die Hur',
Die mich umgebracht hat!
Mein Vater, der Schelm,
Der mich gessen hat!
Mein Schwesterlein klein
Hub auf die Bein
An einem kühlen Ort,
Da ward ich ein schönes Waldvögelein:
Fliege fort, fliege fort!

Es ist ein Lied aus einem alten Mährchen. Und hier tritt uns aus einer ältern Schrift über Göthe's Faust*) schon eine Auslegung,

*) Ueber Göthe's Faust und dessen Fortsetzung. Leipzig, Hartmann, 1824.

aber eine unvollständige Auslegung entgegen, indem der Anfang des Mährchenliedes zunächst auf die erbliche Natur der Sünde, und hiermit auf die Sünde überhaupt, als Knechtschaft, oder im Allgemeinen auf die Fesseln der Endlichkeit, welche jedoch selbst erst durch die Sünde, durch die Trennung von dem Unendlichen zur Knechtschaft wird, das Ende hingegen auf die Befreiung von den Banden der Sünde, mithin auf die Erlösung und mittelst dieser auf den Triumph der Freiheit bezogen worden ist. Diese Auslegung ist, wie gesagt, unvollständig, sie hat auch dem Spotte nicht entgehen können, und es ist dagegen namentlich, unter warnender Hinweisung auf die frommen Deutungen des Waizenhaufens im Hohen Liede, die Frage aufgeworfen worden, was denn wohl in dem Schwesterlein mit den aufgehobenen Beinen für ein Dogma zu finden seyn möchte?*)

Allerdings ist es den meisten Menschen zum Aergernisse, in dem Liede eines wahnsin-

*) Leipziger Literatur-Zeitung, 1825, Nr. 12—13.

nigen Mädchens einen Sinn und ſinnvolle Bedeutung zu ſuchen, denn wahnſinnig und ſinnlos dünkt uns identiſch, mithin dem Sinnvollen entgegengeſetzt zu ſeyn. Anderen iſt es dagegen unbegreiflich, wie man an einem ſolchen Liede einerſeits ſein Wohlgefallen haben und erhalten, anderſeits aber auf deſſen Verſtändniß verzichten, und allen Sinn gefliſſentlich ablehnen könne. Sollte nun zwiſchen ſolchen verſchiedenen Meinungen eine Annäherung verſucht werden, ſo müßte vor allen Dingen zugegeben werden, daß allerdings weder in dem Mährchen ſelbſt, noch in Gretchens Nachſingen, noch in der Tragödie, als der Reproduction des Gegebenen, der Gedanke aus der Objectivität, der Sinn aus der Erſcheinung herausgetreten iſt. Vielmehr iſt hier das Leben mit ſeinem Inhalte, das Bild mit ſeinem Gegenſtande ſo verwachſen, daß es erſt einer Abſtraction bedarf, um das Verbundene zu ſcheiden. Nun müſſen wir allerdings zugeben, daß dieſe Abſtraction des Gedankens aus dem Gedichte als die Auflöſung der Dichtung angeſehen werden kann, mithin nicht das

Werk des Dichters seyn kann, welches eben das dichte, concrete, sondern seines Auslegers, welches discret ist. Demohngeachtet ist in dem Gedichte der Gedanke, als Gedachtes, schon enthalten, auch wirklich dem Dichter gegenwärtig, aber darum noch nicht von seiner lebendigen Erscheinung abgelöset, vielmehr darein versenket, indem er eben daran sich entwickelt und zur Erscheinung gekommen ist. Oder daß wir uns noch deutlicher ausdrücken. Die Gestalt des Gedankens ist nicht ein Kleid, womit ihn der Dichter willkührlich bekleidet, sondern der Leib, in dem der Gedanke lebt, der nicht nach dem Gedanken, sondern mit dem Gedanken zur Welt kommt.

So wahr es demnach seyn möchte, daß ein abgesondertes, durch das Medium der Abstraction wieder zu sich selbst gekommenes Bewußtseyn der in dem Mährchen enthaltenen Dogmen diesem selbst nicht beiwohnt, — denn in jedem Organismus, in der Poesie wie in der Natur, ist das Ganze eher als der Theil —; so unläugbar ist es doch anderseits, daß un-

mittelbar in dem Inhalte des Gedichts der Gedanke selbst vorgefunden, und als solcher zunächst empfunden, dann aber mehr und mehr gewußt wird.

Gretchen weiß sich selbst nicht Rechenschaft zu geben, wie sie auf das alte Mährchen kommt, wie sie den wunderlichen Inhalt mit ihrem eigenen Verhältnissen zusammen zu reimen habe; es sind ihr ja ihre eigenen Verhältnisse verrückt und mit den Fremden wunderlich vermischt. Aber sie empfindet nichts desto weniger den Sinn, sie hat ihn an sich selbst erfahren, ja sie ahndet auch die bestimmtere Bedeutung und Beziehung, sie glaubt sie von Anderen zu vernehmen. Indem sie die Deutung auf sich von sich ablehnt, hat sie wirklich selbst mitten im Wahnsinn den Sinn gedeutet; indem sie schon das Ende, die Freiheit von der Sünde ahndet, will sie die Sünde, den Anfang des Liedes, nicht auf sich kommen lassen. In einem Augenblicke lastet ihr Verbrechen mit dem ganzen Jammer der Menschheit auf ihrem Herzen, in dem andern ist ihr

die eigne That, als von ihr genommen, ganz entrückt.

Es ist bös von den Leuten!
Ein altes Mährchen endet so!
Wer heißt sie's deuten?

Einer Deutung kann aber dieses Mährchen, eben weil es, halbverklungen, in Gretchens Munde sich erneuert, um so weniger sich entziehen, als das unglückliche Kind selbst darauf hindeutet. Das Lied des gefallenen Mädchens ist auch selbst der beste Kommentar zu dem Mährchen, das sich seit den Kinderjahren in ihren Gedächtnisse erhalten hat. Hat sie sich's auch nicht mit schulmäßiger Präcision ausgelegt, und in Formeln gefaßt, — diese Nachlese hat sie und der Dichter der Reflexion überlassen — so hat sie's doch gewiß in ihrem Wahnsinne schon besser erfahren und verstanden, als da sie es bei gesunden, verständigern und bessern Tagen zum Zeitvertreibe gesungen; und ohnstreitig ist ihr auch jetzt im Kerker die Freiheit des Waldvögeleins eine andere, als da sie früher am Fenster davon sang, weil sie sich schon damals nicht frei fühlte.

Daß sie früher davon gesungen, hat uns vorhin Mephistopheles selbst berichtet.

Sie steht am Fenster, sieht die Wolken ziehn,
Ueber die alte Stadtmauer hin.
Wenn ich ein Vöglein wär! so geht ihr Gesang,
Tage lang, halbe Nächte lang.

Damals wollte sie über Stadt und Mauern nach dem Bräutigam ihres Leibes, jetzt sehnt sie sich über Sünde und Elend nach dem Bräutigam ihrer Seele. Freilich deutet alle Begierde, alle Sehnsucht auf das Bedürfniß der Erlösung, aber sie sucht oft und findet nicht, weil sie da sucht, wo nichts zu finden ist.

Wenn wir uns jetzt noch einmal in das Lied des wahnsinnigen Mädchens versetzen, so finden wir unverkennbar in den ersten vier Zeilen den Jammer ausgedrückt über das vor- und rückwärts unübersehbare Verderben, wodurch Gretchen ihre menschliche Natur von Grund aus vergiftet, und auf eine wunderbare Weise ihre eigene und ihrer Aeltern Schuld so in einander gewebt fühlt, daß sie nicht über den Verlust einer frühern Unschuld klagt, son-

dern der Schuld, als angeboren und aufgeerbt, und doch als Schuld, ſich bewußt wird.

Sie iſt freilich wahnſinnig, aber ſie fühlt, wie David, in ihrer Schuld die Schuld von Vater und Mutter. Sie ſagt auch daſſelbe, was der Pſalm ſagt. „Siehe! ich bin aus „ſündlichem Saamen erzeugt, und meine Mut„ter hat mich in Sünden empfangen.“

Sie ſteht hiermit auf einem Punkt, wo das Geſetz aufhört. Das vierte Gebot ſcheint verletzt zu ſeyn, aber es ſoll gerade durch das Bewußtſeyn der innigſten Gemeinſchaft mit den Aeltern verklärt werden, wenn auch dieſe Gemeinſchaft zunächſt eine Gemeinſchaft der Sünde iſt.

Wer wird ſie nun erlöſen von dem Leibe dieſes Todes?

In den letzten beiden Verſen iſt wirklich dieſer Troſt ausgedrückt, daß eine Erlöſung geſtiftet ſey, welche den Menſchen von jenem Erbübel befreit und reinigt, und mittelſt derſelben eine Wiedergeburt, die den häßlichen Sündenleib verjüngt und verklärt, und ſchön

macht, und mit reingewaſchenen, lichthellen, weißen Kleidern überkleidet.

Da werd' ich ein ſchönes Waldvögelein;
Fliege fort, fliege fort.

Zwar wird dieſe Erlöſung und Wiedergeburt nach ihren letzten Reſultaten als jenſeitig vorgeſtellt, doch ſo, daß die Hoffnung auf vollendete Freiheit ſchon dieſſeits erlöſet und frei macht. Gretchen ſpricht auch wirklich das als gegenwärtig aus, was ſie alß zukünftig ſich vorſtellt. Ihre Sprache ſagt mehr, als ſie meint.

Aber der Sinn der erſten und letzten Verſe beſtimmt und ſteigert ſich noch mehr, ohne ſich zu verändern, wenn wir darauf Acht haben, daß es eigentlich nicht Gretchen, die Mutter iſt, die ſingt; wir erfahren weiter nichts, als daß es inwendig ſingt, inwendig im Kerker, inwendig in Gretchen, das Kind in der Mutter, welche nicht ſowohl ſich, als ihr Kind im Herzen hat. Ihr ganzes Weſen iſt nur von ihrem Kinde erfüllt, dieſes ſpricht in ihr ſein Elend, ſeiner Mutter Schuld, ſeines Vaters

Frevel, und ſeine Hoffnungen aus, womit zugleich das Lied, welches inwendig erklingt, mit dem Mährchen, als ſeinem Fundamente, in den genaueſten Zuſammenhang kommt, denn das Kind iſt es, das als Waldvögelein davon fliegt, und Margarete iſt es, welche nebſt dem Vater angeklagt wird.

Aber nun ſtehen in der Mitte zwiſchen dem Anfange und dem Ende drei wunderliche Zeilen, welche der Deutung noch bedürfen.

Mein Schweſterlein klein
Hub auf die Bein
An einem kühlen Ort.

Wenn wir dieſe Worte wiederum chriſtlich deuten, und hiermit die obige ſpaßhaft witzige Frage ernſtlich beantworten, ſo geben wir denjenigen, welche daran Aergerniß oder Anſtoß nehmen könnten, zu bedenken, daß die wahnſinnige Sängerin eine kirchliche Chriſtin iſt, daß ſie nach der Kirche an dem Glauben hält, wiewohl er ſie in der Verſuchung vor dem Falle nicht bewahrt hat, und daß ſie dieſen ihren Glauben an die Lehren der Kirche, wiewohl er unter mancherlei Irrthümern und

Zusätzen ihrer Kirche vergraben liegt, schon mehrmals verrathen hat. Wir wissen ja, daß sie schon früher ihren Geliebten über den Katechismus verhört, daß sie ihm, trotz aller seiner sentimentalen Betheuerungen und philosophischen Redensarten, weinend und jammernd das Christenthum abgesprochen hat.

Um nun zu dieser Erklärung zu gelangen, müssen wir uns an das Mährchen erinnern, welches dem Liede zum Grunde liegt, und wornach das in Sünden erzeugte, in Sünden geborne Kind auch so gestorben ist, von der Mutter geschlachtet, vom Vater gegessen. Es ist freilich entsetzlich, aber wir sind auch aus der classischen Mythologie an dieses Entsetzliche gewöhnt. Nachdem das Entsetzliche geschehen ist, hat des Kindes Schwester Marleniken die zerstreuten Gebeine aufgehoben und sorgfältig gesammelt, und unter dem Machandelbaume zur Erde bestattet. Der kühle Ort ist — das Grab. Hier werden sie nun erweckt, zusammengefügt, belebt, und flugs erscheinen sie in den Wipfeln des Baumes, als ein güldenes Vögelein.

„Kywitt, kywitt! ach wat ein ſchön Vogel bin ick!"

So erzählt das Mährchen, und ſo ſpringt auf einmal aus den geſammelten und aufgehobenen Gebeinen das Dogma hervor, welches zwiſchen dem Jammer dieſes Sündenlebens und der vollendeten Freiheit der Kinder Gottes die Mitte oder die Vermittlung macht, nehmlich der Tod und die Auferſtehung, die Erneuerung und Verklärung des Fleiſches, die Verbindung des Leibes mit der Seele im Geiſte. Und dieſe Auferſtehung iſt es auch, welche in der Oſterſcene angekündigt war, welche nach dem Vorgange des Erſtlings, des jämmerlich Erwürgten, Begrabenen, und aus der Verweſung Schooß Erſtandenen in der Kirche, zu welcher ſich Gretchen bekennet, und in jeder chriſtlichen Kirche verheißen iſt, als die frohe Botſchaft,

Freude dem Sterblichen,
Den die verderblichen,
Schleichenden, erblichen
Mängel umwanden!

Daß es aber nicht bloß Gretchen ſondern auch ihr Dichter ſo gemeint hat, das ſehen wir auch aus Wilhelm Meiſters Lehrjahren.

In Mignons Lebensgeſchichte finden wir dieſelben Kirchenlehren von der Sünde, von der Erlöſung und Genugthuung, von der Auferſtehung und Erneuerung des Fleiſches. War je ein Kind in Sünden erzeugt nnd geboren, ſo war es Mignon. Die Mutter glaubte es verunglückt und im See begraben. „Sie „nahm an, daß das Kind nunmehr für ſich „und ſeine Aeltern abgebüßt habe, daß Fluch „und Strafe, die bisher auf ihm geruht, „nunmehr gänzlich gehoben ſey, daß es nur „darauf ankomme, die Gebeine des Kindes „wiederzufinden, um ſie nach Rom zu bringen, „ſo würde das Kind auf den Stufen des „großen Altars der Peterskirche wieder mit „ſeiner ſchönen friſchen Haut umgeben, vor „dem Volke daſtehen!“ Denn ſie hatte erzählen hören, wie vor Zeiten eine Mutter, „deren Kind im See ertrunken ſey, Gott und „ſeine Heiligen angerufen habe, ihr nur wenigſtens die Gebeine zum Begräbniſſe zu gönnen; „der nächſte Sturm habe den Schädel, der „folgende den Rumpf ans Ufer gebracht, und „nachdem alles beiſammen geweſen, habe ſie

„sämmtliche Gebeine in einem Tuche zur „Kirche getragen, und, o Wunder! als sie „in den Tempel getreten, sey das Paket „immer schwerer geworden, und endlich, als „sie es auf die Stufen des Altars gelegt, „habe das Kind zu schreien angefangen und „sich zu Jedermanns Erstaunen aus dem „Tuche losgemacht ꝛc."

So glaubt auch Sperata, nachdem sie alle Knochen mit mühseligem Fleiße selbst zusammen gebracht, — ohne die fremde Beihülfe zu merken, — ihr Kind gerettet und auferstanden, weil die Gebeine plötzlich verschwunden waren.

Freilich schlägt diese dunkle Ahndung zunächst zu einer leeren Täuschung der armen, wahnsinnigen Sperata aus; freilich sucht sie die Auferstehung diesseits, die Verbindung der Natur und des Geistes auf natürlichem Wege; freilich zieht sich durch die Buße und Hoffnung der Sünderin ein fürchterlicher Irrthum über Genugthuung und Versöhnung.

Aber liegt darum in dem Irrthume nicht auch Wahrheit, hinter dem entstellten Bedürf-

niſſe einer Genugthuung nicht auch das Bewußtſeyn der Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer Satisfaction, und gehet nicht hinter dem Nebel dunkler Ahndung und trauriger Selbſttäuſchung die lichte Wahrheit wie die Sonne auf, die geoffenbarte Wahrheit von der Auferweckung der Todten aus ihren Gräbern? Oder könnten wir uns einbilden, daß Sperata's leibliche Seelenheilung durch Täuſchung uns nur erzählt werde, um den Irrenärzten ein Hausmittel zur Kur zu empfehlen? Wer dieſes oder etwas ähnliches meinen könnte, den müßten wir erinnern, daß der Dichter gerade diejenigen, die Hausmittel zum Wohlbefinden, und Rezepte zur Glückſeligkeit ſuchen, von dem tiefern Inhalte der Lehrjahre und des Lehrbrieſes ziemlich unmanierlich zurück gewieſen hat.

Gewiß wird uns daher zugegeben werden, daß den Dichter die Lehre von der Auferſtehung vielfältig beſchäftigt haben muß, da er ſie ſogar in ihren Entſtellungen verfolgt. Wen ſollte auch das Wunder nicht berühren, auf das ſie hindeutet, wer könnte es ſo ſchlecht

weg beſeitigen und abweiſen, das Wunder, daß der verweſete Leichnam ſich erneuern, verjüngen und verklären ſoll, daß die als Knochen in alle Enden zerſtreuten, als Staub in alle Winde verwehten Menſchen-Gebeine mit dem verweſeten Fleiſche, wie im Mährchen, wieder zuſammengefügt und belebt werden ſollen, um dieſelbe Perſon zu ſeyn, als zuvor? Wer ſollte nicht ſtille ſtehen, und ſeinem eigenen kleinen Menſchenverſtande Ruhe gebieten, wer könnte die Ohren ſeiner Seele halsſtarrig verſtocken und verſchließen, wenn Hiob ſagt: „Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt, und „er wird mich hernach aus der Erde auferwecken, und werde darnach mit dieſer meiner „Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleiſche Gott ſehen; denſelben werde „ich nun ſehen, und meine Augen werden „Ihn ſchauen, und keinen Fremden?“

Dagegen bäumt und ſträubt ſich der Menſchenverſtand des gelehrten Doctors. Die Botſchaft hört er wohl, allein ihm fehlt der Glaube. Ob er ſich's gleich gefallen laſſen muß, daß der Menſch ſchon bei lebendigem

Leibe eine völlige Veränderung erfährt, — in der Hexenküche hat er sie noch einmal erfahren, — ob er sich gleich gestehen muß, daß von dem, was das Kind mit auf die Welt bringt, am Greise nichts und doch alles ist, ob er gleich dieses Anders- und Dasselbeseyn nicht begreift, so fügt er sich doch der sinnlichen Gewißheit, der handgreiflichen Realität; aber gegen die geistliche Wahrheit lehnt sich der armselige Verstandes-Stolz auf, und sucht auf seinem Wege Auskunftsmittel. „Eine geistlose Gnostik glaubt die Wahrheit zu vergeistigen, wenn sie ihr Mark und Bein nimmt, manichäische Gedankenlosigkeit meint sie begreiflich zu machen, wenn sie der Seele den Organismus ihres Leibes, und mit ihm den letzten Anhaltepunkt des Begriffs geflissentlich entzieht, damit ja nichts zu denken übrig bleibe.“ So ist die Auferstehung des Fleisches zu einer abstracten Unsterblichkeit der Seele ausgehölet und ausgeleert worden. Aber diese Abstraction hält sich selbst für lauter Geist, und Tiedge's aufgeklärte Urania sieht vornehm auf Göthe's wahnsinniges Gretchen herab.

In den beiden Mährchen, welche den verſchiedenen Darſtellungen Göthe's zur Unterlage dienen, von welchen eins in Margareta's, eins in Sperata's Wahnſinne ſinnvoll nachklingt, ſcheint der Dichter das weite Feld vor Augen gehabt zu haben, welches voll verdorrter Beine lag, wie es der Prophet Heſekiel ſchildert. Hätte dieſer Seher auf ſich und ſeinen Verſtand geſehen, ohne dieſen zu brauchen, ſo hätt' er gezweifelt, wie wir; aber da er auf den Herrn ſah, ſprach er: Herr, Herr, Du weißeſt es wohl. Und als er nun auf des Herrn Wort weiſſagete, ſiehe! da regte es ſich, und die Gebeine kamen wieder zuſammen, ein jegliches zu ſeinem Gebeine, — Glied zu Glied. Und ſiehe! es wuchſen Adern und Fleiſch darauf, und Er überzog ſie mit Haut. Und er weiſſagte wieder, wie er geſehen und gehört hatte; da kam Odem in ſie, und ſie wurden wieder lebendig, und richteten ſich auf ihre Füße. Und ihrer war ein großes Heer. Solches wurde der Seher zu ſehen gewürdigt, um zu weiſſagen denen, welche ſprechen: Unſere Beine ſind verdorret,

und unſere Hoffnung iſt verloren, und iſt aus mit uns. —

Im Allgemeinen möchten wir aber in dieſen Andeutungen zugleich eine Mahnung erkennen, welche uns lehren ſoll, wie es überhaupt gefährlich iſt, Leibliches und Pſychiſches zu ſcheiden, oder in irgend einer Wirklichkeit als ganz geſchieden zu denken; und dieſe Gefahr konnte dem Dichter wohl um ſo eher vorſchweben, als es in der ganzen Richtung ſeiner Zeit lag, aus Furcht vor Materialismus in puren Idealismus zu verſinken. Hier erſchließt ſich auch die Verbindung der Natur und des Geiſtes in ihrer Wahrheit; während wir ſie vorhin in ihren materialiſtiſchen und idealiſtiſchen Verirrungen mit Schaudern erkannten.

Hier können wir auch, jemehr wir Acht haben, die wirkliche und wahrhaftige Verbindung zwiſchen Leib und Seele, zwiſchen Daſeyn und Bewußtſeyn, zwiſchen Natur und Geiſt, und in dieſer Verbindung die abſolute Realität und Wahrheit mehr und mehr erkennen lernen. Dieſe Verbindung beruht in der

gänzlichen Umwandlung, Erneuerung und Verklärung der Natur im Geiſte, während vorhin Natur und Seele, gefallen und zerfallen wie beide ſind, herüber und hinüber und durcheinander liefen, worüber ſich Alles unter immer wiederkehrenden gleichartigen Prozeſſen, bald in geiſtloſe Materie, bald in unwirklichen Schein verflüchtigte, indem bald die Natur in ihrem Abfalle von dem Geiſte, bald die Seele in ihrer Abſtraction von der Wirklichkeit und Wahrheit eigenmächtig und magiſch feſtgehalten werden ſollte.

So viel über die myſtiſchen Worte des inwendigen Geſanges. Wir haben jetzt Gretchen nach ihrem Geſange in ihrem Unverſtande näher kennen lernen. Der Verſtand ihres Geliebten entwickelt ſich dagegen in dem fürchterlichen Geſpräche mit Mephiſtopheles, welches der Schlußſcene vorher geht, und ſeine Anſichten über Sünde und Verſöhnung enthält. Läugnen konnte er freilich die Erbſünde nicht, aber er iſt darüber, als über ein unverdientes Schickſal, empört und ergrimmt, weil er darin nicht eigene, ſondern bloß fremde Schuld,

und in seiner selbstischen Verblendung sich selbst nicht erkennt.

„Jammer! Jammer! von keiner Men„schenseele zu fassen, daß mehr als ein Ge„schöpf in diese Tiefe des Elends versank!“

Zur Genugthuung und Versöhnung scheint ihm das Leiden eines einzigen menschlichen Wesens, eines Geschöpfs überflüssig genug, während andere von seinen gelehrten Amts- und Zeitgenossen nur das Leiden des Sohnes Gottes selbst, andere nicht einmal dieses an sich, sondern nur mittelst eines Gnadenacts der Acceptitation für genügend erachteten.

„O daß nicht das erste Geschöpf genug „that für die Schuld aller übrigen in seiner „windenden Todesnoth vor den Augen des „ewig Verzeihenden! Mir wühlt es Mark „und Leben durch das Elend dieser Einzigen; „du grinsest gelassen über das Schicksal von „Tausenden hin.“

Aber Mephistopheles versetzt gelassen, und — grinsend: „Nun sind wir schon wie„der an der Gränze unseres Witzes, wo Euch „Menschen der Verstand überschnappt.“

Wer mag die Wahrheit in der Antwort des bösen Gesellen ableugnen? Die Wahrheit straft den Witz des Menschenverstandes, der Irrthum verfolgt aber den Glauben, als wenn nun dieser auch an den Gränzen des Verstandes mit dem Verstande zugleich scheitern müßte, als wenn er nicht vielmehr bestimmt sei, den Verstand selbst zu heben, zu erleuchten und zu verklären. Aber wer mag darum auf den armen, verirrten Faust den ersten Stein werfen?

Wer jemals ein geliebtes Wesen jämmerlich hat leiden, und unter den schonungslosen Züchtigungen Gottes winseln, erfolglos nach Erbarmen hat schreien hören, der wird den armen, von allem Glaubenstroste verlassenen Faust nicht richten, nicht verdammen wollen. Denn wer hat unter solchen Anfechtungen nicht mit seinem Unglauben zu schaffen, und wer darf sagen, daß er nie gemurrt, auch nicht wie Hiob?

Hat denn nicht schon Abels Blut zum Himmel geschrieen? so fragt der Mensch in seinem Jammer. Und warum hat es nur Rache,

und nicht sogleich Erbarmen gefunden? Warum bedurfte es eines Blutes der Besprengung, das da besser redete, als Abels!

Man kann lange mit eigenem und fremdem Beifalle, wie Scholasticus Faust, über Thomistische und Scotistische Grübeleien, und über die Satisfactionstheorie überhaupt studirt und docirt, und emsig Formeln und Worten nachgejagt haben; und wenn uns nun ein einziges großes Leiden packt, da ist die Weisheit zu Ende, da stehen wir still, und sagen:

Ja, eure Reden, die so blinkend sind,
In denen ihr der Menschheit Schnitzel kräuselt',
Sind unerquicklich wie der Nebelwind,
Der sterblich durch die dürren Blätter säuselt.

Denn alle Theorie ist an sich, als objectiv, dürr und todt, und grau, bis sie Leben bekommt im Subjecte durch eigne Erfahrung, bis sie practisch wird, denn grün ist nur des Lebens goldner Baum.

Practisch wird aber die Satisfactionstheorie erst durch das Gefühl der Sünde und durch die Erkenntniß des Wesens der Sünde;

jemehr beides verſchwindet, deſto unzugänglicher wird jene Theorie.

Nachdem wir jetzt die beiden Hauptperſonen näher kennen gelernt haben, gehen wir zu der Handlung über.

Fauſt nähert ſich in der Meinung, daß ihn Gretchen nur zu erkennen brauche, um ſich ſeiner Rettung anzuvertrauen, in dem gewiſſen Vertrauen auf ſich ſelbſt, daß er ſie retten, aus ihrem Kerker befreien werde. Sie aber faſſet die Furcht vor dem Tode wie vor dem Leben, und der Schrecken vor dem eignen Gewiſſen wie vor dem Gerichte Gottes, als wenn noch aus dem Dome die Stimme des böſen Gewiſſens und des ewigen Gerichts nachhallte.

Wohl nannte Fauſt ihr Verbrechen einen guten Wahn; und früher hatte ſie ſich in gleicher Weiſe geäußert, um ihre Schuld, weil ſie ſie nicht läugnen konnte, zu entſchuldigen.

Und bin nun ſelbſt der Sünde bloß.
Doch — alles was dazu mich trieb,
Gott! war ſo gut! ach war ſo lieb!

Und wer hätte nicht an ſeinem eigenen

Herzen jenes satanische Kunststück erfahren, welches gerade unsere Lieblingsneigungen, unsere Schooßsünden, unsere schwächsten Seiten mit dem süßesten und unwiderstehlichsten Liebeszauber, mit dem blendendsten Scheine der Anmuth und Güte, mit dem reinsten Lichte der Engel zu verkleiden weiß! Aber jetzt — im Kerker ist in Gretchen das Schuldbewußtseyn erwacht, das sich nicht mehr entschuldigt. Reue und Zerknirschung ist der Grundton ihres Wesens. Dann blickt auf einmal wieder durch die Finsterniß die Rückerinnerung früherer Zeiten, indem sie das Gute darin ohne das Böse, die Freude ohne die Sünde erblickt. Als sie endlich des Freundes Stimme erkennt, da springt sie auf, und die Ketten fallen von selbst ab, ohne daß es eines Schlüssels bedarf, sie fallen ab in dem Augenblicke, wo der Mensch sich selbst und seine Schuld vergißt. Aber der Augenblick geht vorüber, schnell ist das Licht der Freude wie ein Blitz verschwunden, und die Angst ist ärger, als vorher, bis sie zuletzt Vertrauen, und durch das Vertrauen Glaube, Hoffnung, Liebe, wieder gewinnt.

So geſchieht es, daß ſie in ihrem zudringlichen Erretter erſt ihren Henker, — und war nicht der Verführer ihr eigentlicher Henker? — dann den geliebten Freund, dann den liebeloſen Gefährten des Teufels mit blutig feuchten Händen, mit eiskalten Lippen, zu erkennen glaubt. So findet ſie ſich von ihm erſt abgeſchreckt, dann angezogen, dann wieder abgeſtoßen, und hin und her gezerrt. Einmal ſteht ſie auf; die Angſt wirft ſie nieder; einmal ſpringt ſie auf, Fried' und Freude zu ſuchen, und findet nicht. Sie iſt augenſcheinlich im Kampfe, aber im Letzten; und dieſer Kampf kommt daher, daß ſie wohl Gott dienen und ſeinen Gerichten ſich ergeben, aber auch wo möglich ihren Geliebten, das Weltkind, nicht laſſen möchte. Wie im hohen Saale mit hundert Gäſten vom untreuen Knaben des braune Mädchen, ſein Schätzel, ſich abwendet, ſo wendet ſich Gretchen von ihrem Geliebten. Und wenn dort mit dieſer entſchiedenen Abwendung die Scene verſchwindet und mit den kurzen entſcheidenden Worten: „Die wend't ſich" die ganze Erzählung abgebro-

chen wird, so sehen wir hier, wie Gretchen sich von ihm wendet, weil sie von der Liebe, die sie sucht, nichts findet, — „wer brachte „mich drum?“ — und dann wieder sich zu ihm wendet, ob sie etwa dennoch das Vertrauen zu ihm wieder gewinnen, und seiner gewiß werden könnte.

„Und bist du's denn? und bist du's auch gewiß?“

Nicht wendet sie sich zu ihm, um sich von ihm retten zu lassen, sondern um dem Geliebten ihr Herz auszuschütten, ihre kurze Freude, ihren langen Schmerz, ihre Furcht und ihre Hoffnung in vertraulicher Geschwätzigkeit mitzutheilen. Aber so viel ist doch zu sehen, daß sie von ihm nicht ganz los kommen kann.

Das einfältige Mädchen erinnert ihren Freund an seine und ihre Schuld; und es ist recht nach verständiger Männer Weise, wenn er nichts davon wissen will, die Grillen zu verscheuchen sucht, das Vergangene, weil es vergangen ist, vergangen seyn zu lassen räth, — denn Geschehenes ist nicht ungeschehen zu machen, — und zuletzt selbst umzukommen fürchtet, wenn er so unmanierlich an seine Ver-

gangenheit erinnert wird.*) Es iſt aber auch recht nach Mädchen Weiſe, wenn Margareta wünſcht, daß ihr Geliebter übrig bleibe, womit ſie unbewußt die Wahrheit ausſpricht, daß zum Scheiden ſie, zum Bleiben er beſtimmt iſt, bis auch ſeine Zeit kommt.

Aber trotz aller Zärtlichkeit, trotz ihres rührenden Teſtaments in Betreff ihrer auf dem

---

*) In dem neueſten Zwiſchenſpiele kommt die unwillkommene Erinnerung an frühere Zeiten mehrmals zur Sprache. Die leichtfertigen Trocrinnen machen daraus der Phorkyas, dem Gewiſſen der überſchönen Helena, einen beſondern Vorwurf, wenn ſie ſagen:

Statt freundlich mit Troſt reich begabten
Leibeſchenkenden holdmildeſten Worts
Regeſt du auf alter Vergangenheit
Böſeſtes mehr denn Gutes,
Und verdüſterſt allzugleich
Mit dem Glanz der Gegenwart
Auch der Zukunft mild aufſchimmerndes Hoffnungslicht.

Und Fauſt ſagt zu Helena, wie hier zu Margareten:

Vergangenheit ſey hinter uns gethan;
O fühle dich vom höchſten Gott entſprungen.
Der erſten Welt gehörſt du einzig an.

Kirchhofe verſammelten Hinterlaſſenſchaft, kann ſie doch nicht wieder Vertrauen zu ihm faſſen, und ſeiner nicht gewiß werden.

Wohl meint Fauſt, daß ihr Vermögen, ſich ſelbſt zu helfen, von ihrem Willen abhänge: „Du kannſt! So wolle nur!“ allein ſie ſcheint zu fühlen, daß er ſelbſt will, und doch nicht kann, weil er nur ſeinen Willen will. Zwar ſagt er zuverſichtlich: „Die Thür ſteht „offen;“ aber ſie antwortete eben ſo beſtimmt: „Für mich iſt nichts zu hoffen,“ Denn wenn ihr etwa noch eine Thüre offen ſteht, ſo iſt es wenigſtens nicht die, auf welche Fauſt hinweiſet, ſo weit auch dieſe Pforte ſeyn mag. Als er ihr gleich einem Heilande Rettung zuſagt, erwidert ſie: „Rette dein armes Kind!“ und wenn er im vollen Selbſtvertrauen leichtfertig betheuert: „Nur Einen Schritt, ſo biſt „du frei!“ iſt die Antwort:

„Wären wir nur den Berg vorbei!
Da ſitzt meine Mutter auf einem Stein.“

Freilich iſt Fauſt ſo eben, und, wie es ſcheint, wohl behalten, aber nur mit Hülfe des böſen Geiſtes vorbei gekommen.

Margarete traut ſich aber nicht vorüber zu kommen, und wenn ſie nun ihr ehemaliger Geliebter mit Gewalt wegtragen will, erinnert ſie ihn an ihre Liebe ohne Gewalt. Als er ſie erinnert, daß der Tag graut, — denn wenn der Tag kommt, iſt es zu ſpät, ſeine rettende Hand anzunehmen, — da mahnt ſie ihn an den jüngſten Tag, wo es auch zu ſpät iſt, die Erlöſung anzunehmen, an den Tag des Zorns, den im Dome der Chor in fremder Sprache verkündigt hatte.

Der letzte Tag dringt herein.
Mein Hochzeittag ſollt' es ſeyn —
Sag' Niemand, daß du ſchon bei Gretchen warſt.
Weh meinem Kranze!
Es iſt eben geſchehen.
Wir werden uns wiederſehen,
Aber nicht beim Tanze.

Hier ziehen ſich auf einmal die entlegenſten Vorſtellungen in Ein Bild zuſammen, das Hochgericht, welches ſie mit dem grauenden Tage erwartet, das letzte Gericht, welches ſich unmittelbar damit verknüpft, der Hochzeittag, den ſie verſäumet hat, und nun im Hochge-

richte, am jüngſten Tage, als dem Tage der letzten, unauflöslichen Verbindung, im künftigen Wiederſehen, — „aber nicht beim Tanze" — zu erwarten hat, — ferner der verlorne Kranz, woran ſie der verſäumte Hochzeittag mahnt, der vergebliche Verſuch, ihre Schande zu verbergen, und die Unmöglichkeit das Geſchehene zu ändern, wodurch Fauſt an das, was er kann, und an das, was er nicht kann, erinnert wird.

Es iſt eben geſchehen.

Das bezieht ſich, nach der Verwirrung ihrer Sinne, vielleicht ebenſowohl auf das, was wirklich ſchon geſchehen iſt, auf den zerſtörten Kranz, der auf Bärbelchens Kränzel zurückweiſet, als auf das, was eben geſchehen ſoll, — den letzten Henkerſtreich. Es iſt eben geſchehen, der Kranz iſt zerriſſen, das Schwert iſt gefallen. Denn was Mephiſtopheles im Anfange der Tragödie bei Gelegenheit des Drudenfußes über Freiheit und Nothwendigkeit, über die Unendlichkeit des Willens vor und die unabänderliche Knechtſchaft nach der That ſcherz-

und ſpottweiſe docirt hat, — „das erſte ſteht uns frei, beim zweiten ſind wir Knechte" — das iſt jetzt zum bittern Ernſte geworden. Fauſt bezog ſich vorhin leichtfertig darauf, um das Vergangene vergangen ſeyn zu laſſen, aber Gretchen erkennet nun in der Unabänderlichkeit des Geſchehenen die bleibende und dauernde Gegenwart des Vergangenen. Denn der letzte Tag, welcher wie ein Dieb in der Nacht hereinbricht, ſammelt alle vergangenen Tage, und machet offenbar, was verborgen und vergeſſen war. Da ſchaudert's wohl auch den ſorgloſeſten, wie den anſcheinlich fleckenloſeſten — Sünder. Niemand vermag dieſen Gedanken ganz zu verſcheuchen, und noch in dem jüngſten phantaſmagoriſchen Zwiſchenſpiele zittert der Gedanke an den jüngſten Tag nach, wenn ſelbſt die leichtfertigen Dirnen Ilions im Trauergeſange nach dem Guten fragen, was dem Menſchen gelingt:

Wem gelingt es? Trübe Frage,
Der das Schickſal ſich vermummt,
Wenn am unglückſeligſten Tage
Blutend alles Volk verſtummt.

Auch Phorkyas ſagt zu Helena:

Wir ſehen uns wieder, weit gar weit von hier.

Und als nun Margareta die Schärfe des Richtſchwerts, wie nach ihrem, nach jedem Nacken zucken, und in der ſtummen Welt nur Ein großes Grab, als die allgemeine Todtenſtätte, die ſtumm und ſtill das Gericht erwartet, vor ſich liegen ſieht, da kommt es endlich ſo weit, daß Fauſt wie Hiob (3, 3. — 20.) ſeine Geburt und ſein Daſeyn verflucht, aber nur fünf Worte hat für dieſe Verwünſchung:

O wär' ich nie geboren!

Hiermit iſt im gottloſen Fluche, nur daß er's nicht weiß, eine tiefe Wahrheit ausgedrückt, denn es iſt damit im letzten Sinne nichts Anderes geſagt, als daß die Geburt ohne die Wiedergeburt zum Elend führt, und die gefallene Schöpfung verflucht iſt ohne Erneuerung derſelben, ohne die Heilsanſtalt, die dennoch der fluchende gleichzeitig verſchmäht.

Die Verwünſchung ſeines Lebens iſt ſein vorletztes Wort. Sein letztes Wort iſt die

zuverſichtliche Garantie für Gretchens Leben in den trotzig dreiſten Worten:

Du ſollſt leben!

womit er das creatürliche Leben meint, aber von dem Geiſte der Sprache getrieben, mehr ſagt, als er verſteht.

Zwiſchen dem vorletzten und letzten Ausrufe erſcheint Mephiſtopheles, aus dem Boden heraufſteigend. Gretchen war er von jeher in tiefer, inn'rer Seele verhaſſt, daß ihr im ganzen Leben ſo nichts einen Stich in's Herz gegeben, als des Menſchen widrig Geſicht. Und dieſe Erſcheinung iſt es auch, welche den Ausſchlag geben, und das hin- und herſchwankende, zwiſchen zwei Herren die Vermittlung ſuchende, ihrem Geliebten bald zu, bald abgewendete Mädchen zur endlichen Entſcheidung bringen ſoll.

Denn nun iſt ſie auf einmal fertig, dem Leben, das ihr Geliebter meint, zu entſagen, und dem Gerichte Gottes ganz ſich zu ergeben. Nachdem ſie Fauſt's Rettung abgelehnt, bittet ſie Gott um Rettung, und jetzt kann

sie's auch nicht verläugnen, daß es ihr vor ihrem eigenen Geliebten graut.

Es ist wohl zu merken, daß sie dieses Grauen sonst bloß vor dem Gefährten ihres Geliebten, aber nicht gegen diesen selbst empfand.

Wie ich mich sehne, Dich zu schauen,
Hab' ich vor dem Menschen ein heimlich Grauen;
Mir wird's so wohl in deinem Arm
So frei, so hingegeben warm,
Und seine Gegenwart schnürt mir das Innre zu.

Aber nun befällt sie dasselbe Grauen vor ihrem Geliebten. Schon vorhin hatte sie die Gegenwart des theilnahmlosen spöttischen Schelms so übermannt,

Daß, wo er nur mag zu uns treten,
Mein' ich sogar, ich liebe dich nicht mehr.

Aber was sie vorhin nur so meinte, das geht jetzt in Wirklichkeit und Erfüllung über.

Wirklich kann es dem Menschen, der Gott sucht, schon lange vor der offenbaren unverkennbaren Sünde, vor dem Teufel in dem Menschen, heimlich grauen, ehe er die versteckte, unter natürlichen Tugenden versteckte Sünde gewahr wird, und sie zu lassen Lust

und Kraft bekommt. So hat es auch Gretchen lange vor dem Schelm gegraut, ohne daß sie in ihrem in natürlicher Liebe glühenden Heinrich den Bund mit dem liebloſen Teufel erkannte, und mit Entſetzen auch von ihm ſich abwenden konnte.

Jetzt aber iſt die letzte entſchiedene und entſcheidende Abwendung geſchehen; jetzt erſt entſagt ſie der Welt ganz, um ganz Gott anzuhangen. Sie ſchwanket nicht mehr zwiſchen Welt und Gott, ſie ſucht nicht mehr das neue Leben mit dem alten zu verbinden, ſie verlangt nun nicht mehr die ſo lange als lieb und gut gepflegten weltlichen Neigungen ihres Herzens als eben ſo viele Götter Griechenlands neben dem einigen und wahren Gotte zu erhalten, ſondern — ſie wendet ſich von der Vielgötterei zu Gott. Wo der Schatz iſt, da iſt auch das Herz; ſo lange außer und neben Gott noch ein und der andere Schatz gepflegt wird, ſo lange wird auch das Herz hin und hergeriſſen, und bleibet unruhig, bis es in Gott ruhet. Dieſem hat ſich jetzt Gretchen ausſchließlich ergeben, und hiermit iſt

die lange, ſchwere Prüfung vollendet; und nun nimmt jede Macht ihr Theil. Der einfältige, unverſtändige Theil fällt dem Himmel zu, der verſtändige bleibt für jetzt noch der Hölle, denn noch beſtehet der Bund mit der Hölle.

Hier müſſen wir noch einmal ſtille halten, und uns beſinnen und umſehen. Margareta hat ſich abgewendet von der Welt und ihrer Luſt; und damit iſt ſie gerettet und verſetzt in das Reich des Friedens und der Freude; aus dem Reiche der Natur in das Reich der Gnade.

Haben wir nun vorhin die wahrhaftige und wirkliche Verbindung zwiſchen Leib und Seele, zwiſchen Natur und Geiſt erkannt, ſo eröffnet ſich hier der abſolute Unterſchied zwiſchen Fleiſch und Geiſt, zwiſchen der Welt und dem Reiche Gottes. Hier behält dennoch der fromme Kanzler des Kaiſers recht, wenn uns gleich vorhin ſein orthodoxer Ausſpruch vor der aufgeklärten Freidenkerei des Hofnarren als engherzige, pedantiſche Befangenheit nur ein ironiſches Lächeln abgewinnen zu

können schien. Der Unterschied tritt hier so entschieden heraus, als die Kluft zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Christus und Belial, womit alles Herüber- und Hinüber-, alles Hin- und Herschwanken auf zwei Achseln ausgeschlossen und verdammt ist. So groß ist der Unterschied, daß nur entschiedene Abwendung vom Fleische und von der Welt zum erneuerten Leibe der Seele und zur verjüngten Natur des Geistes führen kann.

Dieser Unterschied zwischen Fleisch und Geist bestehet aber neben jener unzertrennlichen Verbindung zwischen Leib und Seele: es kommt alles auf den Unterschied zwischen Leib und Fleisch, zwischen Natur und natürlichen Verderben an. Aber eben diesen Unterschied sehen wir in der Welt und auf den Bretern auf die entgegengesetzte Weise getrübt und vermengt. Statt des Leibes zu warten, doch also daß er nicht Fleisch wird, warten die Menschen des Leibes als des Fleisches, denn der Leib ist zunächst nur Fleisch; aber es kann auch umgekehrt ein Fleischesdienst werden, wenn sie des Leibes nicht pflegen.

Doch wir wenden uns nun zum Schluſſe der Schlußſcene. Wir ſehen, wie Mephiſtopheles jetzt ſelbſt verzweifelt, das einfältige Mädchen, nachdem es ſich endlich abgewendet hat, in ſeine Gewalt zu bekommen; es wird nun doch wahr, was er früher in der Zuverſicht, daß es gleichwohl nicht wahr ſey, zu Fauſt geſagt hatte, es wird wirklich wahr, daß er über ſie keine Gewalt hat. Jetzt ſpricht er: „Sie iſt gerichtet," das heißt: ſie iſt für ihn verloren; und er droht ſeinem Gefährten, ihn mit ihr im Stich zu laſſen, wozu dieſer keinen Zug empfindet. Indem nun Margareta von dem böſen Feinde aufgegeben und verabſchiedet wird, iſt ſie von Gott wieder angenommen, gerettet, durch den Glauben gerechtfertigt. Hat Satan zuerſt das Weib verführt, ſo muß er nun auch zuerſt ſein Recht an dem Weibe aufgeben. Aber den Mann läßt er ſich noch nicht nehmen. „Her zu mir!" ſchreit er nur deſto mehr ergrimmt und verbittert, und flugs verſchwindet mit Fauſt der Verſucher.

Daß aber in dieſer Rechtfertigung und

Rettung Margareta's auf dem Theater der Inhalt des Glaubens nicht näher, nicht wörtlich zur Sprache kommt, das hat in den Schranken der Kunſt, in der züchtig zarten Enthaltſamkeit des Dichters, der ihre Gränzen kennt, und zu ſchweigen verſteht, ſeinen guten Grund. Was aber der Dichter verſchweigt, das ſagt er ſchweigend; er ſchweigt nicht, damit es verborgen bleibe, er iſt es mithin ſelbſt, der den Zuſchauer deuten heißt.

In dieſer Weiſe zeigt nun der Ausgang, daß Fauſt in ſeiner Selbſthülfe erliegt und Gretchen durch Gottes Hülfe ſiegt, denn Fauſt verfällt mit allen ſeinen Schlüſſeln und Nachtlampen der Knechtſchaft der Hölle, die er aufſchließen, und der Finſterniß der Unterwelt, die er erleuchten wollte, während Gretchen mit aller ihrer Einfalt, aus der Verrückung entrückt, der Freiheit und dem Lichte des Himmels wieder gewonnen wird, aber nicht eher, bis ſie nur das Eine will, das Noth iſt, und alles Andere dagegen aufgiebt.

Hat es kaum vorher Gretchen auch vor ihrem Geliebten grauen und ſchauern müſſen, —

denn es konnte ihr nicht erspart werden, es kann Niemanden erspart werden, den Menschen, wie er für sich ist, ganz kennen zu lernen, — so ruft es jetzt tiefliebend und lockend aus dem Innern ins Innere:

Heinrich! Heinrich!

Und wenn auch für diesmal die Stimme noch verhallet, und verhallend entschwindet, weil der Vorhang fällt, — der erste Theil der Tragödie ist wirklich zu Ende, — so ist damit nicht gesagt, daß sie für immer verklungen sey.

Berichtigungen.

S. 8 Z. 5 v. u. nach Geist folge "
— 43 — 2 v. u. nach höhere schalt ein der
— 57 — 5 v. o. st. ein l. sein
— 59 — 9 v. u. st. Seelenstudium l. Seelenstadium
— 60 — 4 v. o. vor auch l. ob
— 60 — 2 v. u. st. vorgetragen l. vorgestellt
— 61 — 5 v. o. st. Knettern l. Knattern
— 61 — 2 u. 3 v. u. st. Namen l. Manen
— 64 — 11 v. o. st. vereinten l. Vereinten,
— 79 — 10 v. o. st. Fremden l. fremden.
— 81 — 5 v. o. st. Gesang. l. Gesang,
— 83 — 3 v. u. st. nicht Gretchen, die l. nicht Gretchen, nie die
— 84 — 6 v. o. st. den l. dem
— 89 — 1 v. u. st. schlecht l. schlecht:
— 97 — 9 v. u. st. sterblich l. herbstlich
— 101 — 10 v. o. st. den l. dem
— 105 — 8 v. o. st. Faust. l. Faust
— 112 — 10 v. u. st. natürlichen l. natürlichem

Von dem Verfasser dieser Schrift sind außerdem früher in meinem Verlage erschienen:

Ueber Göthe's Faust und dessen Fortsetzung. Nebst einem Anhange von dem ewigen Juden. 8. (Zuerst und am ausführlichsten angezeigt von D. Daub in den Jahrbüchern der Theologie, herausgegeben von D. Schwarz, 1824. S. 349 — 372.) 1 Thlr. 8 Gr.

Unterhaltungen auf einer Reise von und nach Naumburg an der Saale über Jena, Rudolstadt, Saalfeld, Gera, Altenburg und Zeitz. Mit einer Titelvignette. gr. 8. brosch. (Am ausführlichsten angezeigt in dem literarischen Anzeiger v. D. Tholuck Nr. 78. 79.) 21 Gr.

Wartburg, die, Altes und Neues aus der Geschichte und aus dem Leben. Mit einer Titelvignette 8. brosch. 16 Gr.

August Lehnhold in Leipzig.

Unterhaltungen

zur Schilderung

Göthescher

Dicht- und Denkweise.

Ein Denkmal

von

CARL FRIEDRICH GÖSCHEL.

Erster Band.

Schleusingen:
Verlag von Conrad Glaser.
1834.

Noch ſpukt der Babylon'ſche Thurm.
Sie ſind nicht zu vereinen!
Ein jeder Menſch hat ſeinen Wurm
Kopernikus den ſeinen.

Denn bey den alten, todten Todten
Braucht man Erklärung, will man — Noten:
Die neuen glaubt man blank zu verſteh'n,
Doch ohne Dolmetſch wird's auch nicht geh'n.

Vorwort.

Jeder Menſch hat ſeinen Wurm. Dieſer Wurm iſt das Individuelle, „das Anonyme“ an dem Menſchen, welches ebendeswegen für alle Andere zunächſt unverſtändlich iſt, weil jedes Individuum, als ſolches, ein Anderes iſt. In dieſer Beziehung iſt jedem Individuum eine eigenthümliche Beſtimmung zu ſeiner Lebensaufgabe angewieſen und ein beſonderes Tagewerk, welches er zu vollbringen hat zur Erreichung des allgemeinen Menſchenberufs. Treibt doch ſelbſt jeder Zunftgenoſſe ſein Handwerk anders: jeder hat ſein beſonderes. Kopernikus iſt nicht der Einzige, der Neues zu entdecken und zu überliefern hat. So viele ihrer ſind, ſo vielfältig iſt ihr Beruf. Jeder Beruf iſt ein neuer. Das Neue iſt das Unbekannte, das Unverſtändliche, was Jeder an dem Andern als deſſen Eigenthum, als das Pfund, das ihm anvertraut iſt, zu ehren hat. Das iſt Eins.

Das Andere iſt, daß das, was jeder für ſich iſt, als Gemeingut für Alle beſtimmt iſt, und mit-

hin Allen zu Gute geht, aber auch zu diesem Behufe von Anderen aufgenommen und durchdrungen, ausgelegt und verdolmetscht werden muß: denn es geht ihnen nicht ohne eigene thatige Theilnahme zu Gute, sondern durch Vermittlung. Hiermit wird das Individuelle persönlich d. h. durchdringlich; das Anonyme bekannt, genannt, verwandt.

Aber eben darum ist eine solche Erklarung und Durchdringung des fremden Geistes nur möglich unter der Voraussetzung innigster Verwandtschaft aller Einzelnen unter einander im Geiste. Wer kann den Geist auslegen, ohne sich selbst mit seinem Geiste hienein zu versenken und hineinzulegen? Und wie kann er mit seinem Geiste zu dem andern Geiste und zum Verständnisse desselben zu kommen hoffen, ohne das Bewußtseyn der Verwandtschaft und Ebenburtigkeit der Geister im Geiste?

Jede Auslegung ist ein Zeugniß von der innerlichen Gemeinschaft der Menschen unter einander; wer im Andern den Geist gewinnen will, muß etwas dagegen einzusetzen haben: wer ihn auslegt, muß ihn auch einlegen und unterlegen, um den unendlichen Inhalt neu befruchtet und wiedergeboren, erweitert und verdichtet, erlautert und immer mehr geläutert wieder heraus zu nehmen.

Nur auf dieſem Wege wird das Einzelne oder Anonyme enträthſelt und ſein verborgener Inhalt immer mehr entwickelt, und mittelſt der Auslegung ausgebreitet. So hat auch Kopernikus ſeine Nachfolger gefunden, wie er ſeine Vorgänger gehabt hat. Was Kolumbus und Amerikus entdeckt haben, das haben Andere, welche ihnen folgten, noch weiter erforſcht, bereiſet, benutzt, — wiewohl auch vielfältig misverſtanden und gemisbraucht. Was ſie ſchon im Allgemeinen überſchauen konnten, wie in einem dunkeln Spiegel, und im Geiſte wirklich vorausſahen, das haben die Nachkommen im Einzelnen beſſer und ſpezieller kennen lernen, als die Entdecker ſelbſt. Und nun ſehen wir in dieſen unſeren Tagen die Auswanderungen nach Amerika auch über die Menge ſich verbreiten. Es ſind die Auswanderungen, welche kurz zuvor der Geiſt im Romane, wie in einem Zauberſpiegel, an uns vorübergeführt hatte.

Eigentlich befinden wir uns freilich alle auf der Wanderſchaft: wir müſſen auch alle weiter, und es kommt nur darauf an, daß wir's auch wollen. Einer kommt durch den Andern weiter. — An dieſes allgemeine Auswandern ſchließt ſich demnächſt das beſondere an, welches in jenem wunderlichen Spiegel des Lebens als das beſondere Streben der Zeit ſowohl nach ſeiner innerſten Wahrheit und Nothwendigkeit,

als auch nach ſeiner mannichfachen Entartung und Verzerrung vorausgeſagt iſt.

Ueberhaupt iſt in dergleichen Lebens-Spiegeln Viel zu leſen; die Poeſie hält ſie uns vor, damit wir die Wirklichkeit und uns ſelbſt erkennen lernen. Je älter wir werden, deſto mehr finden wir in ſolchen Spiegeln, welche Anfangs nichts als das reinſte Glas zu enthalten ſcheinen, bis ſich nach und nach alle Farben darinn brechen und wiederſcheinen.

Aber um den Nächſten nicht zu verkennen, um den Andern — wo möglich — kennen zu lernen und in ſein Innerſtes hinein zu ſehen, iſt noch Eins wohl zu beachten. Es iſt Dieſes, daß ſich gerade das Individuellſte, als das Innerſte und Zarteſte, als das Heimlichſte und Heiligſte an dem Menſchen, in den Hintergrund zurückzieht, und mitten unter dem, was laut ausgeſprochen werden kann, verſchwiegen wird. Dieſes Leben im tiefſten Innern drängt ſich um ſo mehr zurück, je mehr es in der Zeit vor der Welt Spott und Hohn zu erwarten oder auch gelegentlich einmal erfahren hat. Die Menge iſt immer theils roh, theils kalt, während die Einzelnen, aus welchen ſie beſteht, — und zwar Jeder, — eine zarte Seite, eine warme Stelle haben, die in jener Menge freilich oft verkommt und zerknickt wird. „Ein gutgeſinntes, zur Liebe und Theilnahme geneigtes Kind

weiß dem Hohn und dem böſen Willen wenig entgegenzuſetzen.“ Und den Erwachſenen geht es nicht beſſer, wenn ſie ihr Innerſtes bewahren. Oft macht die Scheu vor Spott und Hohn nach und nach den Menſchen auswendig anders, als er inwendig iſt: und dann iſt die Gefahr nahe, daß das Auswendige auch wieder auf das Innere Einfluß gewinnt, wenn ſich dieſes nicht einen andern Weg nach Auſſen vermittelt. Noch unverkennbarer wird das eigentliche Leben eines bedeutenden Individuums, wenn es nach ſeiner beſonders begabten Richtung die allgemeine Wahrheit nicht in der allgemeinen Form, ſondern in den lebendigſten und konkreteſten Kombinationen aufzunehmen und zu reflectiren beſtimmt iſt. Es kommt auch wohl zu abſichtlicher Verbergung und Verheimlichung, wenn das Innerſte in ſeiner unmittelbaren Fülle keine Aufnahme, ſondern eitel Misverſtändniß zu beſorgen hat. Dann gilt es, Umwege einzuſchlagen, um Eingang zu finden. Wer Alles auf einmal ausſchütten wollte, der würde das Beſte verſchütten. Ein Platzregen läuft geſchwinde ab, die Erde nimmt ihn nicht auf, beſonders wenn ſie feſt iſt; aber in leiſen zarten Tropfen dringt der Regen ein, und macht das Land fruchtbar. — —

So viel zur Einleitung der nachſtehenden harmloſen Schildereien und Paraphraſen. Sie ſind Un-

terhaltungen genannt worden, weil sie ursprünglich kleineren Kreisen zur Unterhaltung gedient haben, welchen sie sich nunmehro, in der gegenwärtigen Zusammenstellung, zum Andenken widmen, während sie sich zugleich einen großern Kreis geneigter und nachsichtiger Theilnehmer suchen. Sie suchen geneigte Leser, denn wenn sich nicht Eins zum Andern neigen und herablassen will, da kann es keinen guten Klang des Urtheils geben. Ein Urtheil setzt ein Verständniß über seinen Gegenstand voraus: aber ohne die Liebe, welche sich mit ganzer Seele in den Andern versetzt, ist kein Verständniß möglich.

Inhalt.

Seite

I. Der neue Paris. Ein Knaben-Mährchen. 1832 . . . 1

II. Hans Sachſens poetiſche Sendung. Nach einem alten Holzſchnitte. 1833 18

III. Wilhelm Meiſters Lehrbrief. Eine Paraphraſe. 1825 42

IV. Der Tetraeder. Zu Wilhelm Meiſters Lehrjahren. 1825 72

V. Wilhelm Meiſters Wanderbuch. Eine Paraphraſe. 1824 88

VI. Bruchſtück eines Geleitsbriefes oder Wegweiſers zu den Wander-Jahren. 1824 110

VII. Die neue Meluſine. Ein Mährchen. 1833 . 128

VIII. Die Rochus-Kapelle. Eine Gewiſſensfrage. 1825 154

IX. Fauſt und Mephiſtopheles. 1833 176

Seite

X. Das neue Reich. Ein Mährchen. 1833 188

XI. Aus dem Briefe des Paſtors zu *** an den neuen Paſtor zu ***. 206

I.

XXIV, 78 — 101.

Der neue Paris.

Ein Mährchen.

In dem Jahre, — 1832 — welches gegenwärtig
n Ende eilet, haben wir den vielgepriesenen, aber noch
iel mehr verkannten und verläſterten Dichter der Deutſchen
s einen Greis im ſilbergrauen Haare von dem Schau-
atze abtreten ſehen, den er über ein halbes Jahrhundert
naus vielfach belebt hat, und künftig noch viel gründli-
er beleben und erhellen wird. Es iſt anmuthig und rüh-
nd, in dem Sterbejahre des lebensmüden Greiſes den
ebensfrohen Knaben zu betrachten; und wir verdanken es
nem einzigen Talente, daß wir dieſen Knaben noch heute
ren, ſehen, ſprechen können. Aber am lebendigſten wird
as das Bild, ſauber im Rahmen gefaßt, vor die Augen
ten, wenn wir uns das Mährchen wiederholen, welches
r Knabe, wie er es empfangen, wiedergegeben, und der
ann, wie er ſelbſt ſagt, zu kunſtmäßiger Darſtellung
arbeitet hat. —

Laß wir es sogleich herausſagen: das Knabenmährchen zeigt uns unverkennbar die erſte Weihe des Kindes: es erzählt ohne hohe Worte in einfacher Weiſe ernſt- und ſcherzhaft die Initiation zu einem hohen, aber ſchwierigen und gefährlichen Lebensberufe. — Jetzt wird die Kindesweihe unwillkührlich zur Todtenfeier. —

Der Knabe erſcheint in ſeinen neuen Pfingſtkleidern, in altmodiſcher, ſteifer Tracht nach der Farbe ſeiner Zeit, die er ſelbſt ſtetig zu fordern und umzuwandeln berufen wurde: er muß ſchon zur erſten Probe den ganzen Anzug nebſt Hut und Degen ablegen, und zu ſeinem nicht geringen Entſetzen die ſchön gepuderten Haare unbarmherzig ausſtauben laſſen, wiewohl er ſich noch oft, und noch deſſelbigen Tages, mit ſeinem altfränkiſchen Koſtüm in der täglichen Welt wieder zeigen mußte.

Zu Pfingſten hatte ſich der geputzte Knabe auch einen guten Tag machen wollen: er dachte nach abgehaltenem Gottesdienſte und nach dem ſtattlichen Feſtmahle beym Großvater in den anmuthigen Luſtgärten ſeiner Vaterſtadt vergnüglich und behäbig ſich etwas zu Gute zu thun, wie die ehrenwerthen Bürger der freyen Reichsſtadt auch zu thun pflegten. Aber da hält es ihn ſchon hinter dem Zwinger an der heimlichen Mauer, wo es nie recht geheuer geweſen iſt. Er kann nicht, wie das Fleiſch will, er muß ſeinem Berufe folgen, der hohen Aufgabe ſeines künftigen Lebens gehorchen. Und nun ſieht der zarte Knabe mit den friſirten und gepuderten Löckchen, wie mit Flügelchen, vor der engen Pforte. Es ſind die Flügelchen, die zu mächtigen Schwingen heranwachſen ſollten, ob auch weder der Knabe, noch der Mann daran gedacht hat. Und die enge Pforte iſt von der Art, daß ſie kein Menſch

ſich ſelbſt öffnen kann, es fehlt auch alle Handhabe dazu, ſondern ſie wird uns von innen aufgeſchloſſen, wenn wir nur an der rechten Stelle in Geduld die Zeit erwarten oder auch anklopfen. Dazu kommt, daß die Pforte enge iſt, welche zum Leben ſelbſt einführt, wie zum Dichten und Denken: wer ſich breit macht, kommt nicht hindurch.

Aber es iſt auch nicht zu überſehen, daß ſie ein ſchönes Denkmal altdeutſcher Art und Kunſt iſt, daß ſie dem tiefen und ſinnigen Kunſtfleiße des Vaterlands angehört. Das Vaterland iſt für Jeden der natürliche Boden, auf welchem er gedeiht und zur allgemeinſten Ausbildung heranreift. Es iſt wirklich die deutſche Kunſt, zu welcher und durch welche er Eingang ſucht. Was man in der Jugend wünſcht, das hat man im Alter die Fülle.

Und wer thut nun die Pforte von innen auf? Wer führt den Knaben ein? — Es iſt Niemand Anders, als ein Diener der Religion. Und ſolches geſchieht an dem Feſte, welches dem Andenken an die Ausgießung der göttlichen Geiſtesgaben und den Gebeten darum gewidmet iſt. — Die Bibel hatte den Knaben zuerſt beſchäftigt, belebt, gebildet, begeiſtert: aber zunächſt das Alte Teſtament. Er fürchtet ſchon, daß es ein Israelit iſt, der ihn empfängt: aber an dem heiligen Kreuzes-Zeichen erkennt er den Chriſten. Es iſt ein katholiſcher Chriſt, mit allen Bildern, Legenden und Sakramenten ſeiner großen Kirche: allein der Name des Katholizismus, zu dem er ſich bekennet, ſagt noch mehr, er deutet zugleich auf die allgemeine Kirche Chriſti, welche die beſondern Kirchen in ſich ſchließt. An ſeiner Hand tritt jetzt der Knabe in die Zaubergärten der vielgliedrigen Kunſt und Poeſie, ſchon

thut er auch die erſten Blicke in die Reiche der Natur, in die zarten Geheimniſſe ihrer Werkſtätte, die er noch oft belauſchen und zum Theil aufſchließen ſollte.

Doch es iſt mehr als eine Mauer zu überſteigen. Bewegt ſich doch auch das Leben ſelbſt in äußeren und inneren, allgemeineren und engeren, offneren und geheimeren Kreiſen. Der äuſſern Mauer folgt inwendig ein gedoppeltes Gitter guldener Lanzen, Spieße, Speere, Hellebarden und Partiſanen, und inmitten fließt der ſilberhelle Fluß mit plätſchernden Gold- und Silber-Fiſchchen. Dieſe Veſtung iſt nicht zu erobern, wenn ſie ſich nicht freywillig ergiebt, aber ſie ergiebt ſich dem, der den Willen und Muth dazu hat.

Im Innern iſt zunächſt am merkwürdigſten der reine, blaue Sand der zierlichen Gartenwege: er bildet einen dunkleren Himmel oder den Himmel im Waſſer auf der Erde. — Hiermit hat der Knabe ſchon ſeine erſte Lection empfangen: ſeine Aufgabe lautet, mit Abweiſung alles Ueberſchwenglichen die Gegenwart als die Wahrheit und die Erde als den dunklern Reflex des Himmels zu erkennen.

Aber indem der Dichter nach dieſer Weiſung den Geiſt als wirklich daſeyend in allen ſeinen Erſcheinungen leibhaftig faſſet, hat es nicht fehlen können, daß er Vielen unverſtändlich geblieben und zum Steine des Anſtoßes geworden iſt: er kann allen denen nicht genügen, die ſich im Maasleſen zu verlieren lieben, denn er richtet immerfort die hellen Augen auf den himmelblauen Boden, der ihn trägt. Und er ruft es auch ſeinen Freunden ſelbſt zu:

Wundert euch, ihr Freunde, nicht,
Wie ich mich gebärde:
Wirklich iſt es allerlichſt
Auf der lieben Erde.

Aber es iſt wohl zu merken, daß er auf dieſer lieben Erde den dunklern Reflex des lichtblauen Himmels erkennet. So bleibt er auch an der Hand ſeines chriſtlichen Führers, bis ihn dieſer ſelbſt zu freyeigener Bewegung entläßt: und das Kind kommt bald wieder zurück. Ueberhaupt ſucht ſich der Knabe ſchon in ſeiner erſten Probe möglichſt nüchtern zu halten, und bedarf auch des ſchäumenden Weines nicht, ſo ſchön er auch kredenzt wird.

Dagegen tritt uns überall der kecke Knabenſinn, und der leichte, friſche Muth des Lehrlings, der keine Gefahr ſcheut, auf das luſtigſte und anmuthigſte entgegen. Schon lernt er mit den Gegenſtänden umgehen, indem er ſie wirklich als Gegenſtände herzhaft angreift und begreift. Denn der Geiſt iſt das Innere der Gegenſtände, wodurch dieſe erſt Leben und Bedeutung bekommen. Und wie er ſie faßt und behandelt, ſo werden ſie unter ſeinen Händen lebendig und hüpfen luſtig davon. Aus einem ſolchen Kinde konnte wohl ein Dichter werden, welcher der gegenſtändliche genannt werden iſt. Hier beſteht das Kind den erſten Kampf mit den Gegenſtänden, an welchen jeder Menſch gewieſen iſt, er beſteht ihn mit glorreichen Siegen, worüber er ſich ſelbſt verwundern muß, denn er begreift wohl, daß er es für ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt nicht ſo machen könnte, ſondern daß ihm eine überlegene Macht anvertraut iſt, die er nur zu verwalten hat. — Wo er hingegen in ſeinen Kriegen und Siegen ſich muthwillig überhebt, da folgt auch die Strafe auf den Fuß nach.

Wenden wir uns nun zu den ſchönen Perſonen, mit denen er es zu thun hat, — denn außer dem Pförtner, ſeinem väterlichen Mentor, ſind es lauter Frauenzimmer, die ihn willkommen heißen, — ſo können wir uns von dem puppenhaften Zuſchnitte nicht lange täuſchen laſſen, um die wahren Perſonen zu erkennen, die das Kinderauge nach einem niedlichen Maasſtabe verkleinert und in die artigſten Feen oder Sylphiden verwandelt. Oder wer erkennte nicht in der Harfenſpielerin mit dem dunkelbraunen Haare und dem glänzenden rothen Kleide Here's Majeſtät, die Gattin des Donnerers Zeus, und in der blonden Citherſpielerin mit dem gelben Kleide und heiteren Weſen die Göttin, welcher Paris, der Aeltere, den Apfel reichte. Die dritte im grünen Gewande mit dem Lautenſpiele iſt Niemand anders als Athene; dieſe ſcheint dem Knaben die meiſte Aufmerkſamkeit zu ſchenken, ſie macht ihm noch mehr als die übrigen zu ſchaffen, weil ſie mehr als eine Seite ihres Weſens entwickelt. Aber er begreift ſogleich, daß alle Drey — Göttinnen ſind, die ihm nicht ausſchließlich angehören, und von welchen er ſich auch keiner ausſchließlich widmen kann. Im Grunde ſind ſie ihm auch Alle ein wenig zu ſteif und gemeſſen.

Deſto traulicher nähert er ſich der Dienerin: er ſitzt Ellbogen an Ellbogen neben ihr. Das niedliche, näckiſche Mädchen mit der Mandoline heißt Alerte. In dieſer artigen, muntern Kleinen erkennen wir mehr und mehr die Art oder Unart des Dichters, dem ſie es angethan hat, und wodurch er ſich wenige Freunde, aber mehr als ein Heer von Gegnern bereitet hat. Es iſt dieſes, daß er nicht einmal wie das anderemal iſt: den Ernſt kehrt er in Scherz, und Scherz in Ernſt, ehe man ſich's verſieht.

Und wenn man ja einmal mit ihm so weit gekommen zu seyn meint, um ihn festhalten zu können, so ist er auch einem alsbald unter den Händen entschwunden. Ja, er docirt wohl auch, daß sich die Wahrheit selbst nicht in einer einzigen Erscheinung ausschließlich festbannen lasse, ohne sich einigermaßen zu alteriren und zu trüben. Ist das nicht wetterwendisch? Daher stammt eben die überall verdeckt hindurchscheinende ebenso lose als feine Ironie, welche der Puls der Poesie ist, die dem Knaben anvertraut werden sollte. Hier entwickeln sich alle Seiten des bunten Lebens, alle Weisen des Liedes, indem sie sich vereinigen und die einseitigen Formen erweichen. Wohl benimmt sich der Knabe auch wieder so unartig, daß er es mit dem hübschen Kinde selbst verdirbt, aber es ist doch eben ihr eigener Geist, der sie neckt, wie sie ihn neckt.

Doch wir dürfen die Hauptsache nicht vergessen, sie steht schon auf dem Titel; das Mährchen heißt der neue Paris. Zwar wollen wir nicht verschweigen, daß von den schwatzenden Staaren der eine unaufhörlich ruft: Narziß, Narziß. Wer könnte die Eitelkeit des schönen im Spiegel sich wohlgefällig bespiegelnden Kindes verkennen wollen? und was sich hier verräth, das hat es auch mit in's Leben genommen. Und doch ist diese subjective Seite seines Wesens immer wieder von den Gegenständen selbst überwunden, denn diesen wendet er in jedem entscheidenden Momente mit völliger Selbstvergessenheit, mit unbewußter Selbstverläugnung und Hingebung sein ganzes Wesen, seine ungetheilte Liebe zu: ja, er wird sich selbst zum reinen Objecte. Und darum ist er eben Narziß genannt worden, weil es diesem eben so erging. Die Wahrheit ist, daß der Gegenstand zum Subjecte gehört, und in diesem sein

Inneres findet. — Aber der andere Staar ruft immer: Paris, Paris. Denn es war ihm zwar nicht Ein Apfel anvertraut, um ihn der Schönsten zu geben; es waren ihm vielmehr drey wunderschöne Aepfel überliefert, aber nicht, um sie den schönsten Mädchen, sondern um sie den würdigsten Jünglingen zu reichen, damit sie, jeder nach seinem Loose, Gattinnen finden sollten, wie sie solche nur wünschen konnten. Doch er selbst sollte davon ausgeschlossen seyn, und es ist rührend, wie er sich kindisch darein fügt, es ist kindisch lieblich, wie er sich desto mehr an Alerten hält, die ihm dennoch auch entschlüpft, weil er gar zu boshaft und unartig ist.

Hier fragt es sich nun wieder, an welche Jünglinge er seine Aepfel vertheilt hat, und was jeder darauf für ein Loos gezogen: ob überhaupt der Knabe seine Sachen wirklich gut gemacht, sein Amt treu verwaltet, wie er diese seine Haupt-Aufgabe gelöset hat, welche er unmittelbar von Merkur im Auftrage der Götter erhalten hatte?

Nach der Sicherheit, mit welcher er sogleich den Götterboten erkennet und die Botschaft annimmt, und womit er noch zuletzt, seinem Führer gegenüber, seiner göttlichen Vollmacht sich bewußt wird, läßt sich auch hier das Beste erwarten. Sehen wir doch selbst den von der Religion angestellten Pförtner vor dem Gottgesandten niederknieen, indem sich dieser mit seiner Vollmacht ausweiset.

Freilich durfte er das Amt nicht nach eigenem Gutdünken, nicht nach seinem eigenen Gelüsten verwalten, er durfte dem äußerlich reitzenden, aber innerlich verderblichen Eigenwillen des Fleisches nicht nachgeben. Wohl hätte er gern, noch vor dem Eintritte entscheidender Ehehindernisse, dem unglücklichen Werther seine Lotte, die nun nicht seine

iſt, dem liebeglühenden Eduard Ottilien, und dem Hauptmanne Eduards rechtmäßige Gattin zugetheilt, er brauchte nur den Männern die ihm anvertrauten Zauber-Aepfel zu reichen; aber er muß ſich einer höhern Fügung unterwerfen, er weiß darinn die Vorſehung, in der Schranke das heilige Geſetz und ſeine ewige Wahrheit zu verehren, und die Hand zu kuſſen, welche ſchlägt. Andererſeits ſollte er auch erfahren, was an dunkeln Gefühlen, blinden Naturzügen und zwingenden Wahlverwandtſchaften wahr und falſch iſt, wie ſie durch die Leidenſchaft immer tiefer in die Natur herabgezogen werden, während ſie, von einer höheren Nothwendigkeit zurückgewieſen, über die Natur hinausweiſen ſollten.

Vergeblich frohlocket auch Klärchen nach ihrem zu hohen Geliebten, himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt; umſonſt ſeufzt Taſſo nach der ſchwindelnden Höhe der Prinzeſſin, die Blüthe ſeines Lebens iſt ſchon geknickt, indem er ausruft: Ich bin mir ſelbſt entwandt, denn ſie iſt's mir. Dagegen hat Wilhelm Meiſter zwar endlich das Königreich der Liebe gefunden; aber kaum iſt er Bräutigam, ſo ſehen wir ihn auch ſchon in der Entſagung auf der Wanderſchaft unter den wunderlichſten Regeln und Quälereyen herumirren.

Und muß nicht Paris ſelbſt, mit einer derben Ohrfeige ausgeſtattet, nach den erſten herzhaften Küſſen ſein kriegsluſtiges, niedliches Mädchen auf immer verlaſſen! Indeſſen bleibt ihm doch ihr munterer Geiſt, und der kräftige Kuß, und — die fühlbare Ohrfeige mit allen ihren Nachwehen, und vielen, reichen Lebensfreuden, — wiewohl er ſich Angeſichts der vielen Unbilden und Quälereyen des Lebens auch wieder ſo weit vergeſſen konnte,

seinem Werther noch nach 50 Jahren in das Grab nachzurufen:

Zum Bleiben ich, zum Scheiden Du geboren
Einst Du voran, und hast nicht Viel verloren!

Aber es war eben seine Aufgabe diese Unbilden zu tragen, und wie er sich in das Schicksal seiner schönen Aepfel finden mußte, so mußte er auch selbst entsagen lernen, denn ihm war kein Apfel zugefallen, und wenn auch der Knabe auf seinen Fingern zur guten Stunde die fröhliche Allerte kennte tanzen lassen, so durfte der Mann sie doch nicht mit in's Haus nehmen.

Zwar schien sich mehr als einmal ein süßes, zartes Liebesglück zu nahen, und wie auf die Dauer einzurichten, aber es kam nur, um deste ferner zu entfliehen; oder es kam auf Stunden, um Tage und Jahre damit auszufüllen. So sehen wir im Traume zarte Lichtwesen herannahen, aber indem wir die Hand ausstrecken sie zu ergreifen und festzuhalten, sind sie schon entschwunden. Wer erinnerte sich nicht des Mariagespiels, welches der Jüngling auch mitspielte? Der Handel mit Aepfeln war das erste Mariagespiel, aber nicht das letzte. Scherz und Spiel wurden mehr als einmal ernsthaft, aber — der Jüngling mußte weiter: es galt kein Weilen, kein Zaudern. Wohl sieht er ganz nahe am Wege ein Blümlein stehen, er sah im Leben nichts lieber, und mußte doch vorüber gehn.

III. 54.

Ich ging im Walde
So vor mich hin,
Ich war so heiter,
Weiß immer weiter, —
Das war mein Sinn.

Weil er weiter mußte, durfte er ſich nicht zurückhalten laſſen. Und wir wollen's ihm noch übel nehmen, daß er ſich's nicht ſo bequem und behaglich im Leben gemacht, als es Andere haben! So ſollten auch Gretchen, Friederike, und ſelbſt Lilli ſo ſchnell als bald vorüberziehen, und hellen Stunden trübe und heiße Tage folgen; ſie hatten geliebt und geliebet. So durfte ſich auch der Dichter der Liebe erfreuen, um entbehren zu lernen; er mußte entbehren, um zur innerſten Freude zu gelangen. —

Hiermit iſt die höchſte Aufgabe ſeines Lebens bezeichnet, an welche alle diejenigen nicht glauben wollen, die den leichtfertigen Freund und Feind Aletens nur von außen in guten Tagen einmal geſehen haben. Es iſt die Aufgabe: der höheren Fügung ſich zu unterwerfen, zu gehorchen, zu entbehren und zu entſagen, um frey zu werden, um mit dieſer Unterwerfung unter das höhere Walten des Geiſtes die Herrſchaft über das Niedrigere, über die Natur, zu erlangen. Das ganze Leben des Menſchen beſtehet nach ſeiner Beſtimmung in jener Unterwerfung und in dieſer Herrſchaft, — in der Gegenwart und in der Zukunft, — zu warten in Geduld und in der zuverſichtlichen Ausſicht auf endliche Ausgleichung und Erneuerung aller Dinge.

Es gilt, dem Geſetze und dem Nothwendigen mit fröhlichem Gemüthe zu dienen, nicht allein, weil es nothwendig iſt, ſondern auch, weil das Nothwendige für uns das Beſte iſt: es gilt, unter der ruhig klaren, heiteren Macht des Geiſtes die unklare und dunkle Maße der Gefühle gefangen zu nehmen: es gilt, geduldig zu warten und freudig zu beißen.

Das iſt der innerſte Grundton aller ſeiner Dichtun

gen, die tiefste Wahrheit seines Strebens und Wirkens. In dieser Ansicht nimmt er auch die Verhältnisse und die Menschen, wie sie sind, und er ladet sie selbst zur offenen Tafel, in Hoffnung, daß es mit der Zeit werde besser werden. „Es irrt der Mensch, so lang er strebt.“ — Wir sitzen wirklich alle selbst an dieser offenen Tafel des Weltalls.

Und der Dichter sitzt auch mit daran, so wie er ist: er sieht sich auch schon als Knabe, wie er ist, ohne seine Gebrechen zu verhehlen. Wir sehen zwar, wie er seine erste Probe im Ganzen ruhmlich und siegreich besteht: aber es geht auch nicht ohne Buße ab, er kommt nicht ungestraft davon. Auf die Ohrfeige des Mädchens folgt zwar ein verwegener Kuß, denn der gehört dazu; aber auf den Kuß folgte auch wieder mehr als eine Ohrfeige.

Der Dichter hat auch selbst auf den ersten Theil seines Lebens geschrieben: „Kein Mensch wird ohne Prügel groß gezogen.“ Auch der Knabe verschweigt nicht die empfindlichen Beschämungen, die er hat erfahren müssen; und wir sehen ihn hier nicht zum letztenmale auf dem schlüpfrigen Boden des Lebens ausgleiten und fallen, um wieder aufzustehen. Wir sehen auch, wie er darüber aus seinem Paradiese vertrieben wird, wie ihn die goldenen Speere aussperren, wie die kleine Schlange darüber lacht, wie sich das Kind seiner Nacktheit zu schämen anfangt, und den Wunsch bekennet, sich wo nicht verbergen, doch verhüllen zu können.

Es wäre möglich, daß ein sittlicher oder religiöser Rigorismus in diesen Beziehungen und Anspielungen den Ernst vermißte, welcher so wichtigen, leider die gesammte Menschheit betreffenden Ereignissen allerdings gebührt. Aber

wer ſo richten wollte, würde ganz vergeſſen, mit wem er es zu thun hat; es iſt ein munterer Knabe, der mit hellen Augen in die Welt hineinſieht, alle künftigen Freuden und — Leiden im roſenfarbenen Lichte der Poeſie auffaßt, und in ſeiner Luſt am Leben auch dem beverſiehenden Schmerze mit knabenhaftem „Steizismus“ entgegengeht. Die harmloſe Freude an dieſem knabenhaften Trotze eines freyen Muthes iſt mit der Thräne der Rührung begleitet, die uns unwillkührlich das Kind ableckt, das halbunbewußt im Scherze dem künftigen Schmerze entgegeneilt, und damit ſpielt, — bis er trifft. Se hat auch unſer Knabe ſeine Luſt und Schuld oft ſchwer büßen, ſeine Scherze theuer entgelten, und mit Wilhelm Meiſter noch vieles Lehrgeld bezahlen, mit ſo vielen Entſagenden in der Fremde lange Wanderſchaft halten müſſen, um nach vielen Entbehrungen, noch vielen ernſt- und ſcherzhaften Lebensabenteuern endlich wieder heimzukehren. —

Außerdem dürfen wir aber auch nicht außer Acht laſſen, daß der Knabe ſelbſt das Pferdchen mit dem hohen Spitzbogen nicht wieder finden konnte: und wenn er dann alles anders fand, als zuvor, da konnte ihm wohl die Frage nahe liegen, ob die erſte Erſcheinung, oder die zweyte, die wir Wirklichkeit zu nennen pflegen, oder beides nur ein Traum geweſen, oder worinn in Beziehung auf Realität Traum und Wirklichkeit unterſchieden ſind. Kurz hinter der Mauer fand er das nicht wieder, was er dort geſehen hatte, was ſich ihm zum heiligen Pfingſtfeſte daſelbſt offenbart hatte. Das Paradies war nicht ſowohl verſchloſſen, als verſchwunden, wie wohl er auch wieder zur rechten Stunde auf Momente freyen Eintritt gefunden haben mag. Und was er da geſehen, das hat er uns mitgetheilt, ſo weit

es geben will: aber er ſagt auch nichts anderes, als er empfangen hat, er luget nie, ſondern er dichtet. Schon der Knabe war den Lügen und der Verſtellung abhold, und ſein Leichtſinn ruhte immer auf der Baſis eines tiefen, innern Ernſtes.

So aufrichtig und gewiſſenhaft iſt der Dichter, daß er ſeine eigene Lebensbeſchreibung Wahrheit und Dichtung nennt. Damit iſt zunächſt geſagt, daß er für ſich ſelbſt nicht gut ſagen will, denn er kann nicht dafür einſtehen, und kein Menſch, kein Geſchichtsforſcher kann dafür ſtehen, daß er überall und in allen Einzelnheiten das rechte Wort und die dürre Wahrheit treffe, daß die Erinnerung niemals irre, oder Halbvergeſſenes verklare. Andrerſeits giebt er aber auch damit mehr und Wahreres, als die dürre Proſa, welche auf der Oberfläche des Lebens hervortritt, während im Hintergrunde die eigentliche Wahrheit, die Fülle des Gedankens verſteckt liegt. Das Dritte iſt, daß ohnehin das Leben eines Dichters das Leben der Poeſie iſt, und das Leben der Poeſie kann wieder nichts anders ſeyn, als die Poeſie des Lebens. Iſt doch in jedem Menſchenleben ein Göttliches, deſſen Entwicklung oft verborgen oder zurückbleibt, oder mit dem Schatten vorüberziehender Wolken bedeckt wird, und dann auch wieder plötzlich hervorbricht, aber nur denen ſichtlich erſcheint, welche die Augen dazu haben. Die tiefer liegende Wahrheit iſt es, welche die Poeſie hervorlockt, und aus jedem Individuum als deſſen göttliche Mitgabe, als die eigentliche Beſtimmung hervorzuheben verſteht: daneben iſt aber auch die Wahrheit anzuerkennen, welche das, was von jener Idee theils verwirklicht, theils nicht verwirklicht werden iſt, treulich und einfältig anzeigt, denn dazu gehört auch nichts gerin-

geres als Wahrheit, nehmlich Wahrhaftigkeit mit gesunden Augen. — So wird die Portraitmahlerey durch äußere Schmeicheleyen erniedrigt und entwürdigt; aber sie wird zur Kunst erheben, wenn sie idealisirt d. h. wenn sie die wirkliche Idee, die Seele des Individuums auffaßt, wenn sie das Unsichtbare, Unsterbliche des Einzelwesens an das Licht zieht, und die Gebrechen und Schatten zwar nicht verwischt, aber in den Hintergrund stellt, denn diese sind es, womit das Individuum hinter seiner eigenen Wahrheit zurückbleibt. Zu solcher Zeichnung gehört freylich ein aufrichtiger Sinn, ein helles Auge für Wahrheit und Dichtung; und hier ist es eben, wo der Knabe, der Jüngling, der Mann und der Greis so vielfältig verkannt werden sind und noch verkannt werden.

Zuletzt entwickelt sich auch an dem Knabenmahlen das kunftige Verhältniß des Dichters zu seinen Zeitgenossen in den verschiedensten Stellungen desselben. Die ihm miswollen, bereiten ihm manchen Verdruß; die ihn lieben und verehren, wissen nicht recht, was sie an ihm haben. Er ist Keinem ganz recht. Wenn er etwas sagt, so hält sich einer an den Buchstaben, ohne zum Worte gelangen zu konnen, geschweige daß er vom Worte zur Sache käme: er sucht emsig die Nische, das Pförtchen und die Nußbäume hinter der Mauer, während umgekehrt Andere alle seine Dichtungen fur Lugen und Windbeuteleyen erklären, und die Poesie überhaupt nur als ein leichtes Spiel anmuthiger Unwahrheiten betrachten. Einem ist er zu prosaisch, — weil er nie auf selbstgemachten Stelzen geht, — dem Andern ist er zu gottlos, einem zu leichtfertig, dem Andern zu steif, denn er verlaugnet nicht seine Ehrfurcht vor dem Verehrenden, während er es gleichzeitig fordert

und belebt, wie Keiner. Einigen gilt er als ein Götzendiener, der mit der Natur Abgötterey treibt, dem Andern umgekehrt als ein Hochverräther an der Natur, weil er sie dem Geiſte und dem Geſetze, welches ſie Konvenienz nennen, unterordnet.

Zu ſolchen unverſchuldeten Misverſtändniſſen kommt aber noch ſeine eigene Schuld, denn ſeine Aerte hat es ihm ſo angethan, daß er die abgewendeten Freunde auch noch zu necken, und noch mehr zu verwirren nicht unterlaſſen kann. Aber während er auf der einen Seite zu Zeiten ſich abzuſchließen genöthigt wurde, empfand er andererſeits deſto herber den tiefen Schmerz allein zu ſeyn. Je ſtärker der Drang nach Liebe und Mittheilung wird, je häufiger er verſucht in allen Weiſen und Wendungen den liebſten Freunden beyzukommen, deſto empfindlicher iſt die wiederkehrende Erfahrung, daß ſie mit ihm in der Hauptſache nichts zu thun haben wollen, und grade ſeine ernſtlichſten Beſtrebungen für Grillen erklären. Da iſt kein Ohr, welches ihn verſtünde, kein Geiſt, der ihn begriffe.

Von Zeit zu Zeit werden einzelne Menſchen zu einem neuen Umſchwunge der Zeit auserwählet und ausgerüſtet, ſie werden berufen, auf eine Weile ihre Aufgabe allein zu vollbringen und die Kelter allein zu treten und ohne Gehülfen. Da iſt Keiner, der dem aus ſeinen Tiefen hervorbrechenden neuen Streben Willkommen böte oder Beyfall zulächelte, keiner, der dem Arbeiter den Schweiß von der Stirne zu ſtreichen geneigt wäre oder nach der Hitze des Tages bey ſich ausruhen ließe, daß er ſich erquicke, denn die Arbeit gilt als eitel nutzloſe Sonderbarkeit. Die Meiſten gehen gleichgültig vorüber, ſie ignoriren alles, was vorgeht; Andere zürnen gar und ſchelten, ohne zu

wiſſen, woren es ſich handelt. Und ſo kommt zu der ſchweren Aufgabe des Lebens auch noch der unendliche Schmerz, mitten unter den Menſchen, die alle zuſammen gehören, iſolirt zu ſeyn, und die ringende Sehnſucht nach einigen lieben Menſchenſeelen, die in dem Angelpunkte der Lebens-Aufgabe mit einſtimmen konnten. Wie auch die neue Zeit vorüberrauſche, die Menge hört nichts von ihrem Flugelſchlage: ſie haben Ohren und hören nicht, und Augen ohne zu ſehen. Aber je banger es dann dem Arbeiter werden will, deſto mehr iſt es an ihm, ſich ſelbſt nicht zu iſoliren, ſondern in Liebe ſich immer ſo weit zu nähern und mitzutheilen, als es angenommen wird. Am Ende wird es doch gelingen, daß die Wahrheit durchbricht und den Menſchen näher kommt.

Es iſt rührend, wenn der Dichter noch als Mann in dem Kreiſe ſeiner älteſten, lieblſten Jugendfreunde, der geiſtreichſten Menſchen, das entſchiedenſte Gegentheil ſeiner innerlichſten Denkweiſe unbeweglich vor ſich ſtehen laſſen, und in dem gaſtfreiſten aller Häuſer am Rheine mit Wehmuth bekennen muß: „Man kann ſich keinen iſo„lirteren Menſchen denken, als ich damals war „und lange Zeit blieb.“

Später hat ſich das Verhältniß im Einzelnen geändert, er fand ſpäter mehr Geſellſchaft, mehr Theilnahme und Verſtändniß auf ſeinem langen Lebenswege: aber im Ganzen iſt es beym Alten geblieben; manche Erſcheinungen nach ſeinem Tode haben es von neuem bewieſen: und ſo kann er wohl noch heute als der vielgeprieſene, aber noch viel mehr verkannte Dichter gelten.

II.

Hans Sachsens poetische Sendung

nach einem alten Holzschnitte.

An der Schwelle des 16. Jahrhunderts und bis über die Mitte hinaus (1494 — 1576) findet sich unter vielen werthen Zeitgenossen und Freunden D. Martin Luthers auch ein Nürnberger Schneidersohn; es war ein Mann, der als Bürger in seiner Stadt, als Ehemann und Vater in seinem Hause, als ein frommer und froher Christ im Glauben den Mittel- und Brennpunkt alles Lebens fand. Außerdem war er zweien Bilden zugethan, seiner Profession ein Schuhmacher und zugleich der edlen Zunft der Meistersängerei angehörig, aber in seinem doppelten Berufe gleich emsig, treu und fertig; zuletzt war er Schul- und Singmeister in seiner Vaterstadt. Sein Name ist allbekannt: er war Hans Sachs geheißen.

Wie sein Handwerk, so hatte er auch den Meistergesang zunftmäßig erlernt und auf der Wanderschaft ausgeübet. Eben im zwanzigsten Jahre wagte er sich an die Ausübung seiner Kunst. In seinem Valetliede, welches er „Summa all meiner Gedichte" betitelt, singt er selbst:

Und als ich meines Alters war
Fast eben im zwanzigsten Jahr,
That ich mich ernstlich unterstahn
Mit Gottes Hulf zu dichten an.

Auch auf seiner Wanderschaft war er allein behafft
Mit herzlicher Lieb' und Gunst
Zu Meistergesang, der löblichen Kunst.

Und diese schöne Gabe hat ihn in Verbindung mit reiner Gottesfurcht und fröhlichem Vertrauen von Jugend an vor Versuchungen bewahrt, zu welchen sie Anderen gefährlich wird. Seine Erstlinge waren dem Lobe Gottes gewidmet. So blieb er fortan im Ernste und Scherze, unter allen Schwänken und Possen seines Dichtens und Lebens schlicht und schlecht, und treu und fromm. All sein Spas endet zu gutem Exempel mit weiser, ernster Lehre.

Für die ihm verliehenen Gaben preiset er selbst den Geber:

Gott sey Lob, der mir sandt herab
So mildiglich die Gottes Gab',
Als einem ungelehrten Mann,
Der weder Latein noch Griechisch kann;
Daß mein Gedicht grün, blüh und wachs
Und viel Frücht bringt, das wünscht Hans Sachs.

Diesen Wunsch hat der Dichter erreicht; er konnte auch um so leichter Eingang finden, als er gewöhnlich mit ergötzlichem und lustigem Wesen die Scene sogleich eröffnet.

Zu seinen trolligsten Schwänken gehört das Fastnachtsspiel, genannt Narrenschneiden. Hier schneidet der Arzt mit Hülfe seines Knechts einem Kranken aus dessen überdickem Leibe einen Narrn nach dem andern aus, und zuletzt wird auch noch das ganze festverwachsene Narrennest nicht ohne große Leibesschmerzen mit scharfen Zangen heraus gerissen, um die ganze Brut von Sünden und Thorheiten mit der Wurzel auszurotten.

Allerlei Gattung, als falsche Juristen,
Schwarzkünstler und die Alchamisten,
Finanzer, Alifanzer, und Trügner,
Schmeichler, Spotfeler und Lügner,

Undankbar, Stocknarrn und gech,
Fürwitzig, leichtfertig und frech,
Gronet und gremisch, die allzeit sorgen,
Böszahler, die doch gern borgen,
Eifrer, so hüten ihrer Frauen,
Die ohne Noth rechten und ohn Nutz bauen. —
Die hätt'st du alle noch geborn! —
Was wären das für Narren wor'n! —

Hierauf folgt die Moral:

Von dem kamen die Narren dein,
Daß dir gefiel dein Sinn allein
Und ließt deinem Eigenwillen Raum,
Hieltst dich selbert gar nit im Zaum.

Nach dieser Lection stellt denn auch der Arzt sein Rezept, und schließt mit den Worten:

Zu Pfand setz' ich euch Treu und Ehr',
Daß alsdann bei euch nimmermehr
Gemeldter Narren keiner wachs:
Wünscht euch mit guter Nacht Hans Sachs.

Es gehöret recht eigentlich zur Fastnachtzeit, welcher das Narrenschneiden gewidmet ist, daß alle Narrheit und Thorheit ausgetrieben werde, und sollt' es durch Narrheit geschehen. Der Mensch muß nun seine letzten Thorheiten los werden, um einer ernsteren Zeit desto empfänglicher entgegen zu gehen.

Gleicher Art ist ein anderer Schwank: das Narrenbad. Dieses befindet sich in Mailand und besteht in einer sumpfigen, übelriechenden Lache, in welcher ein Arzt alle Narren so lange badet und festhalt, bis sie curirt sind. Der Dichter erzählt die unterschiedenen Curen umständlich, aber es dient ihm nur zur Einleitung, um demnächst seinem geliebten Vaterlande eine gleiche Badeanstalt zu wün-

ſchen, weil Strafen, Lehren, Singen und Sagen mit allen übrigen Curen nichts helfen wolle.

Weil Jedem gefallt ein Weis ſo wohl,
So bleibt das Land der Narren voll.

In einem andern Faſtnachtsſpiele: **der böſe Rauch** ſehen wir einen ſehr gequälten Ehemann unter der abſoluteſten Alleinherrſchaft ſeiner Frau, denn dieſe iſt es und nicht der böſe Rauch, was ihn aus dem Hauſe treibt, er kann es ſelbſt nicht länger verhehlen. Er hatte ſich noch einmal ermannen und einen Kampf um die Herrſchaft verſuchen wollen: aber er hat ſich damit nur eine neue ſchimpfliche Niederlage bereitet, ſo daß er nunmehro **nolens volens** in ſeine Knechtſchaft ſich fügt und alle Gegenwehr aufgiebt. Zum Schluſſe ſtellt er ſein klägliches Exempel allen jungen Männern zur Warnung auf, mit der guten Lehre, es im Anfange der Ehe nicht zu verſehen, um das Regiment mit Beſcheidenheit zu behalten, damit die ſüße Ehe nicht zum Joche werde,

Voll Widerwillens und Ungemachs.
Hüt' dich dafür! räth dir Hans Sachs.

Eheſtandsgeſchichten finden ſich überhaupt aller Art. Dahin gehört auch das Kampfgeſpräch zwiſchen **Jupiter** und **Juno**, ob die Männer oder Weiber zum Regimente tauglicher ſeyen: item ein nützlich Rath den jungen Geſellen, ſo ſich verheirathen wollen: ingleichen das **Frauenlob**, das **Männerlob** und der **Narrenfreſſer**, welcher feiſt und ſatt wird, während ein anderer Wanderer, der ihm begegnet, und nach Männern ſucht, die das Regiment im Hauſe führen, ganz abgemagert iſt, weil er überall vergeblich herumirrt und keinen auftreiben kann.

An des Dichters Faſtnachtsſpiele reihet ſich das Geſpräch mit der Faſtnacht ſelbſt, die er einſtmals nach abgehaltenem Feſte aus Nurnberg in Perſon abziehen ſah. Er beſchreibt ſie als eine wohlbeleibte, uppig genährte, und rund um mit hellen Schellen behangene Perſon, in deren Gefolge ſich auch viele Sunden befinden. Der Schluß iſt wieder eine gutgemeinte Warnung fur den lieben gemeinen Mann, und den vornehmen dazu, nehmlich der Rath, der Faſtnacht ihre klingenden Schellen zu laſſen, und alle Narrheiten mit auf den Weg zu geben, aber den Scherz nicht in Sunde zu verkehren, und die Guter des Leibes und der Seele zu Rathe zu halten, damit ſie dieſe nicht auch mitnehme, denn ſonſt würden alle Faſtnachtsgäſte das leere Nachſehen haben, und die kurze Luſt gar ſchwer an Leib und Seele entgelten muſſen.

Mit der ehrlichſten Naivetät führt uns der Dichter ein andermal in die romantiſche Welt. So treuherzig als wunderſam iſt die Komedie von der vertriebenen Kaiſerin, wie ein Kaiſer ſein Ehgemal mit zween neugebornen Sohnen in's Elend ausſtoßt und nach langer Zeit, nach bitterſter Reue, unter den ſonderbarſten Umſtänden alle drei, und zwar die Sohne als ſtattliche Ritter und Retter, wiederfindet. Es iſt dieſelbe Geſchichte, auf welcher Fiecks Octavianus ruht.

Am wichtigſten iſt aber vielleicht ſeine Komedie: Die ungleichen Kinder Eva, wie ſie Gott der Herr anredet. Hier werden wir zuerſt in das Haus unſerer Stammaltern und ihrer Kinder eingefuhrt, in denen wir die Art und Unart aller ihrer Kindeskinder erkennen ſollen. Gott der Herr laßt durch einen Engel ſeinen Beſuch auf den folgenden Tag anſagen, zu horen, was die Kinder gelernt

haben, auch ſonſt Viſitation und Predigt zu halten. Und thut er's nicht unſichtbar noch bis auf den heutigen Tag? Eva ſucht eiligſt alles auf das würdigſte einzurichten und aufzuputzen, auch die Kinder zu waſchen und zu kämmen. Demnächſt wollen ſie das ganze Haus

Verzieren auf das ſchönſt' und beſte
Für Gott und die engliſchen Gäſte:
Sie wollen das in allen Ecken
Mit ſchönen grünen Maien beſtecken,
Daß es wird luſtig und wohl ſchmecken.

Aber leider zeigt ſich ſchon hier und früher die große Ungleichheit unter den Geſchwiſtern: Abel freut ſich mit fünf Geſchwiſtern, Kain brummt und ſchmäht mit fünf anderen. Denn er iſt nebſt ſeinem Anhange ohne Glauben, und er ſagt es auch gleich heraus, daß er ſich allein an dieſes Leben halten wolle.

Wer weiß, wie es dort zu wirt gehn!

Indeſſen wird das Haus — es iſt unſer aller Stammhaus — ſchön und luſtig geſchmückt, alles iſt zum Empfang bereitet. Der Hausvater ſtellt ſeine Kinder in Reih und Glied:

Nun ſtellt euch in die Ordnung fein,
Und bald der Herr tritt herein,
Neigt euch und bietet ihm die Händ'.

Da kommt auch alsbald der Herr, und Adam muß mit Entſetzen bemerken, daß ſein erſtgeborner Sohn, dem es nicht an Nachkommen gefehlt hat, unſerm Herr-Gott den Rücken zukehrt. Dieſer examinirt nun aus dem Katechismus Lutheri, über das Vaterunſer, die zehn Gebote, und die drei Glaubensartikel. Abel und ſeinesgleichen beſtehen zur Zufriedenheit, Kain und ſein Anhang bringen dagegen das verkehrteſte Zeug heraus, worüber ſie einen

ernſten Verweis bekommen, und dem jüngern Bruder Abel zum Unterrichte übergeben werden, woraus denn im fünften Acte Neid und Mord entſteht.

Zuletzt kommt der Herold, und beſchließt nach den traurigſten Scenen menſchlichen Verfalls mit dem chriſtlichen Glauben,

Wie Gott verſöhnt des Menſchen Fall,
Daß wir nach dieſem Jammerthal
Haben mit ihm das ewig Leben,
Das Gott thut aus Genaden geben,
Da ewig Freud' uns auferwachs
Mit allen Engeln, wünſcht Hans Sachs.

Dieſelbe Schlußweiſe wiederholt ſich in den meiſten Komedien. So ſchließt die von Pallas und Venus, wo jene die Tugend, dieſe die Weltluſt verficht, und beide mit Tugend- und Laſter-Geſchichten gegen einander auftreten, mit dem Siege des Guten durch Gott.

Sein Nam', Gedächtniß würdig wachs:
Das wünſcht zu Nurnberg Hans Sachs.

Auch die Komedie von dem reichen Manne, der zuletzt noch bekehrt wird, ſchließt nach manchem luſtigen Schwank mit der ernſtlichen Ermahnung:

Wirk' Buß' und kehre dich zu Gott,
Auf daß dir nach dem kleblich Tod
Dort ewigs Leben auferwachs:
Das wünſchet uns allen Hans Sachs.

Ueber die Komedie von den älteſten Stammältern unſers Geſchlechts, und ihren Kindern, iſt ſchon von Anderen bemerkt worden, daß die Reden des Herrn, und die Katechiſationen, die er mit den Kindern hält, in ſchlichter Menſchenſprache, zwar unwillkührlich Lächeln erregen, daß aber auch gleichzeitig dieſes Lächeln in Rührung und An-

dacht übergebet, während die wohlſtudirten Prachtreden, welche Klopſtock und Milton dem Herrn in den Mund legen, ſo hoch gehalten ſind, als ſollten ſie Gottes würdig ſeyn, und ſind doch auch eitel Menſchenlallen, welches ihn eben ſo wenig erreicht und doch den Anſpruch darauf macht, gleich als wenn es nicht eben in der Herablaſſung Gottes liege, daß er unſere Sprache rede, damit wir ihn verſtehen.

Ueberhaupt ſind aber die bibliſchen Geſchichten der Hauptgegenſtand der Tragödien, Komödien, Myſterien, Moralitäten und Erzählungen, womit Hans Sachs ſein Publikum zu ergötzen und zu belehren ſucht. In einer Tragödie von Adam und Eva tritt die Schöpfung ſelbſt in die Scene, darauf der Sündenfall und Fluch und die Austreibung aus dem Paradieſe, nebſt der neuen Verheißung, womit zuletzt auch der Cherub troſtreich ſchließt.

Der Gegenſtand einer kurzen Erzählung iſt der Untergang Sodoms und Gomorrahs nebſt der Rettung Lothe mit den Seinigen. Dieſer kurze Bericht ſchließt mit den Worten:

So ſtraft denn Gott in ſeinem Zoren:
Doch werden die ſeyn nit verloren.
Er kann ſie retten aus Geſer
Durch Gnad': ſpricht Hans Sachs Schuhmacher.

In dem Ehrenſpiegel der zwölf durchlauchtigen Frauen werden an zwölf Frauen des alten Teſtaments, denn die weiblichen Durchlauchten ſind keine anderen als Eva, Sara, Rebekka, Rahel, Lea, Jael, Ruth, Michal, Abigail, Judith, Eſther und Suſanna — zwölf weibliche Tugenden gar fein und lieblich geſchildert und geprieſen. (Kindergebären, Glaubensſegen, Gehorſam, Held-

ſeligkeit, Geduld, Redlichkeit, Gütigkeit, Treue, Vernünftigkeit, Maßigkeit, Keuſchheit.)

Durch der zwelf edlen Tugend Stamm
Erhoben wird weiblicher Nam',
Und welche Frau dieſe zwelf Tugend
Helet in ihr blubend Jugend,
Der Lob wird ſich im Alter mehr'n,
Auf daß ihr Nam' in heben Ehr'n
Gedachtniß wurdig auferwachs:
Das wunſcht von Nurnberg Hans Sachs.

Dem Ehrenſpiegel der Frauen folgt ein Ehrenport der Manner, nehmlich der Ehrenport der zwölf ſiegbaftigen Helden des alten Teſtaments, aber auch ein Schandenport der zwölf Tyrannen, unter welchen Pharao obenan ſteht und König Antiochus den Schluß macht. Auch hier bleibt die Nutzanwendung nicht aus, denn alle zwelf Tyrannen hat der gerichtet, dem allein das Gericht zuſteht.

Ihre Gewalt zerſchmilzt dann wie das Wachs:
Das wunſcht zu Nurnberg Hans Sachs.

Ergetzlich iſt auch die Legende von St. Peter mit der Gais: ſie kann als eine Vorbereitung auf Göthe's Legende von St. Peter und dem Hufeiſen angeſehn werden. Auch dort finden wir den Herrn, wie er noch ſehr gering auf der Erde ging und Petrus mit ihm wandert. Da der Herr ſo mild und langmuthig iſt, ſo wagt eines Tages der feurige Junger etwas darauf, und zwar nichts geringeres, als eine ſcharfe Kritik des göttlichen Weltregiments: er bekennet offen, daß er ſich uber die Maaſen wundern muſſe, wie doch ſein Herr und Meiſter alles ſo geben laſſen konne, wie es eben gehe, ob er wohl Gott und

allmächtig ſey, und dem Böſen mit einemmale zu ſteuern vermöge. Wir kennen ſchon ſonſt den Jünger, der nach ſeiner Natur immer mit Feuer und Schwerdt bei der Hand iſt, um alles Unrecht mit der Wurzel auszurotten. Aber der Herr kannte ihn noch beſſer: er erwiedert ihm ſanft eins und das andere, mehr in Fragen als in Antworten. Darüber rückt Petrus immer dreiſter hervor, und erklärt gradezu, daß er es allerdings ſelbſt beſſer zu machen und alles Unheil mit ſeinem unſeligen Befolge gründlich zu heben ſich getraue, wenn er nur die Macht dazu hätte. Darauf übergiebt ihm der Herr auf einen Tag ſein ganzes Regiment und reicht ihm ſeinen Stab: der Jünger iſt dreiſt genug, die göttliche Allmacht anzunehmen, indem er ſie mit ſeiner eigenen, beſſeren Weisheit und Kritik ſchon zu handhaben hofft. Da hat er nun die übergroße Macht des Weltregiments mit allen Inſignien, und zum Gebrauche derſelben, zur Leitung und Beſtimmung der koloſſalen Kraft ſein arm ſchwach Bischen Menſchenvernunft nebſt ſeinem kritiſchen Bemühn. Derweil kommt des Weges ein armes Weib, ihre einzige Gais auf die Weide zu entlaſſen, ſie muß in ihr Haus zurück, ſie kann die Gais nicht ſelbſt hüten, ſo befiehlt ſie ihren Reichthum in den Schutz und die Hut Gottes. Hier muß ſich nun Petrus ſogleich anſchicken, ſtatt des Herrn, deſſen Amt er verwaltet, das Gebet der Wittwe zu erhören, worüber er denn dieſen ganzen Tag über, weil die ihm verliehene göttliche Macht nur von ſeiner eigenen Weisheit regiert wird, mit der einzigen Gais ſo viel zu thun und zu regieren bekommt, daß er darüber alles Andere vergißt und heilfroh iſt, als er am Abend, müd' und matt, wie er iſt, ſeines beſchwerlichen Regiments wieder enthoben wird.

Petrus sprach: Lieber Herre mein,
Herab wieder hin den Stabe dein,
Und dein Gewalt: ich bedarf mit nichten
Forthin dein Amt mehr auszurichten.
Ich merk', daß meine Weisheit kaum docht,
Daß ich eine Gais regieren möcht,
Ich will fort der Regierung dein,
Weil ich leb', nit mehr reden ein.
Der Herr sprach: Petre, das selb thu,
So lebest du fort mit stiller Ruh,
Und vertrau' mir in meine Händ'
Das allmächtig Welt-Regiment.

Von allen übrigen Gedichten des Nürnberger Schusters — es sind ihrer an Sprüchen, Psalmen, Schwänken, Fabeln, Parabeln, Allegorieen, Komödien und Tragedien 6048 — und wie viele tausend Paar Schuhe mögen noch hinzu kommen, nach denen wir nicht mehr fragen! fragen wir doch selbst noch wenig nach seinen Dichtungen — von allen diesen mannichfachen Dichtweisen sey hier nur noch eines geistlichen Liedes gedacht, welches auch in alten Gesangbuchern zu finden, und zum Theil noch bekannt ist. Es ist das Lied:

Warum betrübst du dich, mein Herz,
Und kummerst dich, und tragest Schmerz
Um eitel zeitlich Gut!

Es war im Jahre 1552, da der Markgraf Albrecht von Brandenburg Culmbach, der Alcibiades dieses Fürstenhauses, die liebe Stadt Nürnberg heimsuchte und sechs Wochen lang hart belagerte, während Churfürst Moritz von Sachsen gegen den Kaiser bis Passau vorrückte. In Nürnberg kam zu den Kriegsdrangsalen Theurung und Pest: für einen Schuhmacher war die Zeit doppelt schwer. In dieser Noth ist jenes Lied entstanden, der Dichter war

damals 61 Jahr alt. Das einfältige Lied hat vielleicht mehr gefruchtet, als ſeine geiſtreichſten Poeſieen: es findet auch um ſo mehr Eingang, als es eben in der Noth ergriffen zu werden pflegt, welche die Herzen zum Voraus öffnet. Vor Zeiten nannte man es: „Alter Leute Troſt:“ aber wenn es Momente giebt, wo auch junge Leute Troſt brauchen, ſo werden ſie ihn in dem alten Kernliede nicht vergeblich ſuchen. Sein Inhalt iſt „aller Leute Troſt.“ Wir wiſſen, daß es erſt in kleineren Kreiſen, ſpäter auch in der Kirche zu großer Erbauung gebetet und geſungen worden iſt. Seelſorger älterer Zeit bezeugen, „daß nach den Kraftſprüchen heiliger, göttlicher Schrift betrübte, niedergeſchlagene, kleingläubige, geängſtete und faſt verzagende Herzen Nichts mehr getröſtet, aufgerichtet und geſtärkt habe, als das güldene Liedeswort:

Weil du mein Gott und Vater biſt,
Dein Kind wirſt du verlaſſen nit,
Du väterliches Herz.

Es wird berichtet, daß das jüngſte Söhnlein eines Nürnberger Predigers mit Thränen des Schmerzes ſeinen ſterbenden Vater noch um ein Sprüchlein zum Geleite auf ſeinen Lebensweg gebeten, weil es nun verwaiſet und verlaſſen allein durch die Welt gehen ſolle: worauf der Vater ſein Kind geſegnet mit den Worten jenes Liedes:

Er kann und will dich laſſen nicht,
Er weiß gar wohl was Dir gebricht,
Himmel und Erd' iſt ſein.
Mein Vater und mein Herre Gott,
Der mir beiſteht in aller Noth.

Die Glaubensmacht dieſes ſchlichten, zum Theil ſehr holprigen Liedes wird unfehlbar auch durch die darinn enthaltene Erinnerung an eine Reihe erbaulicher Geſchichten

aus der Bibel verſtarkt. Wie ſchnell es ſich ausgebreitet hat, bezeuget ein Traum Herzog Johann Wilhelms zu Sachſen-Weimar, der ihn kurz vor ſeinem Tode († 1573) erquickte und auf ſeinen Befehl aufgezeichnet worden iſt. Im Traume hörte der Furſt das ganze liebe Lied von Vers zu Vers in den lieblichſten Melodieen ſingen, wovon er ganz entzuckt wurde. Daran ſchloß ſich eine köſtliche Muſik, in der nach und nach alle Inſtrumente zum Lobe Gottes harmoniſch ſich vereinigten und immer lauter und lauter zuſammen klangen. Der Traum ſchloß mit der Erſcheinung eines Engels, auf deſſen Lichtgewande die Worte ſtanden: „Vertraue Gott, der wird dir helfen, und dich zur Ruhe bringen.“

Auch der Landgraf Philipp von Heſſen wies mannichfache verſucheriſche Verſprechungen, die ihn von dem Bekenntniſſe des Evangeliums abwendig machen ſollten, mit den Liedesworten zuruck:

Alles was iſt auf dieſer Welt,
Es ſey Silber, Gold oder Geld,
Reichthum und zeitlich Gut,
Das währet nur eine kleine Zeit
Und hilft doch nicht zur Seligkeit.

Es war eine bewegte und geſegnete Zeit, in welcher Hans Sachs ſeine Lieder ſang. Wie viel ſeine volksmäßige Poeſie zur Bildung des Volkes, zur Bekanntſchaft mit den bibliſchen Geſchichten, zum Unterrichte in den einfachen Thatſachen des Evangeliums beigetragen habe, iſt nicht zu berechnen. Seine Schriften verbreiteten ſich pfeilgeſchwind uber Deutſchland; und Nurnberg war recht der Ort, von dem aus ſie leicht vertrieben werden konnten. Sie erſchienen zum großen Theile einzeln als Flugſchriften

mit feinen Holzſchnitten, und als zierliche Bilderbogen mit Text im größten Formate.*) Auf den Jahrmärkten wurden ſie für wenige Kreuzer feil geboten, von Bürger und Bauer gekauft, und an die Stubenthüren und Wände der Wohnzimmer gehefte, wo ſie nicht blos zur Zierde, ſondern auch zum Unterrichte, zum Sittenſpiegel, zum Hausſegen dienten. „Der liebe gemeine Mann ſoll beſſer werden davon.“ — So wirkten damals die Bilder- und Bücher-Buden der Jahrmärkte: ſie enthalten überhaupt ein energiſches Mittel, die Leſeluſt des Volks zu deſſen eigenem Beſten zu benutzen, nur daß es an ergötzlichen Schwänken und Späſen nicht fehlen darf. Denn wer mag ſein täglich Brod ohne Salz eſſen und ohne Scherz leben?

So wurde damals die Ausbreitung des Guten äußerlich befördert. Aber was war es eigentlich, das die Saiten des Meiſters ſo mächtig rührte, daß ſie durch ganz Deutſchland laut erklangen? Auf dieſe Frage antwortet jedes Blatt der alten Lieder. Es war die grund- und endloſe Liebe Gottes, die des Sängers Herz tief innerlich getroffen hatte. Aus ihr erwuchs ſeine Liebe zu Gott und allen Menſchen, ſeine raſtloſe Thätigkeit zu rathen und zu helfen und zu beſſern, und die dringende Luſt ſich mitzutheilen, ſein volles Herz auszuſchütten, und in ſchlichter Poeſie die Wahrheit zu ſagen.

Hans Sachs ward 82 Jahr alt: in ſeinen letzten Lebensjahren nahmen ſeine Leibeskräfte ſo ab, daß er zuletzt

---

*) Ueberbleibſel dieſer Nürnberger Bogen haben ſich noch jetzt erhalten, nicht allein einzelne Exemplare, ſondern auch Platten und Vermiſchte. Proben davon hat A. Z. Becker in Gotha im Jahr 1821 unter dem Titel: „Hans Sachs im Gewande ſeiner Zeit“ herausgegeben.

ſtill und ſtumm, nur mit der Bibel und ſeinen Gedanken Zwieſprache pflegend, den ganzen Tag an ſeinem Tiſche ſitzen blieb. Sprechen konnte er nicht mehr, aber wer ihn anredete, oder ſein alt lieblich Angeſicht anſchaute, dem ſah er ernſt und liebreich in's Geſicht, doch ohne Worte.

Saget nichts, ſondern thät neigen
Mit Schweigen
Gegen ihn ſein Haupt ſchwach. —
So verſchied er gemach.

So viel zur Kenntniß des alten Meiſterſängers, der erſt in unſerer Zeit nach langer Verachtung und ſchnöder Verunglimpfung wieder zu Ehren gekommen iſt.

Derſelbe Dichter, der Ulrich Huttens Denkmal und Ehrengedachtniß geſtiftet, der Angeſichts des hohen Münſters zu Straßburg den Manen Erwins von Steinbach einen unſterblichen Hymnus geſungen, derſelbe, der in einem einfachen Knabenmährchen ſeine eigene Dichter-Weihe nach der Wahrheit berichtet, der hat auch Hans Sachſens, des deutſchen Meiſterſängers, poetiſche Berufung nach einem alten Holzſchnitte in des alten Meiſters eigner Weiſe und Sprache erklärt; und wer könnt' auch den werthen Meiſterſanger, wie er leibte und lebte, lebendiger vergegenwartigen, als der Dichter, der ſelbſt aus deutſcher Art und Kunſt hervorgegangen iſt, wen könnten wir über den Meiſter lieber hören, als den Meiſter, auf deſſen Zauberſaiten-Ruf verklungene Jahrhunderte flugs heraufſteigen, und noch einmal ihren Umgang halten?

• • •

XIII, 125.

Wie in jenem Mährchen der Knabe, als ein neuer Paris, in ſeinen neuen ſchönen Pfingſtkleidern erſcheint, von denen er ſchon die ganze Nacht vorher geträumt hatte, ſo tritt hier ein junger Schuhmacher, als Geſell des Meiſtergeſangs, im Sonntagskleide auf.

Das ſchmutzig Schurzfell abgelegt,
Ein ſauber Feyerwams er trägt.

Und wie ſollt' es auch anders ſeyn? es gilt heute einen Feſttag, — ein Feſt der Weihe für das ganze Leben und drüber hinaus.

Es war auch Sonntag, friſch früh, wo die eiſerne Arbeit der ſechs Werktage ruht, und der höhere Lebensberuf die goldenen Schwingen regt, die folgende Woche einzuweihen und zu verklären, und friſchen Muth anzuregen.

Aber wir können Zeit und Stunde noch näher bezeichnen; es ſchienen eben die erſten Strahlen der Frühlingsſonne: da ſchlug dem Nürnberger Junggeſellen die Stunde ſeiner Weihe Sonntags vor der Kirche in der Faſtenzeit; wogegen der Frankfurter Dichterknabe, der hier ſeinen Vorgänger beſingt, den eigentlichen Actus ſeiner Introduction am Pfingſtſonntage nach beiden Kirchen erlebte.

Aber auch in Nürnberg läßt der Sonntag den Feiernden nicht zur Ruhe kommen, denn die Ruhe ſelbſt gebiert neue Arbeit.

Des Jünglings Herz iſt übervoll, er weiß nicht, wo es hinaus will: der Drang nach Mittheilung brennet und treibet ihn; er fühlt an ſeinen Gaben, wozu er da iſt, er möchte geben, was er hat, aber wie ſoll er's anfangen!

Noch iſt er Geſell, aber er ſoll Meiſter werden: die Muſen haben es beſchloſſen.

Da erſcheinet zuerſt:

die Wahrheit,

denn Dichtung und Wahrheit ſind Zwillingsſchweſtern. Aechte Dichtung iſt wahrhaftig und wahr, und lebendige Wahrheit iſt poetiſch. Nichts iſt weniger wahr als dürre Proſa; nichts iſt weniger wirklich, als die Wirklichkeit, welche die ſchlechten Proſaiſten ſehen, ſo wie nichts weniger poetiſch iſt, als was die unberufenen Dichter ſo nennen. —

Wo aber Wahrheit und Lauterkeit iſt, da wohnet auch die Frommigkeit und Ehrlichkeit, die Treue und die Aufrichtigkeit, welche das Gute gut und das Böſe ſchlechtweg böſe nennet, da wohnet die Einfalt und die Rechtfertigkeit, welche die Welt ſieht, wie ſie iſt, und auch ſo im Spiegel zeiget, wie ſie iſt.

Nichts verzierlicht, und nichts verkräuſelt,
Nichts verlindert und nichts verwitzelt.

Darum weiß dieſe Frauensperſon gar Vielerlei nach der Wahrheit aus dem Buche der Natur und Menſchenwelt zu ſingen und zu ſagen: darum iſt ſie unter den Muſen Polyhymnia geheißen. Und wie jener Knabe ſogleich den Götterboten erkennet, der ihm die göttliche Sendung überbringt, ſo meinet auch der Schuhmachergeſelle, er hätte ſie ſchon längſt geſehn, wie ſie iſt, ſo gut und ſchön. Bald kennt er nun das junge Weib mit dem Maasſtabe in der Hand, — um Maas zu halten, um alles Zucht- und Maasloſe zu wehren und zu bedingen, — mit dem lichten Tagesglanze ihrer großen Augen, — um nicht ſchwarz und fehl zu ſehen, — mit dem goldnen Bande zum Gürtel nach Art reichsbürgerlicher Frauen, —

denn ſie hält ſich an die ehrbare Sitte ihrer Zeit, ihres Orts, und ihres Standes — und mit dem Kornähren-kranze auf dem Haupte, dem redlichen Fleiße zum Lohne, — denn auf deutſchem Boden wachſen weder Lorbeeren noch Myrthen. —

Das iſt die Wegweiſerin, welche zunächſt für das, was da iſt und vor Augen liegt, für die Gegenwart die Augen öffnet und ſtärket: es iſt ein lieblich junges Weib, welches die Natur und die Menſchenwelt erkennen lehrt, und wie ein Buch aufſchlägt und erklärt, wie einen Zauberkaſten vorüber führet, um hinter dem verwirrenden Scheine des vorüberrauſchenden Weltlaufs das alles aufklärende Licht der ewigen Wahrheit ahnden zu laſſen, aber auch den Sänger davor ſicher zu ſtellen, daß er nicht ſelbſt mit fortgeriſſen werde.

Darauf erſcheint als Lehrerin der Vergangenheit

die Geſchichte,

mit Sagen und Fabeln im Gefolge, und voran ſteht die heilige Geſchichte mit Bibel, Katechismus und Legenden. Es iſt ein alt, ehrwürdig Weiblein, die aus uralter Ueberlieferung viel zu lehren und zu erzählen hat. Bei den Griechen war ſie Klio geheißen: unter ihrem Gefolge ſind Kalliope und Melpomene die einzigen, die mit Namen zu nennen ſind: die Begleitung hat ſich ſeitdem vermehrt.

Aber es wird auch faſt zu viel für ein junges Blut, das eben von dem Werkſtuhle aufgeſtanden iſt: die bunte Maſſe der Gegenſtände und Gedanken muß den Jünger übernehmen. Da hört er's hinter ſeinem Rücken mit Klappern und Schellen ſpuken; ſchon ſitzt ihm der Schalk im Nacken, er hatte lange hinter dem Berge gehalten, aber

nun bricht er hervor, es ſticht ihn gar der Narr, und flugs meldet ſich

die Narrheit ſelbſt,

den herben Ernſt des Lebens durch Scherz zu mildern, und die Sorgen zu bannen, die dem Menſchen nicht frommen. Ihr liegt es ob, alle erbarmlich winſelnden Klagen in kraftigen Spott und muthigen Schwank aufzulöſen.

Sie zeigt ſich brav, ſie zeigt ſich muſterhaft,
Laßt Phantaſie, mit allen ihren Chören,
Vernunft, Verſtand, Empfindung, Leidenſchaft,
Doch, merkt es wohl, nicht ohne Narrheit hören.

Narrheit thut hier die Dienſte, welche in weiterer Entwicklung Alerte verſieht, der die Ironie anvertraut iſt. In ihre Sphäre gehört von den griechiſchen Muſen, welche eigentlich das Feſt zu bereiten ſcheinen, Thalia, Euterpe und Terpſichore, die lachende, ſpielende, und tanzende, aber im Nurnberger Koſtum. — Doch iſt der Spott und Muthwille mit allem ſeinem Gelächter nicht böſe gemeint: es geſchieht in der Hoffnung, daß es werde beſſer werden, denn auf den Grund beſehen ruhet alle Narrheit mit ihren Scherzen und Spottereyen, bewußt oder unbewußt, auf der Klugheit, nehmlich auf der Einſicht, daß auch das tollſte Weltwirrweſen am Ende ein Ende finden müſſe, und zuletzt zur Zufriedenheit ſich entwirren werde.

Für dießmal muß aber die luſtige Perſon mit ihrem Schwank und Narrentheiden ziemlich ſchnell vorüberziehen. Scheint doch überhaupt zu ihrem luſtigen Weſen die Flüchtigkeit, die unfaßliche Kürze ſo eigends zu gehören, als die Narrheit ſelbſt.

Auf die ausgelaſſene, aber kurze Freude des Römiſchen Carnevals, ſo wie auf alle Faſtnachtsluſtbarkeiten,

folget alsbald und regelmäßig Aſchermittwochen mit ſeiner ganzen tiefen Bedeutung, nicht um uns traurig zu machen, noch weniger um uns traurig zu laſſen, ſondern deſto nachhaltiger an den Ernſt des Lebens zu erinnern. Die höchſten, feinſten Spitzen irdiſcher Glückſeligkeit ſind ſo flüchtig, wie die rennenden Pferde, die im Corſo vorüberfliegen, und kaum erſchienen auch ſchon verſchwunden ſind; ja, die heiterſte Luſt ſcheut ſich nicht, an den Ernſt ſich heran zu drängen, um in ſeiner Nähe mit der Gefahr auch den Genuß zu erhöhen.

So lautet faſt wörtlich die Aſchermittwochbetrachtung hinter dem Römiſchen Carneval. So heißt es auch zur Kölner Faſtnachts-Rummenſchanz:

Löblich wird ein tolles Streben,
Wenn es kurz iſt und mit Sinn;
Heiterkeit zum Erdenleben
Sey dem flüchtgen Rauſch Gewinn.

Häufet nur an dieſem Tage
Kluger Thorheit Vollgewicht,
Daß mit uns die Nachwelt ſage:
Jahre ſind der Lieb' und Pflicht.

Bis jetzt ſind nach und nach in drei unterſchiedenen Erſcheinungen oder Geſichten die wichtigſten Vorbereitungen zur Weihe, die nothwendigſten Lebenselemente zur Kunſt herangekommen, Wahrheit und Dichtung, Gegenwart und Vergangenheit, Religion und Welt und Natur, Ernſt und Scherz. Nun aber erſcheint
die Muſe ſelbſt,
es iſt Urania, die hohe: ja, ſie iſt wie ein Bild
unſrer lieben Frauen,
ſo heilig anzuſchauen.
Sie kommt von Oben herab, darum muß ſie ſich ſehen

benehmen, zum Oberfenſter hereinzuſteigen, um deſto handgreiflicher anzuzeigen, woher ſie kommt. Es iſt damit nicht allein die Herablaſſung zu der niedern Werkſtatt eines armen Schuhmachers, ſondern auch die naive Unbehülflichkeit, ſo wie die geſunde Derbheit und Derbheit der Kunſt in ihrer Kindheit meiſterlich gezeichnet. Es iſt auch nicht zu vergeſſen, daß es die luſtige Perſon war, welche ſo eben mit klingendem Schellenſpiele lachend ihren Abzug nahm; ſie ſpielt uns noch zuletzt mit dem Oberfenſter einen kleinen Streich, daß wir mitten in der feierlich ernſten Handlung, die ſich vor unſren Augen eröffnet, unwillkührlich hinter ihr drein lachen müſſen. Die Feierlichkeit ſelbſt ändert aber bald die Stimmung des für ſo viele entgegengeſetzte Eindrücke empfänglichen Herzens: denn die Muſe erſcheint, den Auserwählten zum Meiſter zu weihen, zu ſegnen und zu heiligen. Es iſt wohl zu merken, daß ſie nicht allein erſcheinet: ſie nimmt noch andere Hülfe in Anſpruch, ihren Liebling auszuſtatten: darauf deutet alles, was vorausging und was nachfolget. Sie iſt es zwar, die den Dichter weihet und begleitet; allein zur Leitung bedarf er der Wirklichkeit und der Ueberlieferung, wie ſie vor ihm lieget, eines aufmerkſamen, treuen, hellen Auges, das ſie erkennt und anerkennet, eines kräftigen, muntern, fröhlichen Gemüthes, das ſeine Laſt zu tragen weiß, damit er nicht im Schmachten nach dem Fernen oder Verlorenen, in der Jagd nach Hirngeſpinſten, in Sehnſucht nach dem Ungenannten, Unſagbaren und Unerreichbaren, in Mismuth gegen das, was da iſt, kümmerlich verkomme.

Dem Dichter, der in Zauberkreiſen wandelt,
Der in dem Reiche ſüßer Träume ſchwebt,

Sein Auge weilt auf dieſer Erde kaum,
Dem frommt vor allen Wirkliches,
Zu holden Früchten wirklich wahrer Liebe.

Auf dieſe tiefe Wahrheit beziehet ſich noch die letzte Herzensergießung des jüngſt verſchiedenen greiſen Dichters an junge Dichter, er beſchließt und krönet ſie ſelbſt mit dem Reimworte:

Jüngling, merke Dir in Zeiten,
Wo ſich Geiſt und Sinn erhöht,
Daß die Muſe zu begleiten,
Doch zu leiten nicht verſteht.

Urania winket dem Dichter und begleitet ihn; ihr iſt der Geiſt zugewendet, aber der Sinn, den ſie belebt, gehört dem Gegenſtande, der ihn befruchtet und leitet, indem er ſich in ihn verſenkt: ſo wird der Dichter gegenſtändlich.

So weiſet die Muſe auch hier nach vollbrachter Weihe unter Segenswünſchen auf ihr Gefolge: der Muſen ſind neun. Noch fehlte Erato, „die der Liebenden Glück ſingt.“

Jetzt kommt aber zur Gegenwart und Vergangenheit auch die Zukunft mit ihren reichen, noch unbekannten Schätzen, und

mit der Hoffnung auch die Liebe.

Es iſt keine ohne die andere: die Liebe iſt Eins mit der Hoffnung. Wir lieben alle in Hoffnung, in der Hoffnung immer mehr zu lieben, denn was iſt die Liebe, wenn ſie nicht immer mehr, aber immer ganz, immer recht liebt? wer nun irgend ein Weſen ganz liebt und recht liebt, möchte gerne Alle ohne Ausnahme lieben, und wie kann er's anders, als in der Hoffnung daß das, was an ihnen etwa nicht zu lieben iſt, endlich ſein Ende finden, und

in jedem Weſen das Gute, als der Funke Gottes, den Sieg behalten werde!

Hiermit iſt die Hoffnung auf die Zukunft gerichtet, welche die Zeit ergänzt, indem zur Gegenwart und Vergangenheit das dritte Glied kommt, welches die Lücke ausfüllt, die jene in jedem Herzen laſſen.

Zu der jungen, heitern Frau und zu dem alten, weiſen Mütterchen kommt nun auch ein holdes Mägdelein.

Sie ſitzet in ſich ſelbſt geneigt,
In Hoffnungsfull' ihr Buſen ſteigt.

Was ſie dränget, iſt die Liebe, welche nicht allein die vorhin getrennten Weſen verbindet und ganz macht, ſondern auch die Zeiten in der Gegenwart vereinigt, ſo daß mit der Vergangenheit das ſüße Jugendglück zurückkehrt, und die Zukunft im Traume vorausgeſchmeckt wird.

Es iſt aber die Liebe, welche hier iſt und im Hauſe erblühet, um zum Himmel zu ſteigen, wie ſie vom Himmel kommt. Hier iſt der Heerd, wo die Flamme Grund faſſet und Nahrung erhält, um ſich aus dem Hauſe und dem engumzäunten Garten dahinter nach allen Seiten auszubreiten: denn alle wahre Liebe hängt gliedlich zuſammen, aus einer Liebe quillt die andere.

Wieder iſt die Liebe Freude, und volle Wonn' und Seligkeit, und die Freude iſt wieder nicht ohne Scherz und Kurzweil. Was ſich liebt, das neckt ſich. Auch hier ſehen wir ſie

Mit Necken und manchen Schelmereien
Bald klagen und nagen, bald erfreuen.
So wird die Liebe nimmer alt,
Und wird der Dichter nimmer kalt.

So weit Sängers Erdenwallen: er hat darüber ſelbſt in ſeinem köſtlichen Valetliede Rechnung abgelegt.

Darauf folgt in kurzen, ſchlichten Worten Sängers Apotheoſe: es iſt:

Ein Eichenkranz, ewig jung belaubt,
Den ſetzt die Nachwelt ihm auf's Haupt:

während jener Lorbeerkranz, der allzu früh in Petrarca's Gärten des Dichters Stirn umwand, ein reiches, ſchönes Menſchenleben zu trüben und verwirren beitrug. Hier aber wird das Verdienſt, an dem ſich die Mitwelt ſo harmlos erfreut hatte, als es ſelbſt war, erſt von der ſpätern Nachwelt zu ſeinen Ehren erhoben.

So wirkt mit Macht der edle Mann
Jahrhunderte auf ſeines Gleichen:
Denn was ein guter Menſch erreichen kann,
Iſt nicht im engen Raum des Lebens zu erreichen.
Drum lebt er auch nach ſeinem Tode fort,
Und iſt ſo wirkſam, als er lebte:
Die gute That, das ſchöne Wort
Es ſtrebt unſterblich, wie es ſterblich ſtrebte.

Die aber dennoch ſolches Verdienſt verkennen, und den Dichter mit ſeinen ſchlichten Liedern verachten, werden von der Nachwelt ſelbſt als Profane verbannt. Und ſo iſt mit der Dichterkrönung noch zuletzt eine gar geſtrenge Verbannung verbunden; doch bleibt den Landesverwieſenen Sprach- und Preßfreiheit, denn ſie kommen im Froſchpfuhle zuſammen, deſſen Bewohner in ihrem Elemente am lauteſten ſind.

Ob ſie der Pfuhl auch bedeckt, auch bedeckt noch ſchwatzen ſie kecklich;

bis ſie etwa zuletzt, wer weiß, wann? freiwillig verſtummen und andere Lieder anſtimmen,

Weil Zank und Hader wirrevoll
In Frieden ſich entwirren ſoll.

III.

Wilhelm Meisters Lehrbrief.

„Jene allgemeine, geheimnißreiche Sprüche sind nicht aus der „Luft gegriffen, freilich scheinen sie demjenigen leer und dunkel, „der sich keiner Erfahrung dabei erinnert.“

I.

Von der Kunst.

W. W. I. B. XX. 125. fg.

„Die Kunst ist lang, das Leben kurz, das „Urtheil schwierig, die Gelegenheit flüchtig.“ *)

Sobald der Mensch zur Besinnung kommt, kann ihm nichts so sehr auffallen, als das Mißverhältniß zwischen der großen Aufgabe des Lebens und der kleinen Zeit desselben, oder zwischen dem, was er zu thun und was er zu leben hat. Kurz ist der Tag, wo du wirken

*) Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή. So schreibt Hippokrates. Die Weisen finden der Kürze des Lebens die Länge der Kunst, der Zeit die Schnelle dinn. Aber die Thoren bleiben von der Kürze des Lebens stehen, indem sie den Nachdruck weglassen. — Darum lesen wir in der Weisheit Salomonis: „So sprechen und vernünftelen bei „sich selbst die Thoren: Es ist ein kurzes und mühseliges Ding um un„ser Leben u. ὀλίγος ἐστὶ καὶ λυπηρὸς ὁ βίος ἡμῶν etc. Aber „sie irren, und ihre Bosheit hat sie verblendet, daß sie Gottes Heim„lichkeiten nicht erkennen, οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ. Denn

kannſt; aber was du zu wirken haſt, iſt lang, ſo lang als die Nacht, da Niemand wirken kann.

Um dieſes Mißverhältniß auszugleichen, entſteht die Frage, ob etwa die Kürze des Lebens der Länge der Kunſt gleich zu machen ſey, indem jenem durch Fülle die Länge dieſer verſchafft würde, oder ob die lange Kunſt dem kurzen Leben angemeſſen werden könne, indem dem unbeſtimmten und mithin unendlichen Können durch naturgemäße Beſtimmung und Beſchränkung Maaß und Kürze gegeben würde. Beide Weiſen der Ausgleichung fallen jedoch in ſo fern in Eins zuſammen, als gerade durch dieſe Beſchränkung und Beſtimmung jene Fülle zu erlangen ſeyn würde.

Indeſſen wird unter ſolchen Betrachtungen und Verſuchen jenes Mißverhältniß nur noch ſchneidender, indem wir uns nicht verhehlen können, daß mitten unter ſolchen Proben und Verbereitungen von der kurzen Lebensfriſt ein nahmhafter Theil vorüber und verloren geht. Jeder Verſuch iſt unſicher, weil es ſchwierig iſt, ſich über ſeine

---

„Gott hat den Menſchen geſchaffen zum ewigen Leben, und hat ihn „gemacht zum Bilde ſeines eigenen Weſens; aber durch des Teufels „Neid iſt der Tod in die Welt gekommen, und die ſeines Theils ſind, „verſuchen ihn.“ In Fauſt nennt einmal Wagner, das anderemal Mephiſtopheles das Leben kurz und die Kunſt lang.

In Novalis Schriften II, 216 finden wir denſelben Text auf andere Weiſe abgehandelt, und in anderen Gegenſätzen aufgefaßt:

„Das Leben iſt ſehr kurz.

„Mir kommt es ſehr lang vor.

„Es iſt kurz, wo es lang, und lang, wo es kurz ſeyn ſollte. u.

„Maßigen Sie das allzu ſchnelle Strömen — durch Nachdenken.

„Beſchleunigen Sie den trägen Fortſchritt — durch regelmäßige Thätigkeit.“ Eine beſtimmte, geordnete Thätigkeit macht das lange, langſame Leben kurz und ſchnell, klares Bewußtſeyn macht das kurze Leben lang. Wäre ich nur immer meiner vollkommen bewußt geweſen, ſo würde was hinter mir liegt nicht ſo kurz und bedeutungslos, und nicht ſo fremd und dunkel erſcheinen; wäre ich nur auf die rechte Weiſe thätig, ſo würde was vor mir liegt nicht ſo kurz ſeyn

eigentliche Bestimmung zu bestimmen, über seinen ausschließlichen Lebensberuf sich zu entscheiden, wozu nichts geringeres gehört, als über sich selbst zum Urtheile zu kommen. Das Urtheil ist es, wodurch der Mensch über sich und die Welt aufgeklärt werden kann, „es frommt an jedem Ort, zu jeder Zeit;" aber es ist schwierig. Ueber das Suchen entrinnt die beste Zeit, oder das ganze Leben, ohne daß der Mensch erkennt, wozu er gesandt ist. Darum ist der Versuch gefahrvoll, denn die Zeit ist vergänglich und die Gelegenheit ist flüchtig.

Die Gelegenheit ist es aber, an der das Urtheil zu fassen und fest zu halten wäre. An der Gelegenheit ist alles gelegen; sie ist der geistige Kern der konkreten Erfahrung, wodurch das Urtheil erfüllt, und hiermit selbst konkret, synthetisch wird, sie ist das lebendige Moment der Wirklichkeit, das Bestimmte und Bestimmende, und somit der springende Punkt, an dem du deinen Beruf, und in diesem dich selbst, dein Verhältniß zur Welt und in diesem die Welt selbst finden und erkennen lernen kannst. Aber die Gelegenheit ist kaum gegeben, so ist sie auch wieder verschwunden; und wenn sie wieder kommt, erscheint sie in anderer Gestalt. Darum ist nichts leichter, als die Gelegenheit zu übersehen und entschlüpfen zu lassen, da zumal nichts unbedeutender zu seyn scheint, als gerade die Gelegenheit. *)

*) Wie das Gelegenheitsgedicht „die erste und echteste aller Dichtarten ist," so ist es überhaupt die Gelegenheit, an der jede Kunst und Wissenschaft lebendig und wirksam, und somit wirklich wird. Gleichwohl ist in der Wissenschaft von den sogenannten Theoretikern Praxis und Kasuistik so verschrien worden, wie in der Poesie von den sogenannten Aesthetikern das Gelegenheitsgedicht verachtet wird. Andere drehen die Meinung um, und fallen in das andere Extrem, ohne

„Handeln iſt leicht, Denken ſchwer: nach dem „Gedanken handeln unbequem.“

So ſchwierig es iſt ſeine Beſtimmung zu finden, ſo leicht iſt unbeſtimmte Thätigkeit. Aber es iſt damit nicht abgethan, daß du friſch weg handelſt, und auf das Gerathewohl die Hände rührſt. *) Handeln! Handeln! ſchreien am meiſten diejenigen, die nie zu einem Urtheile über das Handeln kommen, und bei denen es mit dem Denken nicht fort will. **) Handeln iſt leicht, in ſo fern es nichts iſt, als daß das Subjekt zum Objekt wird, und in dieſes übergeht, in dieſes bewußtlos ſich verſenkt. Dieſes Handeln iſt gerade das Gegentheil wahrhafter Thätigkeit, reines Leiden. Zu lebendiger Thätigkeit gehört Bewußtſeyn, Verſtändniß zwiſchen Subjekt und Objekt, Denken; aber Denken iſt ſchwer, denn es hat das übermächtige Objekt zu bewältigen, dem das leichtfertige Handeln ſich preiß giebt.

Iſt nun ſchon das Denken ſchwer, ſo wird es vollends unbequem, bis zur völligen Ineinsbildung des Denkens und Handelns zu gelangen. Es iſt das Höchſte, wenn der Gedanke thätig wird, und hiermit ſeiner Subjektivität ſich entäußert, und dieſes Höchſte iſt die Kunſt; aber es iſt unbequem, weil zunächſt Gedanke und Hand-

---

damit gehegert zu ſeyn. „Grau, Freund, iſt alle Theorie, und grün „des Lebens goldner Baum.“ Goethe's Werke, St. und L. XIX. 295. Alles Leben beruhet auf der Wechſeldurchdringung des Allgemeinen und Beſonderen.

*) Glaube mir gar und ganz,
Mädchen, laß deine Bein' in Ruh,
Es gehört mehr zum Tanz,
Als rothe Schuh. —

**) Schellings Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. S. 18. 19.

lung den abstrakten Gegensatz bilden. Das Wesen dieses Gegensatzes besteht nicht bloß in der Innerlichkeit und Subjektivität des Gedankens und in der Aeußerlichkeit und Objektivität der Handlung, sondern hiermit auch darin, daß jener das Unendliche sucht, die Handlung hingegen erheischt Beschränkung. Das bloße Denken bringt es bloß zum Können, das Können wird erst durch Thun zur Kunst, aber Thun fordert Beschränkung. Wer alles auf einmal denken und thun will, leistet nichts.

„Aller Anfang ist heiter, die Schwelle ist „der Platz der Erwartung.“ *)

Aber wenn auch im Fortgange diese Schwierigkeiten und Unbequemlichkeiten sich nicht verläugnen lassen, so ist doch aller Anfang leicht und heiter. *) Was ihn erleichtert und erheitert, ist die Hoffnung fröhlicher Entwickelung, und die weite Aussicht in die unbekannten, und mithin lockenden Gefilde, die er zu eröffnen verspricht. In so fern ist die Schwelle, die der Anfänger betritt, die Stelle der Erwartung; aber die Erwartung ist noch unbestimmt, und was kommen wird, unbekannt. Wenn daher aller Anfang in so fern schwer genannt wird, weil er, als der entfernteste Punkt vom Ziele, noch am meisten zu thun hat, und kaum den alleräußersten Schleier des Geheimnisses zu heben vermag, so ist er doch eben deßhalb heiter, wie die Jugend, weil er die meisten Hoffnungen vor sich

*) Wilhelm Meisters Wanderjahre. Erste Redaction. In Göthe's Werken. Wien. XXVI, 64. „Jede Art von Thätigkeit möchte das Kind ergreifen, weil Alles so leicht aussieht, was vortrefflich ausgeübt wird. Aller Anfang ist schwer. Das mag in einem gewissen Sinne wahr seyn; allgemeiner aber kann man sagen: Aller Anfang ist leicht, und die letzten Stufen werden am schwersten und seltensten erstiegen.“ G. W. i. H. XXI, 50.

hat. Aber eben durch seine Heiterkeit pflegt der Anfang leicht zu täuschen.

„Der Knabe staunt, der Eindruck bestimmt „ihn, er lernt spielend, der Ernst überrascht ihn."

Der erste, beste Blick in die Welt erregt Staunen, *) denn überall, wo wir hin sehen und eingreifen, eröffnet sich ein unendlicher Reichthum, und aus dem kleinsten Punkte strömt eine unübersehliche Welt. Ueberall tritt uns das Geheimniß und das Wunder entgegen; und wie und wo sich der Weltgeist offenbaret, da behält er auch ein Geheimniß zurück; indem er überall sichtbar wird, bleibt überall wie hinter der Decke Mosis das Unsichtbare verschleiert. „Du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt „nicht, von wannen er kommt, und wohin er fährt."

Unter solchen Anregungen zur Verwunderung, welche den Menschen mit dem ersten Eintritte in die Welt begleiten, ist jeder Eindruck derselben, gleichviel, wodurch er bewirkt wird, hinreichend, dem Anfänger eine bestimmte Richtung zu geben, und seine Neigung zum Geheimnisse, sein Verlangen nach Entwickelung in Anspruch zu nehmen. Die Verwunderung führt zur Begeisterung, die Begeisterung fesselt und bestimmt den Schüler.

In Folge der ersten Richtung, die er solchergestalt erhält, entwickelt er sich Anfangs ohne besondere Anstren-

---

*) Der Knabe staunt, τὸ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. So bei Platon Theaitetos ([illegible]) im Gespräche mit Sokrates; worauf dieser erwiedert: „Gar sehr ist dieß der Gemüths-„zustand eines Jünglings, der nach Erkenntniß strebt, nämlich das „Staunen oder die Verwunderung, τὸ [illegible]; ja es giebt „keinen anderen Anfang der Philosophie als eben die-„sen, und wer gesagt hat, Iris sey die Tochter des Thaumas, „scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben."

gung, denn wie ihn auch der Eindruck bestimmt, und wo er auch eingreift, so findet er überall im Makrokosmos ein Analogon seines Selbst. Aber bald wird aus dem Spiele Ernst. Wie ihn der heitere Anfang gelockt, das Wunder gereizt hat, so überrascht ihn jetzt der Ernst; denn indem er weiter vorschreitet, kommt er auf den Punkt, wo es sich entscheidet, ob er auf dem rechten Wege zu seiner eigensten Bestimmung sich befindet. Hat er seinen Weg verfehlt, so kommt er auf diesem Wege nicht weiter; hat er sich verirrt, so wird er an sich selbst irre und an der Welt, denn er hat das Verhältniß zu derselben verloren.

„Die Nachahmung ist uns angeboren, der „Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt."

Nachahmen, das heißt, thun was Andere thun, ist so leicht, als handeln überhaupt, denn es liegt in der unmittelbaren Natur des Menschen, welche hinwiederum darin besteht, daß kein Mensch für sich allein bestehen kann, sondern Jeder außer sich im Anderen seine Ergänzung suchen muß. Hierauf gründet sich alle Nachahmung, auf Nachahmung alles Lernen, womit wir ein Anderes, Fremdes aufnehmen, und uns mehr oder weniger aneignen. Das Kind sucht das wieder zu geben, was es Andere thun sieht, der Knabe ergreift das Metier seines Vaters erst im Spiele und dann im Ernste, selbst der Mann hält sich immer an einen Vorgänger, mehr oder weniger muß Jeder auf seinen Meister schwören. *)

*) Ich soll nicht auf den Meister schwören,
Und immerfort den Meister hören!
Nein, ich weiß, er kann nicht lügen,
Will mich gern mit ihm betrügen.

Aber schwer ist es, den rechten Vorgänger zu finden, und den wahren Meister zu erkennen. Der wahre Meister ist der Thäter des Wortes, und der rechte Vorgänger ist immer nur der, der unserer Bestimmung zusagt, und somit zu unserm Komplemente dient. In den Fußstapfen eines solchen Meisters kommst du immer weiter, und kühn schreitet der Schüler über den Meister hinaus, indem je einer auf den andern baut. Somit ist aber diese Nachahmung kein todtes, mechanisches Wiederholen, sondern lebendige Reproduction, wie denn jeder Mensch die Geschichte der Menschheit von vorn anfangen muß, und die ganze Vergangenheit nachzuholen hat.

„Selten wird d[illegible] Treffliche gefunden, sel„tener geschätzt."

Selten wird das [illegible]ate oder das Treffende gefunden, nämlich das, [illegible]s ganz trifft, in allen Seiten berührt und er[illegible]nd völlig erfüllt, was uns volle Genüge giebt. [illegible]Trefflichste ist das Besonderste und Allgemeinste [illegible] Aber wir finden es doch noch eher, als daß wir es erkennen, würdigen, schätzen. Mußten wir die Gelegenheit flüchtig nennen, so müssen wir das

Willst du dir aber das Beste thun,
So bleib nicht auf dir selber ruhn.
Sondern folg' eines Meisters Sinn;
Mit ihm zu irren ist dir Gewinn.

Göthe's Werke. St. u. T. II, 234. 220. G. W. i. H. II, 236. Hiermit vergleiche, wie Mephistopheles die Lehre verdreht, um den Gehorsam und die Zucht des Lernens zu verhöhnen. IX, 93. i. H. XII, 98. Anders freilich erklärt sich Horatius (Ep. I, 19) in sprüchwörtlich gewordenen Redensarten über die Nachahmung, der er doch fast ausschließlich seinen Ruhm verdankt. Aber wer wollte nicht auch im flachen Scherze und philisterhaften Dünkel das Moment der Wahrheit anerkennen?

Treffliche als ſeiten und unkenntlich anſprechen, uns ſelbſt aber der Vernachläſſigung des Beſten zeihen.

„Die Höhe reizt uns, nicht die Stufen; „den Gipfel im Auge wandeln wir gern auf „der Ebene."

Die Schuld fällt auf unſere natürliche Trägheit, und auf jene beſchränkte, teleologiſche Weltanſicht, welche der Mittel gern überhoben wäre, um den Endzweck unmittelbar in die Hände zu bekommen. Was uns zur Thätigkeit auffordert, iſt die reizende Höhe, nicht die Stufen; der letzte Zweck, nicht die lange Reihe von Mitteln dazu. Was uns zur Thätigkeit treibt, iſt demnach nicht die vermittelnde Thätigkeit ſelbſt; die Thätigkeit iſt uns nicht Selbſtzweck. Den Zweck ſuchen wir am Ziele, nicht auf dem Wege; ja wir ſehen unſer ganzes Leben als ein ſolches abſtraktes Mittel zum jenſeitigen Leben an. Und ſo kommt der Menſch über die Zukunft nie aus der Vergangenheit, nie in die Gegenwart. Wenn wir auf dieſe Weiſe in dem abſtrakten Unterſchiede von Mittel und Zweck ſtecken bleiben, ſo geſchieht es, daß wir überhaupt nicht zur Thätigkeit kommen, indem wir zwar fortſchreiten, aber nicht weiter kommen, wandern und wandern, aber nicht ſteigen. Schritte ſind keine Stufen. Unſere Augen ſehen immer nach dem Gipfel, in das Jenſeits, während die Füße bei aller Unruhe dießſeits in der Ebene bleiben, denn die Stufen ſind beſchwerlich, wenn ſie an ſich nichts ſind, ſondern bloß als äußeres Mittel zu einem äußeren Zwecke angeſehen werden. Das iſt aber eben der Fehler, daß wir nicht nach der Bewegung, ſondern nach ihrer letzten Spitze, nach dem Reſultate fragen. Wer dagegen in ſeinem Berufe wirkt,

dem ist das Mittel und der Zweck Eins; er ist auf der Wanderschaft immer zu Hause.

Bleibe nicht am Boden heften,
Frisch gewagt und frisch hinaus!
Kopf und Arm mit heitern Kräften
Ueberall sind sie zu Haus.

„Nur ein Theil der Kunst kann gelehrt wer-
„den, der Künstler braucht sie ganz."

An der Kunst ist ein Theil, der gelehrt und gelernt werden kann, wobei der Schüler leidendlich, aufnehmend sich verhält.*) Aber der andere Theil erfordert Selbstthätigkeit. Das Leiden muß zum Thun, das Lernen zur Intussusception, diese zur organischen Reproduktion gesteigert, der todte und fremde Stoff zum Leben erweckt und zum Eigenthume erhoben werden; und dieser Theil der Kunst, der im freien Produciren endet, kann durch keine Lehre von Außen ersetzt werden.

Wem dieser Theil fehlt, dem fehlt das Beste, ja Alles. Und hieran kann Jeder erkennen, ob er auf seinem Platze sich befindet, und worin die Meisterschaft besteht. Das Verdienst des Meisters ist, daß das äußerlich empfangene innerlich wiedergeboren werde, und das Innere hinwiederum äußerlich hervor trete.

Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt,
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.

*) So fragt nach Platon Menon seinen Lehrer: „Kannst du „mir wohl sagen, Sokrates, ob die Tugend gelehrt werden kann? „oder ob nicht gelehrt, sondern geübt? oder ob weder angeübt noch „angelernt, sondern ob sie von Natur den Menschen einwohnt? oder „auf irgend eine andere Art?" [illegible] Schelling's Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, [illegible]

„Wer sie halb kennet, ist immer irre, und
„redet viel: wer sie ganz besitzt, mag nur thun,
„und redet selten oder spat."

Der Halbkenner ist ein halber Mensch; er kommt nie mit sich zurecht, er wird irre an sich und an der Welt. Zwar pflegt er sich mit vielen Worten und mit einem nie zu Ende kommenden Raisonnement zu helfen, aber das Gerede kann die Lücke nicht fullen, die er bewußt oder unbewußt fuhlt. Weil er nicht aus der Verstandes-Reflexion heraus kommt, kann er nie zum Denken und Seyn sich erheben, worin eben das Treffende und Zusammentreffende liegt.

Wer dagegen die Kunst ganz besitzt, bekümmert sich nur selten, und nur da, wo es einen Anstoß giebt, um das Raisonnement darüber. Höchstens blickt er gegen das Ende seines Weges zurück, um die Worte dazu zu finden; dem Alter steht Redseligkeit wohl an, weil sie auf Erfahrung ruht, aber das Hauptwerk des Kunstlers ist Thun, Produktion.

„Jene haben keine Geheimnisse und keine
„Kraft, ihre Lehre ist wie gebackenes Brod
„schmackhaft und sattigend für einen Tag; aber
„Mehl kann man nicht saen, und die Saat-
„feuchte sollen nicht vermahlen werden."

Jene halben Menschen kennen nicht in die Hohen der Kunst kommen, weil sie die Tiefen derselben nicht kennen, ja nicht ahnen; sie bleiben ihr Lebelang auf der Oberflache. Sie wissen nichts von Geheimnissen, sie spotten über die Finsterniß und verschreien die arge Mystik, denn ihnen ist alles klar und gewiß. „Die Weisheit hat sie verblendet, daß sie Gottes Geheimnisse nicht erkennen."

Wie das Geheimniß, so fehlt ihnen auch die Kraft, denn die Kraft kommt aus der Tiefe und führt zur That, aber sie bringen es nur zu Worten. Was sie hervorbringen, kommt sogleich fertig und todt zur Welt.

Ihren Worten fehlt das Leben, und ihre seichte, matte Lehre verhält sich zu Kunst und Wissenschaft, wie gebackenes Brod und Mehl zum Saamenkern. Brod und Mehl haben keinen Keim, kein Leben. Mehl knetet sich zu Brey und Teig: und daran lassen sie es auch nicht fehlen. Aus Teig wird Brod für's Haus, aber weiter nichts. Es macht satt, und übervoll, ohne daß es Fülle und Genüge giebt; es benimmt Hunger und Eßlust, ohne das Verlangen zu befriedigen, es vernichtet das Verlangen, aber nicht das Bedürfniß. Verlangen ist die Bedingung alles Werdens. Werden ist das unerläßliche Schutzmittel vor dem allem fertigen Tode. Hinwiederum ist jene Hausmannskost aus Brod und Mehl von gutem Geschmacke, wie gebackene Poesie und eingemachte Aesthetik, welche aus wohlgesetzten Redensarten gezimmert ist, wie eine Fabrikarbeit aus lauter fertigen Stücken zusammen gefügt wird; aber dem guten Geschmacke fehlt Geist und Leben, darum kann man das Mehl nicht säen. Hingegen das Saamenkorn keimt, grünt, blüht und fruchtet.

„Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das „Beste."

Das Wort ist gut und somit an sich so gut, als das Beste. Aber was es an sich ist, ist es noch nicht für mich. Am wenigsten sind aber die Worte, in deren Vielheit das Wort sich entäußert, das Beste, oder die Buchstaben, aus denen das Wort besteht, sein Gebäude. Darum kann ich für's erste „das Wort so hoch unmöglich schätzen, ich muß

es anders überſetzen." Für mich wird es erſt lebendig und bedeutſam, wenn ich es in Sinn und Kraft und That überſetze.

„Das Beſte wird nicht deutlich durch Worte. „Der Geiſt, aus dem wir handeln, iſt das „Höchſte."

Aber das Höchſte iſt der Geiſt, der lebendig macht, zur That entzündet, und in der That ſelbſt lebt. Der Buchſtabe tödtet, aber jede Handlung bedarf des geiſtigen Odems. *) Darum feyert jede wahre, lebendige Erkenntniß ihr Pfingſtfeſt.

Mir hilft der Geiſt! Auf einmal ſeh' ich Rath,
Und ſchreibe getroſt: Im Anfang war die That!

„Die Handlung wird nur vom Geiſte be„griffen, und wieder dargeſtellt."

Weil die wahrhaftige Handlung aus dem Geiſte ſtammt, ſo kann ſie auch nur vom Geiſte begriffen, nur vom Geiſte wiedergeboren und dargeſtellt werden. Darum giebt es eben ſo wenige wahrhafte Schauſpieler, als es der wirklichen Dichter, Biographen, Geſchichtſchreiber wenige giebt.

„Niemand weiß, was er thut, wenn er recht „handelt; aber des Unrechten ſind wir uns „immer bewußt."

Aber zunächſt fragt es ſich, wie wir zur Reflexion und zum Urtheile über unſere eigenen Handlungen kommen. Das Urtheil ſetzt den Unterſchied oder Gegenſatz, eine Polarität voraus. Das Gute iſt; aber gut wird es erſt in ſeinem Unterſchiede vom Böſen, als gut wird es nur erkannt, in ſo fern es ſeinen Gegenpol findet am Böſen.

*) Zur Naturwiſſenſchaft. I. 2. 1.

Das Rechte, das ich viel gethan,
Das ficht mich nun nicht weiter an.

Denn wenn ich recht handele, wenn ich auf dem rechten Wege bin, wenn ich in meiner Kunſt, in meinem Berufe lebe, ſo bedarf ich weiter nichts, ich befinde mich in dem Elemente, das mir eignet, und fühle keinen Mangel; es wird kein Andersſeyn gefordert. Wenn ich auf dem geraden Wege keinen Anſtoß finde, ſo kann keine Reflexion entſtehen, denn Reflexion ſetzt einen Anſtoß, eine Gränze voraus, — und wenn ich mich geſund fühle, ſo frage ich nach keinem Arzte. — Die Geſunden bedürfen des Arztes nicht.

Aber das Falſche, das mir entſchlüpft,
Wie ein Geſpenſt mir vor Augen hüpft.

Das Böſe iſt objektiv ein Unweſen, ein Geſpenſt; es beſteht eben darinn, daß es ſich nicht verwirklichen kann; aber ſubjektiv bewährt ſich die Realität dieſes Geſpenſtes. Im Böſen empfinde ich einen Mangel, ja wirkliche Negation, und ſomit das Bedürfniß des Gegenſatzes, um nicht mit mir ſelbſt in Widerſpruch zu kommen. In ſo fern erzeugt erſt das Böſe das Gute, nicht umgekehrt; und ſo entſteht überhaupt erſt durch das Böſe Unterſchied und Urtheil, Geſetz und Gewiſſen, Seyn und Sollen, die Forderung. Es iſt ein Fortſchritt des Menſchen, daß er aus dem Unterſchiedloſen zur Erkenntniß des Böſen, zum Unterſchiede, zum Urtheile ſich entwickelt; aber daß er darum auch das Böſe thut, das iſt ſeine Schuld: doch wird ihm auch dieſe Schuld zur Erinnerung und Mahnung. So viel iſt klar: Niemand würde nach dem Sollen fragen, wenn er immer thäte und wäre, was er ſollte. Nicht an dem, was wir haben, ſondern an dem, was wir vermiſſen,

kommt der Gedanke zum Worte. Und hieraus erklärt es sich auch, warum diejenigen am meisten reden, die Kunst und Geist vermissen. Aber wenn des Redens kein Ende wird, so muß dieß auch zum Beweise dienen, daß sie über alle Worte nicht zu Gedanken, nicht zur That kommen, und nie zum Besitze der Kunst und des Geistes gelangen, die sie in den Worten suchen.

Nicht an dem Guten, sondern an dem Bösen, das wir thun, kommen wir zur Erkenntniß. In einer anderen Sprache und in der höheren Potenz ist dasselbe ausgedruckt mit den Worten: Ohne die Höllenfahrt der Sündenerkenntniß ist die Himmelfahrt der Gotteserkenntniß nicht möglich.

„Wer bloß mit Zeichen wirkt, ist ein Pe„dant, ein Heuchler, oder ein Pfuscher."

Das Wort ist geheimnißreich, das Symbol bedeutungsvoll, aber das Zeichen ist nicht die Sache selbst. „Der „Geist ist dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, son„dern das Wirkliche zu seyn." *) Wer sich bloß an die Worte hält und das Zeichen für die Sache nimmt, und somit nie zur Sache selbst kommt, wer bloß in Vorstellungen lebt, aber nie wirklich lebt und denkt, dem fehlt eben der lebendige Geist, den er entweder gar nicht vermißt, indem er statt dessen bei dem todten, fertigen Worte stehen bleibt, oder sich und Anderen vorspiegelt, ohne je aus dem Scheine heraus zu kommen, oder durch eine äußere Thatigkeit zu beschwören sucht, und lieber etwas thun will, als gar nichts, ohne zu bedenken, daß etwas, das nicht befriediget, gar nichts ist. So entstehen in den verschiedenartigsten Wei-

*) Hegels Phänomenologie des Geistes S. 718 dessen Werke II. 576.

sen jene Erscheinungen, in welchen der Geist sich selbst nicht gleich ist, bald leere Wort- und Geheimnißkrämerei ohne Mark und Gehalt, oder jene seelenvolle Tändelei mit gewissen Vorstellungsarten und Redensarten, oder die in allen Formen wiederkehrende Ueberschätzung des Wortes und Buchstabens, bald wundersüchtige Selbsttäuschung in der Weise der Vorstellung auf der einen, Taschenspielerei auf der anderen Seite, indem etwas anderes in Bildern vorgestellt und etwas anderes darunter gedacht wird, bald jene vielbeschäftigte Thätigkeit, die nichts leistet. Dem Pedanten wird das starre, unbewegliche Wort sein Abgott ohne Leben, er erniedriget es zum Buchstaben; dem Heuchler wird das Bild selbst seine Wahrheit ohne Wirklichkeit, und der Pfuscher bleibt immer auf der Oberfläche, er kommt weder auf den Grund, noch auf den Gipfel, weder in die Tiefe, noch in die Höhe. Aber ganz von Worten, Zeichen und Vorstellungen loszukommen ist weder möglich, noch dem lebendigen Seyn und Denken entsprechend;*) und in so fern ist jeder Mensch mehr oder weniger ein Pedant, ein Heuchler und ein Pfuscher, auch der, welcher sich das Ansehen und die undankbare Mühe giebt, diese Gränzen zu überschreiten: dieser verläßt so gut, wie

*) Die spekulative Philosophie scheint in den Widerspruch zu fallen, daß sie einmal gegen diejenigen, die in der Weise der konkreten Vorstellung ihre Einsicht als Ansicht aussprechen, zu Felde ziehen, und auf der anderen Seite wieder die Abstraktionen, welche der konkreten Wirklichkeit entgegen treten, einmal gegen das Aeußerliche, einmal gegen das bloß Innerliche kämpfen muß. Aber es ist einerseits nicht die Vorstellung, sondern das Hängenbleiben in der Weise der Vorstellung, andererseits nicht die in der Dialektik nothwendige Weise der Abstraktion, sondern das sie das Letzte bleiben und mit Nichts abschließen will, wogegen gekämpft wird. Es ist darauf zu achten, daß nicht eine Seite gegen die andere in Schatten gestellt werde. Vergl. Hymnus Vermischte Schriften über Goethe's Faust. I. und II. 6.

jener den Boden der Wirklichkeit. Wer hält ſich nicht an gewiſſe Verſtellungen und Redensarten? wer klammert ſich nicht an die Worte und Zeichen, in denen ihm die Wahrheit erſchienen iſt? Und wer hat die Wahrheit nackt und abſtrakt geſehen? *) Wer kann und darf immer das ausdrücken, was und wie er's denkt und meint? und was wäre die menſchliche Geſellſchaft ohne Verſtellung? Was Verſtellung, ohne Verſtellung? **) Und wer kann ferner ſich immer ausſchließlich in ſeinem Elemente erhalten, wer verſucht nicht auch das, was er nicht kann!

---

*) In Wilhelm Meiſters Lehrjahren, und zwar in den Bekenntniſſen einer ſchönen Seele, lernen wir einen adeligen Apoſtel kennen, der weder den Orthodoxen noch den Pietiſten ganz angehört. Er gehört unter diejenigen, die nicht bloß mit Zeichen winken, aber ſich auch nicht ganz davon los ſagen. „Er hing zwar wirklich an der „Realität der Sache; allein auch ihm war das Tändelwerk, das „der Graf darum gehäuft hatte, höchſt angenehm. Er war an jene „Verſtellungs- und Redensarten nun einmal gewöhnt, und wenn er ſich „nunmehr vor ſeinem alten Freunde verbergen mußte, ſo war es ihm „deſto nothwendiger, ſobald er ein Häufchen vertrauter Perſonen um ſich „ſammelte, mit ſeinen Verschen, Emblemen und Bilderchen vor zu rücken, „und er fand, wie man denken kann, großen Beifall." Goethe's Werke. Ed. u. T. IV, 192. Hier erinnert ſich in einem kleinen lebendigen Bilde der alte Freund zwiſchen den Wittenberger Orthodoxen und den Halleſchen Pietiſten, und wieder zwiſchen den Letzteren und den Herrnhutern. Vergl. nochmals IX, 93. II, 234. Jenes „Tändelwerk" wird auch in der paläophronen Provinz in einer anderen Beziehung verurtheilt und verdammt. Goethe's Werke. Wien. XXVI, 148. 1. H. XXII, 27.

**) „Verſtellung, ſagt man, ſey ein großes Laſter,
„Doch von Verſtellung leben wir ꝛc.
„Der kommt mit langem, der mit kurzem Barte
„Und immer hat ein glattes Kinn ꝛc.

So Mephiſtopheles in den Weimariſchen Feſtgedichten. „In einer Geſellſchaft," ſagt Wilhelm Meiſter, „in der man ſich nicht verſtelle, in welcher Jed es nur ſeinem Sinne ſolat, kann Ruhe und Zufriedenheit „nicht lange wohnen, und wo man ſich immer verſtellt, dahin kommen „ſie gar nicht. Es iſt alſo nicht übel gethan, wir geben uns die Verſtellung gleich von Anfang zu, und ſind nachher unter der Maske ſo „aufrichtig, als wir wollen." G. W. III, 186. Vergl. IV, 39 und in der Wiener Ausgabe XXVI, 241. oder in der Ausg. 1. H. XXII, 170.

Aber wer bloß mit Zeichen wirkt, bringt es nie zum Wirken, wer ſich niemals von der Verſtellung frei zu machen verſteht, bringt es nie zur Kunſt.

„Es ſind ihrer viel, und es wird ihnen wohl „zuſammen.“

Der Pedanten, Heuchler und Pfuſcher giebt es genug, und an Philiſtern fehlt's nicht. Die Philiſter ſind die Feinde des kleinen Volkes Gottes. Ihrer ſind viel, die auf der breiten Heerſtraße wandeln. Aber die Pforte iſt enge, und der Weg iſt ſchmal, der zum Leben führt, und wenig ſind ihrer die ihn finden. Jene machen die Mehrzahl aus, und bilden die ſchreiende Menge; in ſo fern haben ſie die Quantität und mithin die Majorität für ſich. Sie ſind die anmaßlichen Stimmführer der Menge, und glauben ſogar die Gemeinde zu vertreten; aber die Majorität, welche ſie bilden, iſt nicht die Gemeinde; die Gemeinde ſchweigt.

In ihrer reſpektabeln Vielheit und in ihrem friedlichen Zuſammenſeyn wird es ihnen ganz behaglich wohl, denn keiner findet in dem Anderen mehr als ſich ſelbſt. Unter den Zwergen giebt es keinen Rieſen; keiner beſchämt den Anderen. Sie erfreuen ſich an einander auf das empfindſamſte, und ſie werden nicht müde, miteinander ſchön zu thun, und wegen ihrer vortrefflichen Eigenſchaften ſich gegenſeitig den Preiß zuzuerkennen. „Ihrer Viele wiſſen viel, von der Weisheit ſind ſie weit entfernt.“

„Ihr Geſchwätz hält den Schüler zurück, und „ihre beharrliche Mittelmäßigkeit ängſtigt die „Beſten.“

Aber der Schade, den ſie anrichten, iſt nicht gering. Durch ihr flaches Raiſonnement, welches der Bequemlichkeit

des Menſchen ſchmeichelt und zuſagt, *) und durch die matte Predigt von der menſchlichen Schwäche, die ſie an ſich ſelbſt durch die That beweiſen, wird der Schuler, ſelbſt der beſſere, verirrt und zurück gehalten, und nur zu leicht eingeſchläfert und verflacht. Denn indem der Lehrling mehr oder weniger im Aeußern tappt, kommt er unter ſo bedenklichen Umgebungen nur all zu ſehr in Gefahr, die Schwelle, auf der er ſteht, für das Innerſte und Letzte zu halten, und ſo wird er allmählig in jene Dumpfheit und Fragheit eingewiegt, welche die Tiefe entweder gar nicht ahnet, oder als beſchwerlich und unerreichbar aufgiebt. Jemehr ihrer ſind, deſto ſchlimmer iſt es: es ſind nicht bloß Einzelne, ſondern ganze Geſellſchaften, in welchen kein Funke des Geiſtes aufſprüht, weder bey Jung noch bey Alt, in welche es nicht ein einziges mal einſchlägt, geſchweige daß ein Blitz herausführe. Aber das Schlimmſte iſt das Aergerniß, welches ſie geben, denn ihre beharrliche Gleichgültigkeit wirkt auf Andere, welche ſich dadurch gelähmt, geängſtigt oder erbittert und entmuthigt fühlen.

Auch die Beſten werden von dem unabläſſigen Einerlei ewig wiederkauender und ihrer Beſchränktheit nicht müde werdender Armſeligkeit, ob ſie ſich gleich darüber erhaben glauben, auf das peinlichſte gemartert und gefeltert. Sie ſtellen ſich an, als ſey ihnen das vergebliche Geſchwätz gleichgültig, ſie beſcheiden ſich auch, daß Tauben ſchwer zu predigen iſt, aber dennoch können ſie ſich in dem endloſen Echo des ewig reſonirenden Raiſonnements nicht

*) „Des Menſchen Thätigkeit kann allzu leicht erſchlaffen,
„Er ruht nur bald die unbedingte Ruh."

anders als ängſtlich und unbehaglich fühlen. Wer fühlt ſich nicht beengt und beſchränkt, wenn er ſich von einem Haufen engherziger und beſchränkter Wagners umgeben ſieht? *) Und wer iſt vor dem Einfluſſe täglicher Umgebung ſicher?

„Des ächten Künſtlers Lehre ſchließt den „Sinn auf; denn wo die Worte fehlen, ſpricht „die That.“

Wenn nun auf dieſer Seite an jener Mehrzahl, als der ſchreienden Menge, der Schuler Anſtoß und ſelbſt der Meiſter Aergerniß nimmt, ſo iſt auf der anderen Seite die Lehre des echten Künſtlers von der Art, daß aus dem lebendigen Worte enthüllt der Sinn herausſpringt, wie aus Jupiters Haupte Minerva. Denn ſtatt des Wortes nimmt die That das Wort. Alle Kunſt beſteht in der Bethätigung des Gedankens, in der Verwirklichung des Empfindens, Denkens, Wollens; und dieß iſt das unvergleichliche Glück des Künſtlers, daß er kann, was er will, daß er ſein Innerſtes zu äußern vermag. Aber wer kann es, wenn er ſich nicht zu beſchränken und zu beſtimmen vermag, und wer kann ſich ſelbſt beſtimmen, wenn er ſeine Beſtimmung nicht findet? Hier eben kommt dem Aufmerkſamen die flüchtige Gelegenheit entgegen, und das fremde Beiſpiel, welches zur Nachfolge reizt, oder das Wort des Meiſters, das zur That wird.

---

*) O Tod! ich kenn's — das iſt mein Kamulus —
Es wird mein ſchönſtes Glück zu nichte!
Das dieſe Fülle der Geſichte
Der trockne Schleicher ſtören muß. —
Darf eine ſolche Menſchenſtimme hier,
Wo Geiſterfülle mich umgab, ertönen?

„Der achte Schuler lernt aus dem Bekann„ten das Unbekannte entwickeln, und nähert „ſich dem Meiſter.“ *)

Wenn der echte Kunſtler das thut, was er lehrt, und das iſt, was er ſcheint, ſo iſt es die Art des echten Schulers, daß er an dem, was ihm durch die Lehre von außen gegeben wird, ein Inneres, ein Geheimniß, an dem als ein Bekanntes Gegebenen ein Unbekanntes und hiermit den „pragnanten Punkt“ entdeckt, — und entwickelt, indem er nach der Regel das Bekannte und Unbekannte, jedes als das Gegentheil ſeiner ſelbſt, auffaßt und verſteht. Das Unbekannte iſt in ſo fern zunachſt bekannt, als es in dem Bekannten ſchon enthalten, und aus dem Bekannten entwickelt, mithin bekannt wird. Das Bekannte iſt in ſo fern vorerſt unbekannt, als es das Unbekannte in ſich tragt, und zu ſeinem Inhalte hat, mithin nur theilweiſe, folglich eben nicht bekannt iſt, weil es nicht ſein Theil, ſondern eben das Ganze iſt. Wer nun aus dem, was er weiß, das was er nicht weiß, entwickelt, ableitet, **) und zum Wiſſen erhebt, der entwickelt eben ſo wohl

*) Hier ſcheint es ſich deutlich zu offenbaren, daß der ganze Lehrkauf aus Makarions Aeußerungen, die uns erſt ſpäter wörtlich gegeben werden und, entſtanden iſt. Es W. letzter Hand. XXIII. S. 241. Dort heißt es weiter: „Aber die Menſchen vermögen nicht leicht aus „dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, denn ſie wiſſen nicht, „daß ihr Verſtand eben ſolche Künſte wie die Natur treibt. — Da„rin beſteht die Weiſſagungs-Kunſt, ſie erkennet aus dem Offenba„ren das Verborgene, aus dem Gegenwärtigen das Zukünftige, aus „dem Todten das Lebendige, und den Sinn des Sinnloſen.“

**) „Indeſſen nun durch ſolche Bemerkungen fuhr ich fort mich „zu prüfen, und fand, daß mein Verfahren auf dem Ableiten be„ruhe, ich ging nicht, bis ich einen prägnanten Punkt finde, „von dem ich vieles ableiten laßt, oder vielmehr, der vieles freiwil„lig hervor bringt und mir entgegen tragt.“ Zur Morph. II, 51.

umgekehrt aus dem, was er nicht weiß, das Wissen darum, womit die analytische und synthetische Weise, nachdem sich ihr Unterschied ergeben, in höherer Einheit wieder zusammen fallen. *) Wenn auf der einen Seite die Wunder verschwinden, so verwandelt sich auf der anderen Seite Alles und Jedes gleichzeitig wieder in lauter Wunder.

Hiermit gelangt der Schuler an den Punkt seiner Kunst, der nicht gelehrt und nicht erlernt werden kann, sondern selbstthätig entwickelt werden muß; und dieß ist eben der Punkt, der ihn dem Meister nähert, ja mit diesem gleichstellt, da der letztere auch nichts anderes thun kann, als entwickeln, ableiten, lernen, aber selbstthätig lernen.

II.

Vom Leben.

XX, 211 fg.

Hiernächst sey aber, zu weiterer Verständigung, zu wissen Allen, denen es zu wissen nöthig, was folget. Denn für diejenigen, welchen es bloß um Hausmittel zum Wohl-

*) „Das Einfache und Abstrakte, was Sie sehr treffend das „Urphänomen nennen, stellen Sie an die Spitze, zeigen dann die „konkreten Erscheinungen auf, als entstehend durch das Hinzukommen „weiterer Einwirkungsweisen und Umstände, und regieren den ganzen „Verlauf so, daß die Reihenfolge von den einfachen Bedingungen in „dem Zusammengesetzten fortschreitet, und, so variirt, das Verwick„elte nun durch diese Decomposition, in seiner Klarheit erscheint. Das „Urphänomen auszuspüren, es von den anderen ihm zufälligen Um„ständen zu befreien, — es abstrakt, wie wir dieß heißen, aufzufassen, „dieß halte ich für eine Sache des großen geistigen Naturforschers, so „wie jenen Gang überhaupt für das wahrhaft Wissenschaftliche der „Erkenntniß in diesem Felde." So Hegel an Göthe. Zur Naturwissenschaft. I, 292. Vergl. Hegels subj. Logik S. 346. 347.

befinden und um Rezepte zum Nutzen zu thun iſt, taugt unſere Lehre nichts. *)

Wenn wir den Lehrling mit Geheimniſſen empfangen, ſo gründet ſich dieſes Lehrprinzip auf die eigenſte Natur des Menſchen. „Die Neigung der Jugend zum „Geheimniß, zu Ceremonien und großen Worten iſt außer„ordentlich, und oft ein Zeichen einer gewiſſen Tiefe des „Charakters.“ — Die Schwelle iſt der Platz der Erwartung. Der Knabe ſtaunt. — „Man will in dieſen Jah„ren ſein ganzes Weſen, wenn auch nur dunkel und un„beſtimmt, ergriffen und berührt fühlen. Der Jüngling, „der vieles ahnet, glaubt in einem Geheimniſſe viel zu

*) Das heidniſche Prieſterwort: Procul o procul este profani! oder Odi profanum volgus et arceo hat in der chriſtlichen Welt die höhere Weihung erhalten, daß es nur diejenigen berührt, die nicht Ohren haben zu hören. Dieſer Mangel liegt nicht ſowohl am Können, als am Wollen. Den abſchreckenden Stolz jenes Ausrufs hat zwar die chriſtliche Sünderdemuth überwunden, aber die Profanen ſind geblieben. — Nach dem alten Teſtamente heißen ſie Philiſter, die Philiſter und die Feinde Gottes, denn ſie ſind die Feinde ſeines auserwählten Volkes, und hierunter ſind alle diejenigen begriffen, denen unter den verſchiedenartigſten Geſtalten eine materialiſtiſche Weltanſicht, und die irrthümliche Verſtandeserkenntniß das Höchſte iſt, das ſie ſich aus Trägheit und Eigenwillen nicht nehmen laſſen. Im Allgemeinen ſind dieſe Menſchen nicht treffender zu ſchildern, als bei Platon geſchehen. Wenn Sokrates von der göttlichen Idee ſprechen will, ſo ſieht er ſich erſt um, daß keine Profane (ἀμύητος) zuhören. Er redet erſt dann, wenn dieſe „bei Seite gebracht ſind.“ So ſagt er zu Theaitetos, ehe er ſich auf die Lehre des Protagoras näher einläßt:

„Siehe dich aber wohl um, und habe acht, daß uns nicht einer „von den Ungeweiheten zuhöre. Dieß ſind aber die, welche von nichts „Anderem glaubend, daß es ſey, als von dem, was ſie recht herz„haft mit beiden Händen greifen können, das Handeln und das Wer„den und alles Unſichtbare gar nicht mit unter dem, was iſt, wollen „gelten laſſen.“

„Th. Das ſind ja verſtockte und widerſpenſtige Men„ſchen, Sokrates, von denen du redeſt.“

„Sokr. Jene freilich, Kind, ſind ſehr roh. Viel preiswürdiger aber ſind die, deren Geheimniſſe ich dir mittheilen will.“

„finden, in ein Geheimniß viel legen, und durch daſſelbe „wirken zu müſſen.“ Wehe denen, die keine Geheimniſſe haben; ſie haben auch keine Kraft.

Die Letzteren werden mit Myſtifikationen und anderem Hokuspokus theils aufgehalten, theils bei Seite gebracht. Unſere echten Schüler ſind aber diejenigen, die ſich nicht für immer mit den Zeichen abfinden laſſen, ſondern auf ihre Füße geſtellt ſeyn wollen; und darum werden auch nur diejenigen entlaſſen und losgeſprochen, „die „lebhaft fühlen und deutlich bekennen, wozu ſie geboren „ſeyen, und die ſich genug geübt haben, um mit einer „gewiſſen Fröhlichkeit und Leichtigkeit ihren Weg zu ver„folgen.“ Freilich weiß zunächſt und unmittelbar kein Menſch, was er kann, will oder ſoll; der tüchtigere erfährt es am ſpäteſten, wie es denn in der Natur der Sache liegt, daß „derjenige, an dem viel zu entwickeln iſt, über „ſich und die Welt ſpäter aufgeklärt wird.“ — Das Urtheil iſt ſchwierig.

Ueberhaupt „ſind es aber nur wenige, die den Sinn haben, und zugleich zur That fähig ſind.“ Der Grund liegt in dem zwiſchen Sinn und That obwaltenden Gegenſatze. „Der Sinn erweitert, aber lähmt: die That belebt, „aber beſchränkt.“ Der Gedanke iſt unendlich, er lähmt, weil er alles ergreifen will; die That hingegen iſt endlich, ſie erfordert Beſchränkung, aber gerade durch dieſe Begränzung erzeugt ſie das Leben, welches ſich in dem allgemeinen Gedanken verflüchtigt. — Denken iſt ſchwer, nach dem Gedanken handeln unbequem. —

Und ſo iſt es auch nichts leichtes, zu ſeiner Beſtimmung zu kommen. Zwar beſtimmt den Knaben jeder Eindruck, er lernt ſpielend; aber ſo heiter der Anfang iſt,

bald überrascht ihn der Ernst. Darum „soll man sich vor „einem Talente hüten, das man in Vollkommenheit auszu„üben nicht Hoffnung hat. Man mag es darin so weit „bringen, als man will, so wird man doch immer zuletzt, „wenn uns einmal das Verdienst des Meisters klar wird, „den Verlust von Zeit und Kräften, die man auf eine „solche Pfuscherei gewendet hat, schmerzlich bedauern."

Indem Jeder alles ergreifen will und nach allem haschet, entsteht ein schaales, halbes Wesen; wenn sich Jeder auf sein Fach beschränkt, erwächst aus dem vielen Einzelnen ein Ganzes. „Nur alle Menschen machen die „Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammen genommen „die Welt." Die Menschheit ist die Summe aller Menschen, die Welt die Summe aller Kräfte. Die einzelnen Kräfte sind in dieser Vereinzelung „unter sich oft im „Widerstreite, aber indem sie sich zu zerstören suchen, hält „sie die Natur zusammen und bringt sie wieder hervor." *) Indem sie sich besondern, sind sie sich entgegen gesetzt; indem sie sich gegenseitig ausschließen, scheint eine Kraft der anderen zu widerstreben; aber in diesem Widerstreite bewährt sich die prästabilirte Harmonie, wornach die verschiedenen Individuen neben einander bestehen, die ver-

*) „Es giebt Viele, die nur die eine Seite kennen, und die andere gerne schätzen. Aber beide, Verstand und Gemüth, kann man „vereinigen, und man wird sich wohl dabei befinden. Schade, daß „so wenige darauf denken, sich in ihrem Innern frei und geschickt bewegen zu können, und durch eine gehörige Trennung sich den zweckmäßigsten und natürlichsten Gebrauch ihrer Gemüthskräfte zu sichern. „Gewöhnlich hindert eine die andere, und so entsteht allmählig eine „unbehülfliche Trägheit, daß, wenn nun solche Menschen einmal mit „gesammten Kräften aufstehen wollen, eine gewaltige Verwirrung und „Streit beginnt, und alles über einander ungeschickt herstolpert." So Klingsohr zu dem jungen Heinrich von Ofterdingen. Novalis Schr. I, 154.

ſchiedenartigſten Anlagen in einander eingreifen, und die widerſprechendſten Kräfte in einem großen Ganzen ſich vereinigen und ausgleichen.

Es liegt alles im Menſchen, die bildende und redende Kunſt, Haß und Krieg, Liebe und Friede, Gegenwart und Zukunft, Dießſeits und Jenſeits. Die erſten Anlagen zeigen ſich ſchon in jenem angeborenen Nachahmungstriebe, in dem Handwerksſinne, der das Nützliche im Auge hat, ehe er das Schöne erreicht, im Lallen und Jauchzen des Kindes, das bis zur Rede und zum Geſange ſich entwickelt, in den Balgereien der Knaben, welche die Anfänge des Krieges enthalten, in den rohesten Liebkoſungen, welche zu allererſt das Gefühl eines gemeinſamen Verbandes aller Weltweſen ankündigen, und in den erſten ſinnlichen Gefühlen des Daſeyns und unmittelbaren Bewußtſeyns, welche mit den letzten Ergebniſſen des Glaubens und Hoffens, des Denkens und Seyns in Bezug ſtehen. „Alles das und weit mehr liegt im Menſchen; „aber nicht in Einem, ſondern in Vielen. Jede Anlage „iſt wichtig *) und ſie muß entwickelt," in allen ihren Stufen dargeſtellt und verwirklicht werden. „Wenn Einer „nur das Schöne — als das Höchſte und Letzte — der „Andere nur das Nützliche — als das Mittel dazu — „befördert, ſo machen beide zuſammen erſt einen Menſchen „aus." Und hiermit iſt das Mißverhältniß zwiſchen der Kürze des Lebens und der Länge der Kunſt, von dem wir ausgegangen ſind, völlig ausgeglichen. Das Leben des Einzelnen iſt zur Kunſt zu kurz, aber das Leben Aller iſt ſo lang als die Kunſt. Alle zuſammen ſind aber eben

*) Göthe's Werke. Wien. XXVI. 243. G. W. i. H. XXII. 172.

erſt das allgemeine Individuum der Menſchheit. Willſt du nun jene Antinomie ausgleichen, ſo lerne den allgemeinen Verband der einzelnen Menſchenweſen verſtehen, wozu es aber gehört, daß du dich nicht bloß in die, ſondern auch in den Anderen dein eigenſtes Selbſt fühlen und verwirklichen lernſt. Jenes Mißverhältniß gleicht ſich um ſo mehr aus, je mehr du dich der Selbſtſucht zu entſchlagen ſuchſt.

Wie alle Kräfte und alle Stufen ihrer Entwickelung eben ſo wohl in den unterſchiedenen Individuen neben einander beſtehen, als ſie in Einem Individuum hinter einander erſcheinen, ſo auch das Nützliche und das Schöne. Jenes iſt in allen Graden, die es entfaltet, zu etwas gut, dieſes iſt ſchlechthin gut, jenes iſt beziehungsweiſe wahr und wirklich, als die Stufe, dieſes iſt die Wahrheit ſelbſt, jenes iſt Mittel zu einem Zwecke, dieſes iſt Selbſt-Zweck. Das Schöne iſt Eins mit dem Wahren und Guten; was wahr und gut iſt, das iſt auch ſchön. Aber auch das Nützliche hat ſeine Güte und Wahrheit, es iſt das Werden derſelben. Jede Anlage entwickelt ſich aus ſich ſelbſt, „das Nützliche befördert ſich ſelbſt.“ Dieſe Förderung geht aus dem Bedürfniſſe hervor, denn Niemand kann es entbehren, und die Menge arbeitet für dieſes Bedürfniß. „Wie dem Menſchen alles nützlich iſt, ſo iſt er es eben„falls, und ſeine Beſtimmung eben ſo ſehr ſich zum ge„meinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des „Truppes zu machen. So viel er für ſich ſorgt, gerade „ſo viel muß er ſich auch hergeben für die Anderen, und „ſo viel er ſich hergiebt, ſo viel ſorgt er für ſich ſelbſt, „eine Hand wäſcht die andere. Wo er aber ſich befindet, „iſt er recht daran, er nützt Anderen und wird genützt. „Anderes iſt auf andere Weiſe einander nützlich; alle Dinge

„aber haben dieſe nützliche Gegenſeitigkeit durch ihr We-
„ſen, nämlich auf das Abſolute auf die gedoppelte Weiſe
„bezogen zu ſeyn, einmal an und für ſich ſelbſt, und
„gleichzeitig auch für Andere zu ſeyn.“ *)

Wie nun das Nützliche ſich ſelbſt befördert, weil es im Entwickelungsgange liegt, ſo muß das Schöne befördert werden, weil es das Letzte iſt. Jenes iſt das Bedürfniß Aller, aber dieſes iſt das Bedürfniß Vieler, jenes iſt die Arbeit Vieler, dieſes das Geſchäft Weniger. Das Schöne iſt das Abſolute.

Wie wir an dem Nützlichen und Schönen geſehen haben, ſo zeigt ſich überall eine Stufenleiter der unterſchiedenen Kräfte ſowohl unter einander, als auch in jeder einzelnen Kraft und deren Entwickelungsprozeſſe. „Eine Kraft beherrſcht die andere,“ dieß iſt das Verhältniß der Kräfte unter einander, ihre Beziehung auf einander, ihre Abhängigkeit von einander; „aber keine kann die andere „bilden,“ dieß iſt ihre ſelbſtändige Seite, ihre Beziehung auf ſich ſelbſt. Woran ſich abermals jene doppelte Weiſe auf das Abſolute bezogen zu werden veroffenbart. Was nun dieſe ſelbſtändige Seite betrifft, ſo iſt jede Kraft ihre eigene Macht. „In jeder Anlage liegt auch allein die „Kraft ſich zu vollenden; das verſtehen ſo wenig Men-
„ſchen, die doch lehren und wirken wollen.“ Sie verſtehen nicht, daß nicht alles gelehrt, und nicht alles von außen gewirkt werden kann. Dieſe Lehrer müſſen auf des Sokrates Hebammenkunſt zurück gewieſen werden.

---

*) Zur weiteren Verſtändigung über die teleologiſche Weltanſicht verweiſen wir auf Hegels Phänomenologie des Geiſtes, aus welcher (S. 511. Hegels W. II, 424.) obige Worte entnommen ſind, und auf Kants Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Dieſer doppelte Bezug des Einzelnen auf ſich und auf Anderes muß uns immer gegenwärtig bleiben, und ſo müſſen wir auf der einen Seite immer ſelbſt „recht deutlich ſehen und feſthalten, was an uns iſt, und was wir an uns ausbilden können," auf der anderen Seite aber nicht minder auf unſere Nebenmenſchen Acht haben, und „gegen die Anderen gerecht" und aufmerkſam ſeyn, denn wenn wir ſie nicht verſtehen lernen, ſo lernen wir uns ſelbſt nicht kennen, wenn wir ſie nicht zu ſchätzen wiſſen, ſo ſind wir ſelbſt nicht zu achten. Du biſt erſt mit allen Menſchen zuſammen der Menſch. In ſo fern darf kein Menſch an ſich, als ein vereinzeltes Weſen, denken, ſondern an das, was ihn umgiebt, und an den allgemeinen Zuſammenhang der Individuen.

Zwar ſcheint es ein trauriges Geſchäft und eine harte Zumuthung zu ſeyn, wenn man von ſich ſelbſt abſtrahiren, um Andere ſich bekümmern und über die reinen Vorzüge derſelben nachdenken ſoll, da man mit ſich ſelbſt uneins iſt. Wendet man ſich einmal von ſich zu den Nächſten, ſo hält man ſich lieber an die Splitter in den Augen der Beſten, und an die Schattenſeiten der Vorzüglichſten, um dagegen ſeinerſeits einigermaßen ins Licht zu treten. Solche Betrachtungen dagegen, da wir das Gute an Anderen wahrnehmen, das wir an uns vermiſſen, ſcheinen nur dem ruhigen Manne wohl anzuſtehen, aber nicht dem, der von Leidenſchaft und Ungewißheit bewegt iſt. „Aber ruhig und vernünftig zu betrachten iſt zu keiner Zeit ſchädlich, und indem wir uns gewöhnen, über die Vorzüge Anderer zu denken, ſtellen ſich die unſeren unvermerkt ſelbſt an ihren Platz, und jede falſche Thätigkeit, wozu uns die Phantaſie lockt, wird alsdann gern

„von uns aufgegeben. Befreie nur wo möglich deinen „Geiſt von allem Argwohne und aller Aengſtlichkeit!“ Wer befangen iſt, kann die leiſen Stimmen nicht vernehmen, die zur rechten Stunde zu uns zu ſprechen pflegen.

Was der böſe Geiſt ſagt, iſt an und für ſich gar nicht übel. „Drum friſch! laß alles Sinnen ſeyn, und g'rad mit in die Welt hinein!“

„Der Menſch kennt nur ſich ſelbſt, in ſo fern er die „Welt kennt, die er nur in ſich, und ſich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenſtand, wohl beſchaut, ſchließt „ein neues Organ auf.“ Was du auch beſonderes ſiehſt und lerneſt, wenn du es recht erkenneſt, ſo eröffnet es dir die ganze Welt- und wahre Selbſt-Erkenntniß.

„Am förderſamſten aber ſind unſere Nebenmenſchen, „welche den Vortheil haben, uns mit der Welt aus „ihrem Standpunkte zu vergleichen, und daher nähere „Kenntniß von uns zu erlangen, als wir ſelbſt gewinnen können.“

So iſt Jeder der Lehrer und Schüler des Anderen. Höre darüber den Meiſter, der zugleich dein Schüler wird, wenn er hinzu fügt: „Ich habe in reiferen Jahren große „Aufmerkſamkeit gehegt, in wie fern Andere mich wohl „erkennen mögten, damit ich in und an ihnen, wie an „ſo vielen Spiegeln, über mich ſelbſt und über mein Innereres deutlich werden könne.“ *)

Sich lernt der Menſch nur an der Welt, was ihn umgiebt, und um und neben ihm vorgeht nur an ſich und in ſich erkennen. Suche dich in Anderen, um dich im Innern zu finden; ſuche die Welt in dir, um ſie außer dir zu finden.

*) Zur Morph. II, 47.

IV.

Der Tetraeder.

Anhang zu Wilhelms Lehrbrief.

Es iſt wohl nicht zu läugnen, daß in Wilhelm Meiſters wunderlichem Lehrbriefe die lange Reihe kurzer Sprüche, weil jene zu lang iſt und dieſe zu kurz ſind, gar leicht ermüden kann, — wenn man nicht auszuruhen verſteht. Auch können wir uns nicht verhehlen, daß der ununterbrochene Fortgang der einzelnen Lehrſätze bei ſtets unterbrochenem Zuſammenhange und immer wechſelnden Gedanken den Verſtand zur ungewohnteſten Anſtrengung und Spannung nöthigt, — wenn wir überall zu einem deutlichen und beſtimmten Gedanken kommen, und aus dieſen Gedanken eine ſtetige Reihe bilden wollen. Hierzu kommt, daß die Einfachheit und Allgemeinheit des Inhalts die verſchiedenartigſten Auslegungen zuläßt, ja wohl gar den entgegengeſetzten Sinn unmittelbar neben einander in ſich trägt, und ſolchergeſtalt in Widerſprüche verwickelt, — wenn nicht das berechtigte Moment der entgegengeſetzten Anſichten anerkannt wird. Viele werden auch darin übereinſtimmen, daß dieſe geheimnißreichen Zeichen und Worte [illegible] aller ſcheinbaren Fülle der Weisheit leer laſſen, und

ſie laſſen in der That ſo lange leer und kalt, ſie bleiben ſo lange ſtumm und dunkel, — bis die innere Erfahrung hinzu tritt.

Oder iſt etwa gar jener ſeltſam feierliche Ernſt nicht ernſtlich gemeint, jener trockene Schulmeiſterton abſichtlich erzwungen, und jene fremdartige, vornehm aufgeſpreizte Lehrweiſe eine Mummerei, hinter welcher ein Schalk lauert? mithin Alles in Allem ein Werk jener heidniſchen Hypokriſie, die ſich Ironie nennt? Wer könnte uns ſolchen Argwohn verdenken? Wer ſollte nicht vor Heuchelei und Verſtellung ſich fürchten? da wir nirgends Aufrichtigkeit und Offenheit finden, außer in dem Bekenntniſſe über die Myſtifikationen, womit man die Uneingeweihten theils aufzuhalten, theils bei Seite zu bringen ſich erlaubt.

Wenn wir daher von allen jenen Lehrſätzen nichts deutlich und lebhaft verſtehen, ſo können wir uns doch leicht aus unſeren eigenen Erfahrungen erklären, warum Wilhelm Meiſter gegen dieſes Sentenzenweſen einmal über das anderemal proteſtirt. Wohl mag es jedem Leſer ohne Ausnahme, mehr oder weniger, nicht anders ergehen; und auf jeden Fall würde es hiernach räthlich ſeyn, wenn wir darauf Verzicht leiſten, den Sinn auf einmal überall und in allen Beziehungen enträthſeln zu wollen. Es iſt hinreichend, wenn ſich nur bei jedesmaligem Wiederleſen zu rechter Stunde ein neues Organ aufſchließt, ein neuer Sinn herausſpringt, oder eine alte Lebenserfahrung in größerer Deutlichkeit anklingt, indem ſie durch die äußere Anregung zum Bewußtſeyn gebracht wird.

Hiermit ergiebt ſich zugleich das Mangelhafte und Ungenügende der verſtehenden Ueberſetzung; aber indem es an dieſen Betrachtungen fühlbar wird, ſo findet es auch

eben darin ſeine Erklärung und Entſchuldigung. — Das Urtheil iſt ſchwierig, die Gelegenheit flüchtig. — Wer die meiſten Erfahrungen gemacht und lebendig erhalten hat, und ſo ausgerüſtet zur rechten Stunde anklopft, der wird dieſen Lehrbrief am beſten überſetzen können. Indeſſen muß es Jedem erlaubt ſeyn, die fremde Lehre in ſeine Sprache zu überſetzen, und den Meiſter aus ſeinem Standpunkte zu betrachten. — Das Beſte wird nicht deutlich durch Worte.

Auf jeden Fall iſt aber ſo viel unverkennbar, daß das ſonderbare Bruchſtück dieſes Lehrbriefes, der ſelbſt wieder in Bruchſtücken, nämlich in Aphorismen beſteht, vieles abſtrakt ausdruckt, und in allgemeine Begriffe zuſammen faßt, was in den Lehr- und Wander-Jahren unter tauſend konkreten Verwickelungen und Verwandelungen erſcheint und immer wiederkehrt. In ſo fern wäre hier der Ort, wenigſtens in einigen flüchtigen Andeutungen auf einige Hauptpunkte jener Romane, die in dem Lehrbriefe mehr oder weniger deutlich an uns vorüber gehen, aufmerkſam zu machen. Zu dem Ende entſchlagen wir uns aller Myſtifikationen, in die uns der nach Form und Inhalt bedenkliche Lehrbrief verſtricken könnte, indem wir uns geradezu an die Lehr- und Wander-Jahre ſelbſt wenden.

Die Baſis iſt der Grundſatz der pädagogiſchen Provinz, daß jeder Menſch zu einer beſtimmten Beſtimmung beſtimmt iſt, *) und daß er erſt durch dieſe beſondere Be-

*) Novalis Entwurf: „Heinrich von Ofterdingen" iſt zum Theil aus dem Studium der Lehrjahre Wilhelm Meiſters hervor gegangen. Dort ſagt der alte Bergmann in Beziehung auf das Einſiedlerleben: „Ich glaube ſelbſt, daß es einen gewiſſen natürlichen Beruf zu jeder „Lebensart giebt, und vielleicht, daß die Erfahrungen eines zuneh-

ſtimmung zur allgemeinen Beſtimmung der Menſchheit heran reift, daher jedes Einzelweſen ſeine Beſtimmung zu ſuchen, und wenn es dieſe gefunden, darauf ſich zu beſchränken hat, zu welchem Ende jeder Menſch *entſagen* lernen muß, einmal um ſeine Beſtimmung zu finden, und zweitens, um ſie feſt zu halten. So findeſt du im irdiſchen Berufe die himmliſche Berufung, zu der wir berufen ſind, und im niederen Tagewerke die Ewigkeit. Alles Lebensunglück beruhet darauf, daß dieſe Beſtimmung, und ſomit die eigenſte Natur des Individuums verfehlt wird. Die Erkenntniß unſerer Beſtimmung entſchlüpft uns aber nur zu leicht, wenn wir nicht mit der größten Stille horchen, um den Geiſt zu vernehmen. Der Weltgeiſt redet erſt, wenn wir ſchweigen. —

Dieſer Grundſatz, den Jeder in ſeine Sprache überſetzt und auf ſeine eigene und beſondere Erfahrung anzuwenden hat, iſt der Grundton, der überall durchklingt. Er entwickelt ſich hauptſächlich an Wilhelm Meiſter ſelbſt. Die Lehr- und Wanderjahre ſind Wilhelms Kyropädie. In dieſer Grundanſicht iſt es auch enthalten, warum Mignon und der Harfner nach einem unglücklichen verfehlten Leben für die Erſcheinung untergehen.

In dem Harfner iſt zugleich laut jenes Manuſcriptes, welches der Abbé aus den Erzählungen des Marcſe

---

„menden Alters von ſelbſt auf eine Zurückziehung aus der menſchli„chen Geſellſchaft führen.“ I, 110. In Bezug auf ſeine erſte Bekanntſchaft mit dem unterirdiſchen Leben, in den Schachten, ſagt derſelbe Bergmann: „Es läßt ſich auch dieſe volle Befriedigung eines „angeborenen Wunſches, dieſe wunderſame Freude an Dingen, die „ein näheres Verhältniß zu unſerem geheimen Daſeyn haben mögen, „an Beſchäftigungen, für die man von der Wiege an beſtimmt und „ausgerüſtet iſt, nicht erklären und beſchreiben ꝛc.“ I, 87. Vergl. Dante Parad. VIII, 142 — 148.

zu Papier gebracht hat, der tragiſche Konflict zwiſchen dem ſogenannten göttlichen und menſchlichen Geſetze, zwiſchen dem natürlichen und poſitiven Rechte, zwiſchen der ſubjectiven Meinung und der Konvenienz in der Geſellſchaft, als der Gemeinde, auf das entſchiedenſte ausgedrückt. Das muthmaßliche Verhältniß Lothario's und Thereſens, deſſen Irrthum ſich bald aufklärt, hatte dieſen Gegenſatz nur angekündiget und flüchtig berührt; aber die Gräfin ſcheint ein Opfer deſſelben zu werden, und der Bruder Auguſtin iſt wirklich als Opfer dieſes Widerſtreites gefallen. Wenn dieſer Gegenſatz auf der einen Seite zugleich den Konflict zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit zur Sprache bringt, ſo prediget er auf der anderen Seite Entſagung und Verläugnung, und insbeſondere die Herrſchaft über aufkeimende Leidenſchaften, die ſich am Ende auf göttliches Recht zu berufen ſich erdreiſten. Hiernach iſt es auch leicht zu erklären, daß und wie dieſe Lehre von den im menſchlichen Leben vielfaltig ſich äußernden Antinomien auf jener allgemeinen Baſis ruhet, damit zuſammen hangt, daraus hervorwachſt, und als die Spitze jener Grundlehre angeſehen werden kann, denn die Menſchen gerathen um ſo mehr hinein, je weiter ſie ſich von ihrer eigenſten Natur entfernen, und je mehr ſie ihre Beſtimmung verfehlen,*) und ſie kommen um ſo ſchwerer heraus, je ſchwerer es ihnen wird, entſagen zu lernen. — Ein einziger Fehltritt, der erſte Schritt aus der rechten Bahn führt bis zu den letzten Abwegen und zu den ſchrecklichſten Unfallen.

Wenn ſich nun in der padagogiſchen Provinz das

*) Vanity Fair. VIII. 142 — 148.

Hauptthema der Lehr- und Wanderjahre nach seinen allgemeinsten Grundzügen zusammen zieht und abspiegelt, so ist jene Spitze, die in der Leidensgeschichte des Bruder Augustin hervortritt, in Werthers Leiden und in den Wahlverwandtschaften weiter auseinander gelegt. Was aber über den Konflict zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, und zwischen Natur und Gesetz noch zu sagen wäre, das fassen wir in die einfachen Worte zusammen, die wir aus dem Kommentare des H. Chrysostomus zum Römerbriefe 6, 12 entlehnen, und den Wahlverwandtschaften als Motto vorzusetzen geeignet finden.

Εἶτα δείκνυς ὅτι οὐ βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ κατεχόμεθα ὑπὸ τῆς πονηρίας, ἀλλ' ἑκόντες.

„Hier offenbart es sich, daß die Sünde nicht mit „absoluter Gewaltherrschaft, nicht mit unwiderstehlicher Na„turnothwendigkeit über uns gebietet, sondern, daß sie nur „die Gewalt ausübt, die wir ihr verleihen, und daß wir „ihr nur dann folgen müssen, wenn wir ihr folgen „wollen.“ *)

---

*) In einer langen Anmerkung zu Chr. M. Pauli's Gedanken (dritte Samml. S. 749 ff.) sind die beiden sich entgegengesetzten Ansichten über die Wahlverwandtschaften, schärfer als gewöhnlich geschieht, einander gegenüber gestellt. Heftiger und kräftiger als hier hat sich nirgends die Meinung gegen diesen Roman und dessen Verfasser ausgesprochen. Und wer wollte nicht dem eifernden Pauli, der inmittelst in seiner Ruhe eingegangen ist, mit vollem Herzen beistimmen, wenn er sich für die gemeine, beschränkte, deutsche Hausmoral, als das oberste Gesetz, erklärt, und gegen jene hindostanisch-mystische Sittenlehre, in welcher höhere Gesetze als die gegebenen für ungemeine Fälle, ungemeine Menschen, und höhere Regionen gelten sollen, auf das bestimmteste und entschiedenste sich ausspricht? Wer den Verstorbenen gekannt hat, erkennt daran einerseits den ungestümen Feuereifer, dem er sich oftmals hinzugeben versucht war, andererseits die Sittenreinheit, die ihn durch sein ganzes Leben begleitet hat, so daß er außer der Luft der Sittlichkeit umzukommen fürchtete, (Gedanken,

So läßt ſich unſer Bauwerk nach ſeiner Grundlegung und nach dem Spitzpunkte, in den es ausläuft, an-

---

erſte Sammlung S. 163) aber nicht Gefahr lief, denn er brachte die Lebensluft, die er brauchte, überall mit. —

Jene Hausmoral pflegt man ſonſt wohl auch das menſchliche, willkürliche, jene pantheiſtiſch-myſtiſche das göttliche, urſprüngliche Geſetz zu nennen, aber im Verlaufe der Kollision erweiſet ſich an der Erfahrung jenes als das unverbrüchliche, göttliche, dieſes als das menſchliche, eingebildete. „Das Bewußtſeyn, welches dem ſogenannten „göttlichen Geſetze angehört, erblickt auf der anderen Seite menſchliche, „zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menſchlichen Geſetze zugetheilt „iſt, auf der anderen den Eigenſinn und den Ungehorſam des innerlichen „Furchtſeyns." (Hegels Phänom. S. 403 — 421. Hegels W. II, 348.)

Und doch iſt bei einem einmal entſchiedenen Konflicte der Untergang der davon betroffenen Individuen ſchwer zu vermeiden, es werde nun das eine, oder das andere Geſetz verletzt. Der Konflict muß daher doch nicht ſo leicht zu heben ſeyn, als es ſcheinen konnte. In der That iſt es derſelbe Konflict, der in dieſer und anderer Beziehung zwiſchen Recht und Moral, zwiſchen angeborenen und gegebenen Rechten ſo häufig gelehrt, aber nicht bis zur gründlichen Ausgleichung verfolgt wird. Es iſt derſelbe Streit, den ſchon die Alten kannten und zum Gegenſtande des Disputirens machten, und den nach Xenophon (*Memor.* IV, 4) Sokrates mit Hippias abgehandelt hat. Das Naturrecht (*δίκαιον φυσικόν*) will ſich als göttlich erweiſen, Sitte und Geſetz (*δίκαιον νομικόν*) ſoll als menſchlich ſich unterordnen. (Fries Beiträge zur Geſchichte der Phil. I, 5 f. 99 f. Hemming Principien der Ethik § 15. 16.) Es iſt derſelbe Streit, wenn Hobbes lehrt: Bellum est e statu naturae, und Rouſſeau dagegen ausruft: Retournons a la nature.

Aber hier iſt nicht der Ort den alten und neuen Streit fortzuſetzen. Um darüber in einem Urtheile zu kommen, würde es darauf ankommen, auf jeder Seite, als einer vereinzelten, das Moment der verſtellten Wahrheit neben der Unwahrheit aufzufinden. Allein hier fragt es ſich nur, welches Geſetz in den Wahlverwandtſchaften anerkannt werde? Aber auch dieſe Frage ſetzen wir aus, indem wir denjenigen Fragen, welche der nun verewigte Doktor Pauli dem ſchon damals verewigten Prediger Müller vorlegte, folgende hinzufügen, und den geneigten Leſern zur Beantwortung überlaſſen, da die Verſtorbenen darauf nicht mehr hören und nicht mehr antworten können.

Iſt denn der doppelte Ehebruch Eduards und Charlottens in ſeinem Weſen und in ſeinen Folgen verſteckt? Oder tritt das Gebot des Herrn hervor, wenn Er ſagt: „Ihr habet gehöret, das zu den Alten geſagt iſt: Du ſollſt nicht ehebrechen! Ich aber ſage Euch: Wer ein Weib anſiehet, ihr zu begehren, der hat ſchon die Ehe mit ihr ge-

ſehen. Betrachten wir nun die Sache von der Seite, ſo ſcheinen auf der einen jene Prüfungsjahre in mehr als

---

brochen in ſeinem Herzen?“ Iſt das leiſe Weggleiten Eduards nicht ein Zug, welcher tauſend Worte und moraliſche Apoſtrophen aufwiegt? Sind Mittlers Sermone über die Heiligkeit der Ehe, über Ehebruch und Eheſcheidung im neunten und letzten Kapitel als das ſeichte Raiſonnement eines engherzigen Pedanten gezeichnet? Iſt denn Eduard der Mann, wie er ſeyn ſoll? Soll Ottilie ein Ideal, oder ein wirkliches ſündiges Menſchenweſen vorſtellen? Willſt du, daß die Sünde nur in ihrer abſtrakten Häßlichkeit geſchildert werde, daß ſich Niemand, wäre er auch noch ſo wenig eigenliebig, in dem Bilde wieder erkennen kann, vielmehr Jeder von ſolcher Abſcheulichkeit ſich fern wiſſen und rein waſchen kann? Oder ſoll die Sünde in allen ihren verführeriſchen Reizungen und heuchleriſchen Verummmungen eingeführt werden, damit ſie der Zuſchauer, Hörer und Leſer an ſich ſelbſt erkennen, und in den innerſten Falten des faltenreichen Herzens entdecken kann, wenn er nur will? Wird denn jene Freude des Wiederſehens in der Fortſetzung jener ſündhaften Neigung, und der unglücklichen freudeloſen Leidenſchaft, oder in der Tilgung aller irdiſcher Begierde durch Tod und Buße verſtehen? Oder willſt du ſtatt Gottes richten, und den Sünder verdammen, wenn er ſich von deinem und ſeinem Richter die verheißene Vergebung der Sünde im Glauben auf die göttlichen Gnaden und Erbarmungen verſpricht? Und hatteſt du die mannigfachen leiſen, aber unzweideutigen Andeutungen überſehen, in welchen Mittler die Gränzen ſeines Wirkungskreiſes bezeichnet, und auf einen höheren Mittler vertröſtet? — Willſt du es dem Dichter verargen, wenn er den Zolluern und Sündern ſeine ganze, mitleidende Liebe zuwendet? Und ziemt es einem Mitſchuldigen, wenn er in der Sünderin nur die gleißende Sünde richtet, aber nicht die inneren Kämpfe ſieht, noch den Sieg, den ſie in ihrer Weiſe erſtreitet? Iſt ihr Tod ein Selbſtmord, oder die Folge eines nicht mehr auszugleichenden Misverhältniſſes zwiſchen Leib und Seele, aus welchem unwillkührlich ein unüberwindlicher Ekel gegen alles Materielle ſich entwickelt hat? — — Liegt der Schlüſſel zum Romane darum nicht im Romane ſelbſt, weil ihn der Prediger Müller nicht darin gefunden, ſondern von außen empfangen hat? — Hat denn Ludwig Tieck wirklich die ſittlichen Bedürfniſſe der gefallenen Adamskinder, oder nur den engherzigen Wunſch nach direkter und unmittelbarer Befriedigung derſelben durch Schwarz auf Weiß rügen und zurecht weiſen wollen? Und warum wollten wir den Schlüſſel nicht annehmen, den uns Paſſow zur Braut von Korinth anbietet, und den er aus dem Gedichte ſelbſt herausgefunden, und nicht vom Dichter äußerlich gegeben erhalten hat? Und wenn du endlich, uneins mit deinem alten Freunde, die griechiſche Bildung, als geſetzmäßige, mithin nothwendige Entwickl-

einer Beziehung zu lehren, daß der Mensch mit seinem Selbst nicht auskommt,*) und daß er insbesondere mit der von allen Seiten angepriesenen Selbsterkenntniß nicht ausreicht, oder vielmehr dazu nicht unmittelbar durch sich selbst gelangen kann. An sich selbst lernt sich Niemand selbst erkennen, durch Selbstbetrachtung lernt sich Niemand verstehen. Wenn du unverrückt auf dich selbst zurück siehst, so wirst du immer mehr verblendet. Wer nur im Innern, im leeren Ich lebt, der wird mehr oder weniger einseitig und einbilderisch, ohne je zu einer genügenden Ausbildung zu gelangen. Wer sich in sich selbst verschließt, der verzehrt sich auch in sich selbst. Der Mensch ist erst mit allen übrigen Menschen zusammen ein Mensch, er ist zur Gemeinschaft mit seinen Nebenmenschen, zur Geselligkeit geboren, und nichts ist bedenklicher, als wenn er sich in sein Innerstes, als in ein Heiligthum, zurück

---

lungsstufe nicht gelten lassen könntest, würdest du das Heidenthum überhaupt nicht als Entwickelungsstufe anerkennen, und wolltest du auch dieses nicht, willst du läugnen, daß in jeder Entwickelungsreihe, in jeder organischen Gliederung außer den allgemeinen abstrakten auch die anscheinlich abnormen Erscheinungsweisen zur Betrachtung kommen? —

Aber der alte Freund hört und antwortet nicht mehr auf die Fragen, die niedergeschrieben waren, ehe er von hinnen ging. Indessen ist aus Allem, was er uns gegeben und hinterlassen hat, eine Antwort zu entnehmen, welche die fragenden Einwendungen nicht ganz ablehnt. Und sollten sich nicht auch noch Andere finden, die, wie er, aus guter Gesinnung, ja, um der Tugend selbst willen gegen den Dichter eifern und zuletzt nach reiflicher Erwägung ihm dafür Abbitte leisten?

*) „Ich hoffte volle Nahrung meines Herzens in der Einsamkeit „zu finden. Unerschöpflich dünkte mir die Quelle meines inneren Le„bens. Aber ich merkte bald, daß man eine Quelle von Erfahrun„gen dahin mitbringen muß, daß ein junges Herz nicht allein seyn „kann, ja daß der Mensch erst durch vielfachen Umgang mit seinem „Geschlechte eine gewisse Selbständigkeit erlangt." Novalis Schr. 3. Aufl. I, 109.

zieht. Es iſt ſchon viel gewonnen, wenn du dich überwindeſt, deinen Nebenmenſchen als den Anderen dein Innerſtes mitzutheilen, und aus dir ſelbſt heraus zu treten.

Wie ſchwer es mit unmittelbarer Selbſterkenntniß hält, das ſehen wir an dem Helden ſelbſt. Es iſt einer der treffendſten und bedeutendſten Züge, ſo lächerlich als rührend und erſchütternd, wenn der Jüngling mit allem Ernſt ſich anſchickt, und auf das ſorgfältigſte ſich vorbereitet, um dem treuloſen Lothario die Moral zu predigen und den Text zu leſen, und wenn er nun auf einmal ſo beſchämt und verblüfft wird, daß er ſein wohl einſtudirtes Heft in der Taſche behält. Denn indem er eben den Splitter aus dem Auge des Anderen ziehen will, bemerkt er erſt den Balken im eigenen Auge, und indem er den erſten Stein ſchon aufgehoben hat, um ihn auf den Sünder zu werfen, gedenkt er erſt der eigenen Sünden.*) — Aber endlich hat Wilhelm Meiſter die Lehrjahre überſtanden, er iſt bereits losgeſprochen; und doch iſt er noch immer nicht recht belehrt, denn er iſt nach wie vor irre an den Menſchen, und in ſeiner nächſten Umgebung ſo wild fremd, daß er keine Kinderfrage beantworten kann. So finden wir ihn nicht bloß im erſten Kapitel des achten Buches der Lehrjahre, ſondern auch im erſten Kapitel der

*) Goethe's Werke. IV, 249. 1. H. XX, 22. „Wie kann ich vor ihm ſtehen? Was kann er ſagen? — Daß Niemand einen Stein gegen den Anderen aufheben ſoll, und daß Niemand lange Reden komponiren ſoll, um die Leute zu beſchämen, er müßte ſie denn vor dem Spiegel halten wollen.“ Vergl. XVIII, 114. 1. H. XXV, 113. „Beide genannte Stücke“ (die Laune des Verliebten und die Mitſchuldigen) „ſind, ohne daß ich mir deſſen bewußt geweſen wäre, in einem höheren Sinne geſchrieben. Sie deuten auf eine vorſichtige Duldung bei moraliſcher Zurechnung, und ſprechen in etwas derben und derben Zügen jenes höchſt chriſtliche Wort ſpielend aus: Wer ſich ohne Sünde fühlet, der hebe den erſten Stein auf.“

Wanderjahre; ja er befindet sich noch am Ende des ersten Theils gewiß mystificirt; und es ist daher kein Wunder, wenn er bekennen muß, daß er nicht weiß, was er will, kann und soll. Aber dieses Ungenügende und Gefährliche beschaulicher Selbstbetrachtung tritt an der schönen Seele, an Mignon, und an dem Harfner auf das verschiedenartigste hervor. In der Schilderung, welche der Arzt im vierten Kapitel des siebenten Buches von dem alten Harfenspieler entwirft, glaubt man das Gespenst des ewigen Juden auf einmal lebendig vor Augen zu haben.

Eine andere Seite jener Romane beruhet gerade auf der entgegengesetzten Lebenserfahrung, welche aber ebenfalls der Sage vom ewigen Juden zum Grunde liegt, und darauf hinaus läuft, daß der Mensch das Letzte nicht leidend, nicht von außen, sondern von sich selbst zu erwarten hat. Hiermit ist jedoch nicht das abstrakte Ich, das isolirte Selbst gemeint, sondern es erweiset sich vielmehr, daß der Mensch weder durch sich selbst allein, noch durch Andere allein, weder durch Selbstthätigkeit, noch durch bloßes leidentliches Verhalten, weder durch Erinnerung allein, noch allein durch Entäußerung seiner zum Ziele kommen kann. Amerika auf der einen, Herrnhuth auf der anderen Seite, liegt der springende Punkt in der Mitte: Amerika und Herrnhuth sind nicht in der Ferne zu suchen, sie sind in der nächsten Nähe, sie sind hier oder nirgends. Therese äußert sich über Wilhelm Meisters Lehrjahre nach ihrer mehr auf die eine Seite geneigten Weise mit den einfachen, klaren, ausdrucksvollen Worten: „Seine Lebensbeschreibung ist ein ewiges Suchen „und nicht finden; aber nicht das leere Suchen, sondern „das wunderbare gutmüthige Suchen, begabt ihn; er wähnt,

„man könne ihm das geben, was nur von ihm kommen „kann.“ Demnach ist diese zweite Seite, welche auf das Selbst zurück weiset, der ersten, welche davon ab und auf das Andere verweiset, gerade entgegen gesetzt. In diesen beiden Seiten erkennen wir demnächst jene beiden Theile der Kunst, von welchen nur einer gelehrt werden kann, indem er von außen hinein geht, während der andere von innen heraus dringt.

Somit schließt sich aber an die beiden zwar entgegen gesetzten, aber einander zugeneigten Vorderseiten eine Hinterseite, welche den Lebensgang des Menschen überhaupt als Entwickelungsprozeß darstellt und auf diese Weise das Entgegengesetzte ausgleicht. Entwickeln kann sich nur, was eben so weit ist als nicht ist; das Senfkorn hat eben so weit den ganzen Baum schon in sich, als es ihn erst aus sich und aus dem mütterlichen Erdboden zu entwickeln hat. Entwickelung ist demnach der organische Prozeß, der eben so weit von innen heraus, als von außen herein geht. Die Phänomenologie des Geistes ist die höchste Morphologie, und die Metamorphose der Pflanzen ein Analogon derselben.

Wie die Pflanzen zu wachsen belieben,
Darin wird jeder Gärtner sich üben;
Wo aber des Menschen Wachsthum ruht,
Dazu Jeder selbst das Beste thut.

Willst du dir aber das Beste thun,
So bleib nicht auf dir selber ruh'n;
Sondern folg' eines Meisters Sinn;
Mit ihm zu irren ist dir Gewinn.

So treten die beiden Seiten des Lebens, die beiden Theile der Kunst in einem Dritten zusammen, woran sich hinwiederum der doppelte Bezug alles Seyns, auf sich

und auf anderes, einwirket. Es kommt nur darauf an, daß wir diesen Gegensatz in allen Richtungen verfolgen und an uns selbst in seiner Wirksamkeit erfahren. Haben wir nun hauptsächlich die Seite der Erkenntniß und der vorzugsweise sogenannten Kunst im Auge gehabt, so ist doch alles Gesagte ebensowohl auf das sittliche Leben anwendbar. Auch hier ist nichts so gefahrvoll, und nichts führt so tief in die Sünde, als wenn der Mensch entweder bloß in sich lebt, und alles für sich behält, sey es auch von Hause aus anscheinlich noch so arglos und gut gemeint, oder wenn er ganz außer sich lebt, und aus einander geht. An der Aeußerung des Inneren ist aber gerade so viel gelegen als an der Innerlichkeit. Der letztern wird gemeinhin ihr Werth zugestanden; aber nicht so dem Aeußeren. Daß das Gebet nicht im lauten Beten und Plappern, daß die Beichte nicht bloß in dem äußeren Bekenntnisse besteht, sondern zu dieser wie zu jenem innere, lebendige Anregung gehöre, das beherzigt Jedermann. Aber weniger wird die andere Seite anerkannt, nämlich, daß das Innere auch an den Tag kommen muß. Das ist nicht die rechte Beichte, wenn du deine Sünde bloß im stillen Herzen dir selbst bekennest; zur christlichen Beichte gehört auch die Selbstüberwindung, so schwer sie auch werde, deine Sünde nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen ohne Entschuldigung deinem Nächsten zu bekennen. Du täuschest dich, wenn du sie vor Gott zu bekennen, und dich vor Gott zu demüthigen glaubst, und doch nicht über dich gewinnen kannst, dich vor deinem Nebenmenschen zu demüthigen. Und so betest du auch nicht recht, wenn du die Hände nicht faltest und deine Knie nicht beugen kannst. —

Wir verlaſſen unſeren Text nicht, wenn wir die fremden Gedanken in unſere Sprache übertragen und an unſere Erfahrungen halten; vielmehr ſind wir erſt dann der Aneignung gewiß, wenn wir das Gelernte aus ſeiner urſprünglichen Form zu entlaſſen vermögen.

Wenn wir nun zurück blicken, ſo haben wir bisher aus jenen vielſeitigen Lebensbeſchreibungen eine Baſis mit ihrer Spitze und mit drei Seiten gewonnen, und ſomit einen Tetraeder herausgebracht, worauf wir indeſſen den reichen Gehalt nicht zu beſchränken gemeint ſind, denn es iſt genug, wenn dieſe Bemerkungen wenigſtens einen Beitrag zur „Philoſophie Göthe's" zu liefern im Stande ſind.

Nun lernen wir erſt erkennen, warum die Periode der Entwicklung herrlich zu nennen iſt, „wo uns das „Kaſtliche gemein und albern vorkommt."

Jetzt ſehen wir auch noch deutlicher, wozu die mancherlei Geheimniſſe dienen ſollen, woran nicht allein Wilhelm, der ſich ſelbſt myſtifizirt findet, ſondern mit ihm auch mancher Leſer Aergerniß nimmt. Dieſe Geheimniſſe und Myſtifikationen finden ſich wirklich im Leben ſelbſt, wir werden mehr oder weniger von ihnen geleitet. Wer kann es läugnen, daß jeder Menſch unter ſolchen Geheimniſſen lebt, und ſich tagtäglich Myſtifikationen gefallen laſſen muß, die ſich aber auch täglich mehr entwickeln und enthüllen? So findet er ſich auch fortwährend in Widerſprüchen, die ſich eben ſowohl immer wieder aufheben und ausgleichen; ja, das Leben ſcheinet recht eigentlich in dieſer Auflöſung, das Geiſtesleben wie das organiſche. So ſcheint auch der individuelle Lebensberuf einer Natur-Nothwendigkeit zu verfallen, und entwickelt ſich doch zur Frei

heit, deren Bedingung er ist. Das Geschöpf überhaupt ist, als geschaffen, unfrei, denn es ist, wie es ist, und ist doch zur Freiheit geschaffen. Das Leben selbst scheint zwischen der subjectiven und objectiven Seite des Tetraëders hin- und her zu schwanken, und vereinigt sich doch grade in beyden oder in der Aufhebung beyder. Und über allem diesem Leben und Weben waltet wieder ein geheimer Oberer, eine verborgene Macht. Der Tetraëder ist wieder von einem Zirkel umgeben, der sich zunächst im Leben als ein Geheimniß offenbart, welches der Dichter ebendeswegen mehr schweigend andeutet, als ausspricht. Der Zirkel ist eben — ein Zirkel, dessen Quadratur ihm widerspricht, er ist der Kreis des Lebens selbst, welchem nur der Begriff entspricht.

Aber hier bleiben wir für diesmal stehen, denn was in jenen Romanen von den verschiedenen Erscheinungsweisen der Religion und des Christenthums an uns vorüber geht, kann erst in der innersten Halle, welche dem Wanderer zur Zeit noch verschlossen bleibt, zum vollen Verständnisse kommen. Zwar kehrt der Wanderer nach Verlauf eines Jahres in die pädagogische Provinz zurück, „das allgemeine Fest zu besuchen, und zu sehen, wie weit sein Sohn vorwärts gekommen." Zwar war er auf diese Zeit vertröstet, „auch in das Heiligthum des Schmerzes eingeweiht zu werden." Aber er scheint nach diesem Jahre noch immer nicht darauf vorbereitet gewesen zu seyn. Wenigstens haben gerade „auf diesem Punkte den Verfasser die Manuscripte verlassen;" denn wir erfahren nichts von dieser letzten Einweihung, und Wilhelm wandert weiter, nachdem er seinen kleinen Sohn weniger „verwarten, schwankend und unsät" als sich

selbst wieder gefunden hat. Aber möge nur dem Dichter selbst diese innerste dem Leiden und Sterben gewidmete Halle „des Jahres mehr als Einmal" geöffnet seyn.*) „Die göttlichen Tiefen des Leidens und Sterbens" sind so unerschöpflich, daß uns „jenes Martergerüst" durch den täglichen, ja stündlichen Umgang damit nie gemein oder gleichgültig, sondern nur immer bedeutender und heiliger werden kann.

---

*) Göthe's Werke. Wien XXVI. 147. 148 u. vgl. XXII. 27.

V.

Wilhelm Meisters Wanderbuch.

Nach den Reimen vor den Wanderjahren erster Redaction.

I.

1) Der Lehrling ist losgesprochen; er befindet sich bereits als Gesell auf der Wanderschaft. 2) Hier stürzt er von Schritt zu Schritt in Gefahren, Prüfungen, Versuchungen. 3) In solchen Anfechtungen sucht der Pilger Licht und Rath und Beistand. Und dazu wird auch Rath. Zwar pflegt er weder Bibel, noch Gesangbuch bei oder in und mit sich zu führen, um daraus vor oder in der Noth Stärkung und Erbauung zu schöpfen. Zwar pflegt er nicht im Gebete, nicht in der Andacht, nicht außerhalb seiner selbst bei Gott Kraft und Trost zu suchen. 4) Wohl aber weiß er, so oft sich Gefahr zeigt, 5) so oft sich hinter ihm wie vor ihm die Aussicht trübt und verfinstert, 6) in seiner eignen Brust und an dem Herzen seiner Freunde, in der Gemeinschaft der Guten und Weisen, Hülfe und Beruhigung, und einen endlichen Ausweg aus dem Labyrinthe zu finden.

Der Chriſt betet, denn es ſtehet geſchrieben: Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet. Der Chriſt pflegt auch zu ſingen: „Nun ſo will ich immer dar wachen, fleh'n und beten, und, vermehrt ſich die Gefahr, immer brünſt'ger beten.“ Aber unſer Wanderer kehrt in ſich ſelbſt ein, als in ſeinen Grund, er ſucht in ſich und ſeines Gleichen den letzten Stütz- und Halt-Punkt. — Das In Sich gehen iſt der Andacht entgegen geſetzt, die ihren Gegenſtand zunächſt nur an und außer ſich hat. Der Menſch kann ſich, in ſeiner Fortentwickelung aus ſeiner erſten Unmittelbarkeit, der ſubjectiven Seite ſeines Weſens, dem Denken, ſo wenig entziehen, als er dadurch von dem Zuvergedachten los kommt. Erſt ſo wird das Letztere dem Erſteren angeeignet.

Es iſt wider die freie, vernünftige Entwickelung des Menſchen, es führt zu falſchen Wanderjahren, wenn der Pilger in der Unmittelbarkeit des Glaubens und Betens verſteckt, und der Vermittlung ſich entzieht, wenn er im eignen Herzen, und in der Gemeinſchaft mit den Menſchen die Fäden findet, welche wieder nach Leben leiten. Der Menſch kann nicht zurück, und zu vergangenen Lebens-Perioden umkehren, ſondern ſein Weg geht vorwärts.

II.

1) Indem ich dieſe Sinnesweiſe ausſpreche, indem ich dieſen Standpunkt des menſchlichen Geiſtes zu entwickeln und darzuſtellen ſuche, komme ich in den wunderlichen Fall, 2) alte Schätze zu heben, und meine eigene

Vergangenheit zu vergegenwärtigen.*) 3) Diese alten Schätze sind freilich noch nicht das gediegene Gold selbst, sie sind nicht die letzte Stufe der Geistesentwickelung; es sind keine Ideale, die ich darstelle. 4) Aber die Schätze enthalten das Gold, ohne selbst pures Gold zu seyn; sie sind das Erz, aus dem das Gold hervor strebt,**) wenn ich es auch nicht selbst zu Tage fördere, sondern nur in seiner Mischung mit Schlacken und andern Metallen durchschimmern lasse. 5) Darum kann und muß jeder selbst das rohe Erz schmelzen, läutern, scheiden, 6) um gediegenes Gold und ein ihm gemäßes volles Gewicht zu erlangen, jeder nach seiner Weise. 7) Möge nur manches befreundete Wesen mit heiterm und unbefangenem Geiste 8) das Bild nach seinem Bilde prägen, und weniger seinen eignen Standpunkt nach dem dargestellten, als den dargestellten Lebensverlauf nach seinem eignen Sinne abmessen und umbilden, denn die Darstellung enthält eine Reihe von Stufen, auf deren einer sich jeder selbst finden kann.***)

*) Vergleiche die Zwischenrede in Göthe's Wanderjahren: „[illegible] wir haben die bedenkliche Aufgabe zu lösen, aus den mannigfaltigen Papieren das Wertheste und Wichtigste auszufinden, wie es denkenden und gebildeten Gemüthern erfreulich seyn, und sie, auf **mancher Stufe des Lebens**, erquicken und fördern könne."

**) Göthe's Werke. XIX, 307, 1. H. XXVI, 307. „Der andere Theil gab zwar die edelsten [illegible] der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur nothwendig noch einen gewissen Keim zuschreiben, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit empor wachsen könne." — Ueber Kunst und Alterthum IV, 3. „Eben sind wir nicht zu nennen, denn das Schlechte, das gehört uns."

***) In dem Vorspiele auf dem Theater zu Faust sagt der Schauspieldirektor weislich: „Ein jeder sucht sich endlich selbst was aus." Ja oder vielmehr von den Geheimnissen verkündigt der Dichter: „Ein jeder [illegible] nach seiner Lust [illegible], [illegible] manchen Wandrer soll die Quelle fließen." Auf diese Worte scheint sich auch gegenwärtige Umbildung fremder Gedanken berufen zu müssen.

Unwirkliche Ideale, Wesen, wie sie seyn sollten, *) würdest du hier vergeblich suchen. Hier findest du statt übersinnlicher sinnliche, statt vollkommener unvollkommene Menschen, statt poetischer Lügen nichts als Dichtung und Wahrheit, die schlichte, dichte Wirklichkeit in ihrem Werden und Wachsen, in ihrer Entwickelung und Fortbildung, die Wirklichkeit, welche die meisten über ihre eigenen Einfälle mit offenen Augen nicht sehen. Hier findest du nicht Hirngespinste, die der Mensch macht, sondern die thörichte Welt, wie sie Gott gemacht hat; **) keine erträumte Meisterschaft, die dem Menschen, wie Brahminengerechtigkeit dem Paria, kleidet, sondern eitel Gesellenschaft, wie sie, in den verschiedensten Weisen und Stufen, für ein gefallenes und immer von neuem fallendes Geschlecht geeignet seyn mag. — Das Erz ist gegeben, aber das Letzte, die Verarbeitung des Metalls, bleibt jedem selbst überlassen. Sein Gold muß sich jeder selbst ausmünzen, weil es sonst nicht sein Eigenthum werden könnte. Kann doch keiner in dem Andern mehr als sich selbst finden; darum hilft ihm auch die fremde Bildung nicht, wenn er sich selbst auszubilden versäumt. Jeder muß den andern in sich selbst, den fremden Gedanken in seine eigene Sprache übersetzen. ***)

*) Vergl. das Lied „Offene Tafel" überschrieben. „Viele Gäste wünscht' ich heut mir zu meinem Tische ꝛc." Göthe's Werke. I, 139 t. H. I, 151.

**) „Nichts verlindert und nichts verwitzelt, nichts verzierlicht und nichts verkritzelt; sondern die Welt soll vor dir stehn, wie Albrecht Dürer sie hat gesehn ꝛc." Göthe's Werke. IX, 357.

***) „Hemsterhuis Philosophie konnte ich mir nicht anders zu eigen machen, als wenn ich sie in meine Sprache übersetzte." Göthe's Werke. XXV. 267. t. H. XXX. 239.

III.

1) Fragt ihr mich nun auf das Gewissen, ob mein Sinn noch immer derselbe sey, den ich sonst gehabt habe, und nunmehro in dem pilgernden Gesellen vergegenwärtige, 2) so weiß ich keine bestimmte Antwort zu geben; ich kann es weder unumwunden bejahen, noch unbedingt verneinen. 3) Im Allgemeinen — das Allgemeine ist ein Fachwerk für vieles Besondere — im Allgemeinen oder im Ganzen 4) ist freilich mein Sinn, das bekenne ich offen, derselbe geblieben, der er gewesen, 5) ob er auch, als wär' er ein doppelter und tausendfacher, in den verschiedenen Perioden der Entwickelung verschiedenartig mich bewegt, 6) und bald beängstigt, bald erfreut hat. 7) Denn immer hat er, indem er sich hinüber und herüber bewegt, indem er sich eben so oft entselbstigen mußte, als er sich verselbstigt hatte,*) nach vielfachen Wandlungen und Läuterungen, nach den mannichfachsten Aeußerungen und Entfremdungen, 8) wieder ins Gleichgewicht sich gesetzt, und als derselbe, der im Anfang war, sich hergestellt.

Es ist noch das alte Herz, obwohl in weiterer Entwickelung, und in dieser hat es, nach vielem Irren und Schwanken, Zweifeln und Verzweifeln, endlich sein Hypomochlium und den Punkt gefunden, der zugleich der Ruhepunkt und der Bewegungspunkt ist. Wohl sehnt und bewegt sich das Herz nach wie vor, ja es kann niemals fertig werden, denn darin, im ewigen Werden, besteht alles Leben; aber es ist in die Sehnsucht und Bewegung Gleichmaaß, in die Unruhe Ruhe gekommen.

*) Göthe's Werke XVIII. 222. u. H. XXV, 217.

IV.

Nachdem der Geist, der Pflanze gleich, so viele Metamorphosen erfahren, ist es leicht begreiflich, daß er eben so wenig als die Pflanze aus einem Momente der Gegenwart, sondern nur aus der ganzen in stetiger Flüssigkeit zu vergegenwärtigenden und bis zur jüngsten Gegenwart auszudehnenden Vergangenheit seine Verständigung finden kann.

1) Ehe wir daher weiter schreiten, 2) wende ich mich an dich, an die liebe Tochter, mit der ich meine gegenwärtigen Zeitgenossen und Leser, das zweite, ja das dritte nachwachsende Geschlecht begrüße und anrede. Aber zunächst ergehet an dich, meine Ottilie, die freundliche Ermahnung, still zu halten und dich umzusehen, 3) um von der vorüber eilenden Zeit, und von der hinter uns liegenden Vergangenheit, die bald redselig und offen, klar und verständlich, 4) bald stumm und verschlossen, ja pythisch und sphingisch sich erweiset, eine bestimmte Antwort und Aufklärung zu vernehmen.

5) Denn nur aus dem gesammten, frühern 6) und spätern, innern und äußern Lebensverlaufe, 7) nur aus deinem und meinem Innern, und aus unserm wechselseitigen Verhältnisse zu einander 8) kannst du den Dichter und Menschen in seiner ungetheilten Ganzheit erkennen und dir offenbaren.

Ein einzelnes Moment in der Gliederung, ein vereinzeltes Glied in der Kette der Entwickelung konnte dich in dieser Erkenntniß nicht fördern. Die Gegenwart kannst du nur aus der Vergangenheit, den Theil nur aus dem Ganzen begreifen lernen. Um ein Ein-

zelnes als ein Ganzes zu faſſen, mußt du erſt das Ganze als Eins gefaßt haben; um ein einzelnes Gedicht zu verſtehen, mußt du erſt den Dichter im Verlaufe ſeiner Entwickelung rückwärts kennen lernen. **Um zu wiſſen, was ich bin, mußt du erſt wiſſen, was ich geweſen.** Dieß iſt das Erſte, aber es erweiſet ſich auch ſogleich als das Letzte. **Denn um zu erfahren, was ich geweſen, und bin, mußt du zuerſt erforſchen, was du geweſen, und biſt;** um mich zu verſtehen, mußt du dich verſtehen. Das Innere, in dem du zu leſen aufgefordert wirſt, iſt der Spiegel, in dem alles, was außer dir iſt, ſich abbildet und dir offenbaret. Dieß iſt das **Zweite;** aber das Zweite ſetzt wieder ein **Drittes** als Erſtes voraus, nämlich den nothwendigen Bezug, in dem du und ich ſtehen, wonach alle Weſen in Einem zuſammen treffen, und wie Radien von Einem aus einander gehen, die präſtabilirte Harmonie zwiſchen den unterſchiedenen Individuen, den lebendigen, innigen und einigen Zuſammenhang zwiſchen dem Innern und Aeußern, von welchen keines ohne das andere iſt. Aber dieſen Zuſammenhang, die Harmonie der Weſen und Sphären, erkennſt du nur, wenn ſich das Wort offenbart, wenn ſich das Moment aufthut, das **zunächſt** zwei Weſen auf einmal berührt, und ſomit in lebendige Gemeinſchaft und Wechſelwirkung ſetzt. „Denn von außen und von innen iſt gar manches zu gewinnen.“ *) **Um alſo mit deiner Selbſter-**

*) Weimariſche Feſtgedichte. 1818. S. 46. Vergl. S. 303. Heft 3, Band 1, in den Heften zur Naturwiſſenſchaft.

kenntniß von dir zu mir zu kommen, mußt du dir nicht bloß offenbaren, was ich geweſen und bin, was du geweſen und biſt, ſondern was du mir geweſen und biſt. Dieſes iſt das Dritte, welches ſich als die erſte Vorausſetzung erweiſet.

9) Mit dieſen väterlichen Winken widme ich dir dieſe Lieder aus Dankbarkeit für die treue Theilnahme, in der ich für früher erduldete Unbilden Entſchädigung gefunden habe. *) 10) Dieſe Gedanken mögen dich immer begleiten und geleiten, ſo oft du dieſe Lieder ſingſt. 11) Es ſind meine jüngſten Lieder, Kinder früherer Geſänge, die ältere Zeitgenoſſen gehört haben; **) 12) ſie ſind dir und den mit dir lebenden ſpäteren Zeitgenoſſen gewidmet, dir zum Lohne für die Freuden, die du mir bereiteſt, für die Enkel, die du dem Vater ſchenkſt, indem du die Knaben dem Sohne bringſt, dem ganzen nachwachſenden Geſchlechte für die fleißige Förderung deſſen, was ich in der Jugend vergeblich gewünſcht, und in meinem Alter von einer tüchtigen Jugend ſpäterer Zeitgenoſſen in Fülle erhalte und genieße. ***)

---

*) Weſtöſtlicher Divan. Einleitung zum beſſeren Verſtändniß. Goethe's Werke. Wien. XXI, 227. 1. H. VI, 3.

**) Zuſammng zur letzten Bearbeitung des Fauſt. „Sie hören nicht die folgenden Geſänge, die Seelen, denen ich die erſten ſang.“ Mit dieſer Stimmung ſcheint dieſenige im Widerſpruche zu ſtehen, die ſich in der Einleitung zum beſſeren Verſtändniß des weſtöſtlichen Divan Luft macht. Dort werden die Geſchiedenen liebevoll in das Andenken zurück gerufen; hier werden eben dieſelben faſt angeklagt. Im Allgemeinen liegt jedoch in beiden Stellen und in unſerm Texte der Sinn: daß die früheren Zeitgenoſſen die früheren Geſänge ohne die ſpäteren, die ſie nicht erlebt haben, nicht ganz zu verſtehen im Stande waren, ſo wie die gegenwärtigen Zeitgenoſſen die ſpäteren Lieder ohne die früheren nimmermehr durchdringen und ſich aneignen können.

***) Goethe's Werke. St. u. T. XVIII, 276. 1. H. XXV, 274.

Sind doch die jüngſten Lieder wie die Enkel! denn ſie ſetzen ältere Lieder voraus, wie die Enkel Kinder.

V.

1) Aber wie ich nun den Blick auf die lange hinter mir liegende Vergangenheit zurück wende, empfinde ich von neuem und mit einem Male, was ich früher nach einander gelitten habe; nämlich die Bangigkeit, die Angſt und Qual, womit die Zeit, in Stunden vereinzelt, das Herz beſchweert und den Gedanken verwirrt. 2) Da wird mir, wie vormals, jede Stunde zu lang, weil ich nicht weiß, was ich damit anfangen, wie ich ſie ausfüllen ſoll, das ganze Leben hingegen zu kurz, weil es zu verſtreichen ſcheint, ehe ich mich beſinne, wie ich es ausfüllen und benutzen ſoll, wie ich es anzugreifen habe, um es zu meinem eigenſten Eigenthume zu machen. *) 3) Vergeblich ſucht dieſe Bangigkeit äußerlich in der Zeit ihren Grund. Der Schade iſt innerlich; er liegt im Herzen, in der Krankheit dieſes Herzens, nämlich in der Sehnſucht. Nicht die Zeit, ſondern das Herz liegt an der Zeit krank; es ſehnt ſich aus ſeinem gegenwärtigen Zuſtande, als aus

*) Was die Lebenszeit lang macht, das macht die einzelne Stunde kurz; was die Stunde verkürzt, das verlängert das Leben zu der Dauer, deren es bedarf. Was hingegen die einzelne Stunde zu einer unerträglichen Länge, zur Langweil ausdehnt, das macht das Leben — leer und mithin zu kurz. Hierdurch kommen folgende Parallelen unter ſich und mit unſerem Texte in Uebereinſtimmung. Im weſtöſtlichen Divan heißt es: „Was verkürzt die Zeit? Thätigkeit! Was macht ſie unerträglich lang? Müßiggang!“ Das iſt unerträgliche Stundenlänge; etwas anderes iſt ausreichende Zeitlänge. In ſeinem Leben ſagt der Dichter: „Die Zeit iſt unendlich lang, und ein jeder Tag ein Gefäß, in das ſich ſehr viel eingießen läßt, wenn man es wirklich ausfüllen will.“ Goethe's Werke. XVIII. 212. Vergl. 280. 1. H. XXV. 208.

einem Kerker, 4) indem es nach einem unbeſtimmten, unbedingten, namenloſen, unausſprechlichen, zukünftigen verlangt, das nirgends zu finden, denn alles, was ſich wirklich finden und denken läßt, iſt beſtimmt, bedingt, begränzt, gegenwärtig. Weil der Gegenſtand der Sehnſucht ein unbeſtimmter iſt, weiß das arme, kranke Herz, indem es ſich in das Blaue hinein ſehnt, ſelbſt nicht, wo es eigentlich hinaus will. „Will mich's etwa gar hinauf zu den Sternen tragen?" *) 5) Aber ſo viel weiß und fühlt es, daß es aus ſeinen gegebenen, bedingten Verhältniſſen ſich herausſehnt nach anderen unbekannten, zukünftigen, 6) ja, daß es aus ſich ſelbſt heraus, aus ſeiner Haut ſich losreißen möchte, und ſich ſelbſt flieht, indem es etwas anderes, als es ſelbſt iſt, unabläſſig zu ſuchen getrieben wird. An dieſer unbefriedigten, ja ſich ſelbſt widerſprechenden Sehnſucht iſt es daher unmittelbar zu erfahren, daß das Herz ſich ſelbſt nicht genug iſt. 7) Zwar kann es im Arme der Liebe und Freundſchaft auf eine Weile Ruhe und Frieden gewinnen, 8) indem es, ohne es zu wiſſen, im Himmel ausruht. Es weiß nicht, daß es der Himmel iſt, von welchem der Friede kommt; es bringt den Frieden auf die Rechnung der Liebe und Freundſchaft, ohne zu erkennen, daß dieſe eben ſelbſt im Himmel ihren einigen Grund haben. Oder es denkt vielmehr gar nicht, es hat ſich in den Freunden vergeſſen. Aber die Verſöhnung, die ſich auf dieſe Selbſtvergeſſenheit gründet, dauert auch nur ſo lange, als die Bewußt- und Gedankenloſigkeit. 9) Sobald das Herz wieder zu ſich ſelbſt, zur Beſinnung kommt, und zum Bewußtſeyn erwacht, wird

*) Göthe's Werke. I. 123. i. H. I, 134.

es immer wieder von neuem fortgeriſſen, denn „der Gedanke verkümmert die Gedankenloſigkeit, und ſeine Unruhe ſtöret die Trägheit.“ — So wird es von innen und von außen fortgeriſſen, 10) ohne doch von der Stelle zu kommen. Es bleibt vielmehr auf demſelben Punkte, von dem es ſich losreißen wollte, in denſelben bedingten Verhältniſſen, die es ſtieht. 11) So bleibt es denn in allen ſeinen erfüllten und vereitelten Wünſchen, Hoffnungen und Beſtrebungen 12) — was es geweſen; es findet ſich getäuſcht und bethört, aber von keinem Andern, als von ſich ſelbſt, denn auf ſich ſelbſt hatte es ſich aufzubauen verſucht.

Du ſiehſt jetzt, was das eigne Herz vermag, und die Einkehr bei ſich ſelbſt für Frucht bringt. Das unerſättliche Herz verlangt nach *allem*; darum wird es durch nichts befriedigt. Nun findeſt du dich endlich getäuſcht, weil du den letzten Grund in deinem eignen Herzen geſucht haſt. Aber dennoch iſt dieſe Einkehr, und die Niederfahrt der Selbſterkenntniß, die jene zur Folge hat, geſegnet; denn ſie enthält die Nöthigung, nach ſo vielen ſtürmiſchen Bewegungen des unruhigen Herzens — abermals ſtill zu halten, um dich weiter um zu ſehen.

VI.

1) Wenn du jetzt mit dieſer Einſicht neuen Prüfungen entgegen gehſt, ſo erkenne darin das *Schickſal*, und im Schickſale das höchſte Bewußtſeyn, die *Vorſehung*, die den Grund und das *Warum* in ſich hat, das du in dir geſucht haſt. 2) Entſage nur deinem Herzen, *) —

*) Der Wanderer hatte ſchon beim Antritte ſeiner Wanderſchaft dem Entſagen ſich gewidmet; er iſt bereits in alle Schmerzen des er-

so predigt dieſe Verſehung, wenn du ſie nicht überhörſt — enthalte dich deiner Selbſtheit, lerne dich ſelbſt beſchränken, und ſelbſt überwinden; *) opfere dem Herrn und erzieh dich dem Herrn. Folge ſtumm, ohne Grübeln, im Glauben. Entſchlage dich deiner eignen Weisheit; wenn Gott reden ſoll, muß der Menſch verſtummen. **)

ſten Grades der Entſagung eingeweiht. Er hat es weiter gebracht, als jener Eduard in den Wahlverwandtſchaften, deren Inhalt, Sinn und Ausgang in den Worten enthalten iſt: „Sich etwas zu verſagen, war Eduard nicht gewohnt.“ Aber die Entſagung hat mehrere Grade. Den erſten Grad hat unſer Geſell überſtanden; indeſſen ſieht er ſich noch immer in Gefahr, „abermals ſchmerzlich geprüft zu werden.“ Er hat ſich bereits manchen Wunſch verſagt, mancher Leidenſchaft enthalten, und ſtrengen Regeln unterworfen; aber ſich ſelbſt und ſeinem Herren zu entſagen, hat er noch nicht gelernt, wie denn Niemand darin anſetzt. Noch iſt ſein Herz ſein eigener Gott, und ſeine Freunde ſind ſeine Götter. Wenn er den oberſten Gott anerkennt, und anerkennen muß, ſo hat er doch andere Götter neben Ihm. Und ſo begegnet der Wanderer dem Dichter, wenn dieſer von ſich ſelbſt bekennt: „ich hatte ſo viele wackere und brave Menſchen kennen gelernt, die ſich's in ihrer Pflicht, um der Pflicht willen, ſauer werden ließen; ihnen, ja mir ſelbſt zu entſagen, ſchien mir unmöglich.“ — Jetzt ſoll ſich aber auf einmal nach unſerm kurzen Texte das ſelbſtändige Handeln um der Pflicht willen in kindliche Folgſamkeit um des Vaters willen verkehren, und der peripheriſche Einzelwille dem Centralwillen ſich unterwerfen. Sein Wille geſchehe, wie im Himmel, alſo auch auf Erden! Dazu gehört aber, daß du deinem eignen Willen entſagſt. — So pflegt eine lange Stufenfolge von Opfern voraus zu gehen, in welchen der Menſch, was er theures und werthes hat, dem Herrn darbringt; aber zuletzt muß es zu ſeiner Erlöſung und Verſöhnung dahin kommen, daß er ſich ſelbſt darbringt und opfert, wie es ſich in dem letzten Opfer am Kreuze vereffenbaret hat.

*) „Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben die ſauerſte beſteht, ſich ſelbſt bezwingt; dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen, und ſagen: Das iſt er, das iſt ſein eigen!“ Göthe's Werke. IX, 412. i. H. XIII, 177.

**) Die Paraphraſe kann den Text zwar im Allgemeinen nach dem Sinne, aber nicht die damit unzertrennlich zuſammen hangende Form wieder geben; es iſt genug, wenn letztere nur angedeutet wird. Hier iſt ſie namentlich kaum angedeutet, und darum iſt dieſe Note be-

Wie? Wenn! und Wo? — Die Götter bleiben ſtumm!
Du halte dich an's Weil, und frage nicht: Warum? *)

Die Enthaltſamkeit, welche dir der höchſte Wille aufgiebt, ſichert allein vor jener unbeſtimmten Unendlichkeit deiner Wünſche und Beſtrebungen. Indem der ungeſtüme ſchrankenloſe Trieb beſchränkt und beſtimmt wird, verwirklicht ſich deine Beſtimmung. Wer alles erreichen will, erreicht nichts; wer ſich auf eins beſchränkt, erlangt in dieſem mit der Zeit alles.

VII.

Erkenne endlich deine Stellung im Univerſum; zur allgemeinen Schöpfung kommt das Geſchöpf zu ſpät.

1) An der Welt iſt nichts mehr zu machen, denn ſie iſt ſchon gemacht. 2) Es iſt alles bedacht geweſen, ehe du gedacht haſt. 3) Dir bleibt nichts übrig, als in das Glied der großen Weſenkette, das dir angewieſen iſt,

---

ſtimmt, an Einem Beiſpiele ein für alle Mal das Ungenügende der weitläufigen Umſchreibung zu rügen; wozu eben nichts gehört, als daß wir auf die beiden einfachen Verſe unſeres Textes zurück weiſen. In den voraus gegangenen Verſen hatte ſich der ſubjektive Standpunkt des Geiſtes als grund- und bodenlos bekannt, und ſich ſelbſt aufgegeben, das Gefühl in dem Unendlichen ſich verloren. Jetzt ſoll ſich aus der Vernichtung der Subjektivität eine zweite Stufe der Geiſtesentwickelung, und zwar die entgegengeſetzte, erheben. Dieß geſchieht in zwei Zeilen. In der erſten bezeichnen die vier erſten Worte, unter Anerkennung des Objektiven, das außer und über uns iſt, das Schickſal; die vier letzten Worte verklären es zur Vorſehung, in welcher ſich die ſtarre Objektivität wieder auflöſet. In der zweiten Zeile bezeichnen wieder die vier erſten Worte unſer Verhältniß und unſer Verhalten zur Welt-Schöpfung, jenes als Theil zum Ganzen, dieſes als Unterwerfung unter das Ganze; und der Schluß enthält in zwei Worten beide Titel des Romans mit einem Male, und hiermit den ganzen Sinn und Inhalt deſſelben.

*) Göthe's Werke. II, 212. t. H. II, 228.

frisch und muthig einzugreifen, nach dem dir gefallenen Loose deine Weise zu verfolgen, und die bereits angetretene Wanderschaft zu vollenden. 5) Für's erste bedenke nur das eine, daß Sorgen und Kummer das Unabänderliche nicht verändern, 6) wohl aber dich selbst aus dem Gleichgewichte schleudern können.

Wenn du zu handeln dich rüstest im stolzen Muthe die Summe des Guten zu vermehren, die Welt zu verbessern und zu vollenden, so bedenke demüthig: Die Welt ist schon fertig, und vollendet und vollkommen. Wolltest du nun das Handeln aufgeben, und auf der fertigen Welt gemächlich ausruhen, so bedenke hinwiederum: Die Welt ist nur in so fern fertig, als sie das Leben selbst ist, und das Leben ist nur als das ewige Werden, Wollen und Wandern. So sollst auch du leben und werden und wandern; und der Spur folgen, die dir vorgezeichnet ist. Dieses ist das wahre Handeln, das du nicht aufgeben kannst, ohne dich aufzugeben. Nur jene egoistische Freiheit hast du aufzugeben, die eine Reihe von Handlungen von selbst anzufangen sich brüstet. Gehorche dagegen der ewigen Nothwendigkeit, und lerne im Gehorsam die wahre Freiheit erkennen, in dem Leiden und Sterben Gottes Leiden und Tod als göttlich, das Widerwärtige, Verhaßte als nothwendig und förderlich verehren. *) Folge und füge dich den Sternen, unter deren Constellation du geboren bist. **)

---

*) Göthe's Werke. Wien. XXVI, 135. 147. 248. I. H. XXII, 15. 26.

**) Göthe's Werke. St. u. T. XVII, 11. I. H. XXIV, 12. Der Anfang des Lebens und die Lebensbeschreibung enthält das voraus

VIII.

Bald wirſt du auch weiter kommen; bald wirſt du auch wiſſen, was du glaubſt, erleben, was du weißt.

1) Enweri, jener heitere Geiſt, der in der Gegenwart lebt, der, begabt mit unendlicher Umſicht und ſcharfem Durchſchauen, in der Wirklichkeit die Vernunft findet — beide Welten und ihre Vorzüge mit den lieblichſten Worten zu verknüpfen, war ihm Pflicht und Behagen, *) — Enweri lehrt uns, 2) was das Herz in ſeinen Tiefen in Uebereinſtimmung mit der Vernunft in ihrer höchſten Entwicklung bejaht, und was daher jeder im Grunde des Herzens und auf dem Gipfel der Vernunft an ſich ſelbſt entdecken, erleben und erfahren kann. 3) Es iſt eine Erfahrung, welche dir auf jeder Stufe deiner Entwickelung, auf jeder Stelle deiner Wanderſchaft frommen und förderlich ſeyn wird; ſie vermag alle Zeit- und Orts-Verhältniſſe auszugleichen und aufzuheben. 4) Und dieſe alte große Lebensregel läßt ſich in drei einfache Worte zuſammen faſſen: Geradheit, Urtheil, und Verträglichkeit.

Gehe geraden Wegs fürbaß, aber ſtumm, damit du hören, aufmerken, vernehmen, lernen lernſt. Das war das erſte. Aber dann lerne auch ſelbſt ſprechen, ſelbſt urtheilen, — das iſt das Zweite — nur daß du

beſtimmte Loos, welches das Leben und die Lebensbeſchreibung zu entwickeln haben. So iſt der Menſch überhaupt geſchaffen, um das, wozu er geſchaffen iſt, zu werden: beym Erſten ſind wir unfrey, beym Zweiten werden wir frey.

*) Die Anmerkungen zum beſſeren Verſtändniß des weſtöſtlichen Divans gedenken auch rühmlichſt des Perſiſchen Dichterkönigs Enweri. Goethe's Werke. Wien. XXI. 278. 291. I. H. VI. 54. 70.

neben dem eignen Urtheile auch fremdes beſtehen und gelten laſſeſt, — das iſt das Dritte. —

Der gerade einfache Sinn*) des Aufnehmens und Glaubens, mit dem du deinen Weg ſtumm verfolgſt, wird dir die Wahrheit und Wirklichkeit in ihrer ungetheilten Einheit und Lauterkeit offenbaren. Das iſt der Segen des Glaubens.

Dem einfachen, ungetheilten Sinne ſteht die Theilung, Entzweiung bevor, das Urtheil. Durch das Urtheil wirſt du dich und was außer dir iſt, dein Verhältniß zu Gott und Welt, zu Himmel und Erde in ſeinem Unterſchiede erkennen lernen, denn das Urtheil theilt und ſcheidet alles, was iſt, in Subject und Prädikat. Dies iſt die Wirkung des Wiſſens, die Blüthe des Verſtandes.

Aber das Getrennte muß wieder verſöhnt und vermittelt werden. Zuletzt wirſt du begreifen, was du am Anfange geglaubt haſt, — wie Gott und Menſch, Nothwendigkeit und Freiheit, Ewigkeit und Zeit in der innigſten und lebendigſten Verbindung ſtehen, wie ſich das Selbſtvertrauen und Gottesvertrauen, die Einkehr in eigner Bruſt und das Gebet, das Inſichſeyn und die Andacht, der Eigenwille und der allgemeine Wille gegen einander ausgleichen, und wie im letzten Unterſchiede das Moment ſich findet, das den Zwieſpalt aufhebt und den Unterſchied vermittelt, wodurch es eben zur Verſöhnung, zur Liebe und Verträglich-

*) „Was willſt du lange vigiliren, dich mit der Welt herum ſtreiten? Nur Heiterkeit und grader Sinn bringen endlichen Gewinn.“ Goethe's Werke. II, 238.

keit kommt. Dieß iſt die letzte Frucht der Vernunft, die wahre Liebe.

In der Verträglichkeit ſind Glauben und Wiſſen, Geradheit und Urtheil ausgeſöhnt. Ueberhaupt ſind alle einzelne, ſich entgegen geſetzte, unvereinbare Meinungen vereinbart, die ſich feindſeligen Anſichten in der letzten Einſicht ausgeglichen, der gerade Weg mit den Seitenwegen verſtändigt. — Dieſe Verträglichkeit — Toleranz — iſt das letzte Ergebniß des tiefſten Herzens und höchſten Hauptes.

Nunmehro vereinigen ſich auch die drei unterſchiedenen Ehrfurchten verträglich in Einer Geſammtheit. Die Ehrfurcht vor dem Ueberirdiſchen, die Ehrfurcht vor dem Irdiſchen und Unterirdiſchen, die Ehrfurcht vor dem Menſchlichen, in welchem ſich Himmel und Erde verbinden, ſie vereinigen ſich alle drei in der Ehrfurcht vor ſich ſelbſt. Aber dieſe letzte und höchſte Ehrfurcht entäußert ſich eben ſo wohl wieder in jene drei Ehrfurchten, als ſie aus denſelben hervor gegangen iſt; welches denn zum ernſten Zeichen dienen kann, daß der Gegenſtand dieſer Ehrfurcht vor ſich ſelbſt nicht die Selbſtheit oder der Eigendünkel ſeyn kann, wovor ſie vielmehr bewahrt, ohne jemals wieder in das Gemeine herab gezogen zu werden. *)

IX.

1) Damit ich mich aber auf grader Bahn zum Urtheile und zur Verträglichkeit ſtufenweiſe entwickeln, den mir vorgezeichneten Weg verfolgen kann, bedarf ich der

*) Göthe's Werke. Wien. XXVI, 136. i. H. XXII, 16.

Zeit! Die Zeit iſt das große, gemeinſchaftliche Erbe, von dem wir alle zehren, und ohne das wir nicht leben, werden, und wandern könnten. Sie erſtreckt ſich weit und breit; ſie iſt überall und überall ganz. Herrlich iſt mein Erbtheil, denn es giebt mir volle Herrſchaft über die Zeit; 2) ſie iſt der Acker, der meinem Beſitze und meiner Benutzung unterworfen iſt, ja ſie iſt mein Beſitz ſelbſt.

Früher war mir die Zeit eitel Stückwerk; aber jetzt erfahre ich, daß in jeder Stunde die ganze Zeit begriffen iſt, wenn ich ſie nur beherrſche, beſitze, benutze, bebaue. Früher war mir die Zeit ein fremdes, äußerliches Weſen, als wenn ich ohne ſie, und ſie ohne mich ſeyn und beſtehen könnten; aber nun erkenne ich in der Zeit mein Erbtheil, das ich zu meinem eigenſten Eigenthume zu machen habe. — Es kommt alles darauf an, ſeine Zeit auszufüllen, keine Stunde unbenutzt vorüber eilen zu laſſen.

X.

1) Darum rühre dich, 2) ehe die Nacht kommt! Denn der Heiland hat es ſelbſt geſagt: „Ich muß wirken „die Werke des, der mich geſandt hat, ſo lange es Tag „iſt. Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“ Joh. 9, 4. vergl. Gal. 6, 10.

Hiermit ſcheint die Zeit von neuem in eitel Stück- und Blendwerk zu zerfallen, und mit der Zeit alle Realität unter zu gehen, denn der Tag endet in Nacht. Der rüſtigſten Thätigkeit droht der Tod, mit dem alles Wirken aufhört; und die Hand, die ſich zur Arbeit erhebt, lähmt der Gedanke an die allgemeine Vergäng-

lichkeit. Wie kann alſo die Ausſicht auf die Nacht die Arbeit des Tages fördern? Wie könnte das Sterben Muth zu leben machen! —

Auf alle dieſe kleingläubigen Fragen iſt die Antwort ſtillſchweigend ſchon gegeben; denn eben darum hat ſtatt meiner der Heiland das Wort genommen, der auch für mich und dich geſtorben und auferſtanden iſt. War dieß nicht genug, um dem Tode Leben, und der Nacht Licht zu geben in der Auferſtehung? — Wirke nur, wozu du geſandt biſt! damit auch du, wenn die Nacht kommt, ausrufen kannſt: Es iſt vollbracht!

XI.

1) Allein gegen dieſe Aufforderung zu raſtloſer, ununterbrochener Thätigkeit erhebt ſich noch eine Stimme, 2) eine Stimme, die einen guten Tag, einen Feiertag verlangt. 3) Das Verlangen iſt nicht unbillig. Wer ſehnte ſich wohl niemals nach Ruhe und Erholung? wen verlangt es nicht, endlich ausgeſpannt zu werden? Wer würde denn nie müde? — Aber die Ruhe bleibt auch nicht außen; ſie kommt nur nicht eher, 4) als nach der Arbeit, wie der Abend auf den Tag folgt.

Der Tag iſt zur Arbeit, der Abend zur Ruhe beſtimmt. Das Leben iſt der Tag. Und der gute Abend der Ruhe erwartet jeden am Ende des Tagewerks, aber den am freundlichſten, der den ganzen Tag gethan.

5) Wenn freilich der Menſch ſeinen Beruf verfehlt, und in ein ihm fremdes Bereich geräth, wenn er nicht erkennen lernt, wozu er geſandt iſt, wenn er nicht auf

seinen Platz kommt; 6) da wird ihm die Arbeit zum Zwange, da fühlt er nichts als sein Unvermögen. 7) Denn er ist von sich selbst getrennt, seine Lebensthätigkeit aus einander gerissen, denn er ist von seinem Berufe als von seinem eigensten Wesen geschieden. 8) Und so geschieht es, daß der Tag nicht ausgefüllt wird, und daß der Tag kein Tag ist, wozu bestimmtes, eigenstes Wirken erfordert wird.

Solches erfahre ich an mir selbst, so oft als ich von meiner eigensten Lebensthätigkeit abgezogen und zu einer mir nicht gemäßen Wirksamkeit genöthigt werde. — Mit dem allgemeinen Wirken, mit allgemeiner Ausbildung ist es nicht abgethan; das Wirken muß auch bestimmt, begränzt, die Ausbildung einseitig werden. *) — Träfe nur jeder sein besonderes Loos, so würde sich Niemand nach Ruhe, oder nach anderer Thätigkeit sehnen, Niemand den Tag zu lang und das Leben zu kurz finden, oder den müssigen Tag einen guten Tag nennen. Müssiggang, Arbeitsscheu, wechselnde Liebhabereien sind lauter Zeichen verfehlten Berufs. Aber diesen zu treffen, ist nicht so leicht, und glückt nicht immer sogleich; denn flüchtige Neigung und leichte Anstelligkeit in den Anfängen sind nur unsichere, ja trügrische Kennzeichen der eigentlichen **Bestimmung.** **)

9) Aber wo sich das wahre, eigentliche Bedürfniß aufthut, wo sich mir das geistreich aufschließt und offen-

*) Göthe's Werke. Wien. XXVI, 64. 65. 1. H. XXI, 50.

**) Göthe's Werke. Wien. XXVI, S. 62 — 66 1. H. XXI, 49. Das Gespräch über die Erziehung zwischen Meister und Montan zur Einleitung in die pädagogische Provinz.

bart, was ich bedarf, 10) da ſtellt ſich auch Luſt und Vermögen ein. 11) Da frage ich nicht nach Ruhe, denn ich befinde mich in meinem Elemente, wie der Fiſch im Waſſer, da greif ich ein, es geht ſo ſcharf, 12) da hab ich meinen Tag; denn erſt hiermit habe ich meine Zeit, mein Leben verſtehen, ergreifen und mir aneignen lernen.

13) In dieſer beſtimmten Thätigkeit nach meiner Beſtimmung, nach dem mir von der Verſehung beſchiedenen Berufe, erfahre ich an mir ſelbſt, als das letzte und beſte, daß ich mich nicht mehr an einem Orte befinde, der andere Orte neben ſich hat und ausſchließt, oder auf einem Platze, aus dem ich wieder auswandern müßte oder möchte. Nein! ich bin nicht mehr auf der flüchtigen Wanderſchaft, ich werde nicht mehr von Ort zu Ort verſchlagen. Ich fühle mich heimiſch, ich bin zu Hauſe, des Auswanderns müde, dem Wandern ergeben, *) in immer fortſchreitender Entwickelung werdend und ſtrebend, aber ohne Unruhe. Hierdurch iſt es geſchehn, daß der Raum überhaupt nicht mehr in Orte, in hier und dort, in innen und außen, in oben und unten, in Himmel und Erde vereinzelt und zerſplittert wird. 14) Wie mit dem Raume, ſo iſt es auch mit der Zeit, die mir ſonſt ſo viele Angſt und Bangigkeit verurſacht hat. Nachdem ich meine Beſtimmung gefunden habe, iſt die Zeit, ſo lange ich mich in meinem Berufe bewege, nicht mehr in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in geſtern, heute und morgen, in Stunden, Tage und Jahre vereinzelt, ſondern ſie iſt alles mit einem Male, ſie iſt nicht mehr die Zeit, ſondern die Ewigkeit. 15) Und ſolches alles iſt

*) Vergleiche Friedrichs Erklärung über Auswandern und Wandern Ebendaſ. 309 f.

geſchehen, weil das Wort ſich offenbart hat. Mit Einem Worte hat ſich das Räthſel des Lebens gelöſet, denn wem ſich ein einiges Wort in ſeinem tiefſten Verſtändniſſe aufthut, dem ſind alle Worte aufgeſchloſſen, alle Dinge offenbart. Die Erkenntniß des Wortes im Geiſte und in der Wahrheit iſt zunächſt die Offenbarung des beſondern Berufs, in welchem ſich der allgemeine Menſchenberuf verwirklicht. Dieſes geiſtreich aufgeſchloſſene Wort, in welchem ſich das wahre Bedürfniß aufthut, dieſes iſt es alſo, 16) welches jene große Wirkung hervor bringt, die für die Ewigkeit ausreicht, und in der Zeit die Ewigkeit ſelbſt findet.

Wem Zeit iſt wie die Ewigkeit,
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der iſt befreit
Von allem Streit. *)

*) Hiermit wäre Jean Paul Friedrich Richters Neujahrswunſch im erſten Stücke des Morgenblatts vom Jahre 1824 zu vergleichen, denn hier hat er über die Zeitlichkeit des Lebens nicht allein Ottomars Klage ausgeſprochen, ſondern auch ſein Troſtwort hinzu gefügt, in welchem er, wie Johannes und Paulus, aber auf ſeine Weiſe, als Jean Paul, die frohe Botſchaft verkündigt, die er vernommen hat. Darauf verweiſen wir alle diejenigen, welche an der Zeit krank liegen, und wer wollte ſich nicht zu dieſer allgemeinen Krankheit des Menſchengeſchlechts bekennen, an der alle, mehr oder weniger, ſeltner oder oft, zu leiden haben?

VI.

Geleitsbrief

zu den Wanderjahren

in Bruchstücken.

Aus einem Kommentare zu den Versen vor den Wanderjahren.

In Göthe's Wanderjahren, besonders in der ersten Redaction, vermissen die meisten Leser den äußern und innern Zusammenhang, nämlich den stetigen Fortgang und Zusammenhalt sowohl der Geschichte als des Gedankens, ja wohl den letztern überhaupt, indem unter dem leichten, losen Spiele der Phantasie die einige Bedeutung, und unter dem Hin- und Herreden das bestimmte Denken zu vergehen scheint. In der That ergeht es dem Leser nicht besser als dem hin- und hergetriebenen Helden des Gedichts; und wenn jener die Irrlichter endlich einmal zu ergreifen sucht, aber nie erreicht, so theilt er sein Loos mit dem wandernden Gesellen, welchem auf der Höhe jener Klippe, „deren Gipfel nur einem einzigen stehenden Raum gab," das auf zauberische Weise nahe gerückte Ziel in demselben Augenblicke entschwindet, in welchem es ihm am nächsten zu seyn schien. Bald an die Wunder, bald an die Glaubenslehren des Neuen Testaments erinnert, werden wir plötzlich

wieder in die feine und unfeine Welt von heute, und aus dieſer in die Mährchenwelt des Mittelalters verſetzt; aber wir fragen: wozu? und warum? Wenn die einbilderiſchen Beziehungen zwiſchen Perſonen ungleichen Alters an die Wahlverwandtſchaften zu erinnern ſcheinen, ſo fehlt doch der Geſchichte der Ausgang, dem Gedanken das letzte Urtheil, der Schluß, mithin beiden das Beſte.

Ueber die Reime, welche den Roman einleiten, ſind dieſelben Klagen zu hören. Wir vermiſſen nicht bloß den Zuſammenhang der einzelnen Glieder unter einander, ſondern auch die durchgehende Beziehung zu dem Romane, an deſſen Spitze ſie ſtatt der Einleitung auftreten. Insbeſondere ſcheint aber in den einzelnen Zeilen Sinn und Gehalt bald ganz auszugehen, bald muthwillig verſteckt zu ſeyn, bald zwar offen da zu liegen, aber werth- und gewichtlos. Hier ſcheint es auf den Gedanken gar nicht abgeſehen, vielmehr die Folge der Worte nach dem Reime zuſammen gewürfelt zu ſeyn; dort beſteht der offenkundige Sinn in alten, längſt bekannten Gemeinplätzen, ſtatt daß man etwas Ausgezeichnetes, noch nie Gehörtes erwartet, und „ſtark Getränk zu ſchlürfen" herbei geeilt iſt; und wo ſich der Sinn verſteckt, ſcheint der Dichter ſelbſt auf die Maske, auf die Hülle und Verkleidung mehr Werth gelegt zu haben, als auf das, was verhüllt wird. Iſt dieß nicht dieſelbe Verſtellung, die in der pädagogiſchen Provinz an der dramatiſchen Kunſt gerügt, und nur in jenem Feſtgedichte von dem böſen Geiſte geprieſen wird, welcher ſich freilich darin ſo wohl gefällt, daß er ſie nicht bloß als den Reiz und Witz der Maskeradenfreuden, ſondern als das einzige Medium des Lebens und der Offenbarung empfiehlt?

Solche und ähnliche, mildere und härtere, beſtimmte und unbeſtimmte, ernſtlichere und ironiſche Klagen gaben zu einem Verſuche, jene Verſe von Zeile zu Zeile, von Wort zu Wort zu erklären, und zum lebendigen Verſtändniſſe zu bringen, die nächſte Veranlaſſung. Dieſer Verſuch war der Unterhaltung eines geſelligen Kreiſes gewidmet; er ſollte zugleich als Einleitung zum Verſtändniſſe des Romans dienen. Aber zunächſt war es darauf abgeſehen, nicht allein dem Sinne im Allgemeinen und im Einzelnen, ſondern auch jedem Worte und Ausdrucke ſein Recht anzuthun.

Der weitläuftigen Erklärung diente wieder eine kürzere Paraphraſe zur Grundlage, um dasjenige zu ſammeln, was der Kommentar zerſtreut hatte. Dieſe Paraphraſe iſt vorſtehend mitgetheilt worden. Die beigefügten Citate und Parallelſtellen, ſo wie die Noten in und unter dem Texte, wovon jene durch Einrückung von der Paraphraſe äußerlich geſchieden worden, ſind einzelne Bruchſtücke der Erklärung ſelbſt, aus ihrem lebendigen Zuſammenhange herausgeriſſen. Eben dahin gehören auch die nachfolgenden Digreſſionen und Recapitulationen, die zu einer allgemeineren Mittheilung geeignet zu ſeyn ſcheinen, weil ſie theils einzelne Anſichten, die in der Paraphraſe nur angedeutet ſind, näher entwickeln, theils Sinn und Zuſammenhang zu noch beſſerer Ueberſicht immer mehr concentriren.

Bei allen dergleichen Erklärungen und Auslegungen iſt indeſſen nicht zu vergeſſen, daß dem Dollmetſcher in der Regel nur der allgemeine Sinn zugänglich wird, und daß er daher auch nur dieſen als das Organ ergreift, wodurch er mit dem Dichter in Gemeinſchaft zu kommen

ſucht; wogegen bei dem Letztern noch beſondere Umſtände und Lebensverhältniſſe, oder beſondere Eindrücke und Erinnerungen hinzutreten, wodurch er, ihm ſelbſt mehr oder weniger deutlich, zu dem beſondern Gedichte, zu dem gewählten Ausdrucke oder Bilde erweckt worden iſt. Denn alles, was der wirkliche Dichter producirt, iſt aus dem Leben hervor gegangen, und als Gelegenheitsgedicht zu betrachten, wie denn jeder allgemeine Gedanke erſt durch die Beſonderung zu Leben und Wirklichkeit kommt. So wären denn insbeſondere in Göthe's Leben nicht allein die allgemeinen Grundzüge, ſondern auch die ſpeziellen Unterlagen und nächſten Veranlaſſungen zu ſeinen Werken, zu den größern und kleinern Dichtungen heraus zu ſuchen. Und ſo würde es z. B. eine eigene, ſehr lohnende Beſchäftigung ſeyn, aus jener Lebensbeſchreibung die mannichfaltigen, mehr oder minder verwebten und verdeckten Fäden zuſammen zu leſen, an welche ſich die einzelnen Scenen in Fauſt zunächſt anſchließen, und daneben in Frankfurt die örtlichen Beziehungen, die einer oder der andern Schilderei zu Grunde liegen, in leibhaften Augenſchein zu nehmen. *) Aber alle dieſe ſpeziellen Beziehungen verhindern nicht, das Allgemeine, „das Innere, Urſprüngliche, Unverwüſtliche," **) — den Sinn im Ganzen aufzuſuchen und anzuerkennen; worüber ſich namentlich unſer Dichter noch neuerlich bei Gelegenheit der Kannegießerſchen Auslegung der Harzreiſe auf das wohlwollendſte und freundlichſte ausgeſprochen hat. ***)

*) Eichblätter. Zeitſchrift für Deutſche Kunſt, Wiſſenſchaft, und Literatur. Erſtes Vierteljahrheft, 1823, Nr. 38, S. 156.

**) Göthe's Werke. Stuttgart und Tübingen XIX, 101. A. H. XXVI, 101.

***) Ueber Kunſt und Alterthum, III, 2, 43. Göthe's W. A. H. XLV, 315.

Zu 1.

Wie uns in der Regel am leichtesten der allgemeine Sinn zugänglich wird, und die spezielle Beziehung, die besondere Entstehung, die nächste Gelegenheit dazu fremd zu bleiben pflegt, so tritt uns hier umgekehrt zuerst die in der Zeit gegebene Veranlassung entgegen. Unser Wanderer kann nicht umhin, einen Seitenblick auf seinen frommen Pseudo-Vorgänger zu werfen, welcher mit geläufiger Terminologie den heiligen Namen im Munde führt, während er sich selbst zu seiner gottlosen Authenticität bekennen muß, indem er das, was er nicht gelernt, erst noch zu erwandern, und das Beste im stillen Herzen mehr und mehr zu verarbeiten sucht, ehe es laut wird.

„Glaube mir es wird die Zeit kommen, da wir uns „verstehen werden. Lieber, Du redest mit mir als einem „Ungläubigen. Hab' ich nicht eben das erfahren, als „Ihr? — Ich bin vielleicht ein Thor, daß ich Euch nicht „den Gefallen thue, mich mit euern Worten auszudrücken, „und daß ich Euch nicht einmal durch eine reine Experi„mental-Psychologie meines Innern darlege, — daß ich „ein Mensch bin, und daß der Wortstreit nur daraus ent„steht, weil ich die Sachen unter anderen Kombinationen „sentire, und drum, ihre Realität ausdrückend, sie anders „benennen muß." So schrieb einst Göthe an Pfenninger.

Will's aber Einer Anders halten,
So mag er nach Belieben schalten:
Nur soll er nicht das Handwerk schänden;
Sonst wird er schlecht und schmählich enden.

Zu II.

Der Dichter ſchildert den Menſchen wie er iſt, d. h. mit allen ſeinen Schlacken und Fehlern. So geſchieht es, daß er in jeder Schilderung den Leſern einen Spiegel vorhält, in dem ſie ſich ſelbſt erkennen können. Er hat wohl auch nach Menſchen, wie ſie ſeyn ſollten, geſucht; es haben ſich aber keine gefunden. Darum nimmt er mit den Sündern fürlieb, zu denen er ſich ohnehin auch zählt. Aus dieſem Grunde iſt in der Note auf das Lied: „Offene Tafel" Bezug genommen, denn in dieſem Liede finden wir, ob wohl auf andere Weiſe, eben ſo luſtig als treffend, und eben ſo fein als wahr denſelben Sinn ausgedrückt. Der ernſte, tief ergreifende und das ſtolze Menſchenherz demüthigende Hintergrund dieſes auf der Oberfläche nur leicht berührenden, luſtig neckenden Schwanks iſt kaum zu verkennen. Die Grundlage des Liedes iſt das Evangelium ſelbſt, und es iſt wohl nicht zu bezweifeln, daß der bibelfeſte Dichter einmal die königliche Hochzeit und das große Abendmahl, Matth. 22, 2 — 14. Luc. 14, 12 — 24, aber auch zweytens die Ladung zum Weinberge an Alle, welche glauben und folgen wollen, Matth. 21, 31. 32. vor Augen gehabt hat.

Demohnerachtet iſt der Dichter auch hierüber misverſtanden werden. Mußte doch ſelbſt der Weltheiland den Vorwurf hören: „Dieſer nimmt die Sünder an und iſſet mit ihnen." — Aber die Geſunden bedürfen des Arztes nicht; den Armen und Kranken hingegen, die ihre Sünden bekennen, und Buße thun, wird das Evangelium gepredigt. In dem Gebete des Paria *) iſt wiederum der

*) Ueber Kunſt und Alterthum IV, 3.

ſelbe Text in anderer Geſtalt und Beziehung zu finden. Denn wenn ſich gleich unſer Dichter für ſein ganzes Leben die chriſtliche Terminologie verſagt hat, weil ihm nach ſeinem eigenen Bekenntniſſe deren Anwendung nie recht glucken wollen, ſo hat er doch in ſeiner Sprache das Evangelium gepredigt, und darum brauchen die Frommen ſeiner und ſeines Heils wegen nicht in der mindeſten Sorge zu ſeyn. *)

Zu V.

Der fünfte Abſchnitt ſchildert in den ernſteſten und rührendſten Tonen das Sehnen, Streben und Ringen des Herzens nach dem Unbeſtimmten und Gränzenloſen. Der letzte Gipfel dieſer Sehnſucht iſt zugleich die Ironie ihrer ſelbſt; dieſer letzte Gipfel iſt hier erreicht, und darum erkennen wir in eben dieſer höchſten Sentimentalität denſelben Grundton, welcher in dem leichtfertigen Tiſchliede: „Mich ergreift, ich weiß nicht wie ꝛc.“ auf die entgegengeſetzte Weiſe anklingt. Hier und dort wird die Unſeligkeit und Haltloſigkeit des Unbeſtimmten, Unendlichen, zur Anſchauung gebracht. In unſerm Texte rügt der Dichter die Schrankenloſigkeit des idealen Nichtwiſſens mit den Worten:

ich weiß nicht recht, ob himmelwärts;

in dem Tiſchliede mit dem einleitenden Ausrufe:

Mich ergreift, ich weiß nicht wie,
Himmliſches Behagen.
Will mich's etwa gar hinauf
Zu den Sternen tragen!

---

*) Goethe's Werke. Stuttgart u. Tübingen, XIX, oder 1. H. XXVI, 304, 305.

Aber in eben diesem Fischliede wird der unbestimmten Richtung — wenn anders von einer unbestimmten Richtung die Rede seyn könnte — sofort die Bestimmung und hiermit die wahre, reelle Richtung gegeben, die ideale Unbestimmtheit und Unendlichkeit mit der reellen Bestimmung und Endlichkeit abgewiesen.

Doch ich bleibe lieber hier,
Kann ich redlich sagen,
Beim Gesang' und Glase — Wein
Auf den Tisch zu schlagen.

Wenn wir uns zu ästhetischen Bemerkungen geneigt oder berufen fühlten, und diese nicht lieber jedem selbst überlassen möchten, so würden wir davon ausgehen, daß sich „Wein" nicht mit „hier" reimt, um demnächst den Scharfsinn an kritischen Muthmaßungen über die eigentliche Lesart zu üben und zu prüfen, indem wir die Fragen aufwerfen, ob und wie und warum der Dichter dem Reime geflissentlich ausweiche, den er etwa muthwillig angedeutet haben könnte, und ob es damit wohl gar auf die sentimentalen Seelen abgesehen seyn sollte, welchen in den ersten Zeilen ein geistiger Triumph der Empfindsamkeit verheißen, und gleich darauf, wo nicht zu Wasser, wo nicht schlechtweg zu Bier, doch zu schnödem irdischen Wein gemacht wird.

In den ersten Zeilen dieses fünften Abschnitts ist die Kürze des ganzen Lebens in dem schneidendsten Mißverhältnisse zu der Länge seiner kleinsten Theile empfunden und dargestellt. Anderwärts wird in gleichem Sinne die Kürze des Lebens in dem grellen Mißverhältnisse zu dem,

was darin zu thun iſt, beklagt und zur Mahnung ausgeſtellt. So ſagt klagend zu Fauſt der Famulus Wagner:

Ach Gott! die Kunſt iſt lang!
Und kurz iſt unſer Leben!

und er ſetzt erläuternd hinzu:

Und eh' man vor den halben Weg erreicht,
Muß wohl ein armer Teufel ſterben.

Hohnend ſagt Mephiſtopheles daſſelbe mit den Worten:

„Die Zeit iſt kurz, die Kunſt iſt lang."

um den Doktor vollends zu überzeugen, daß er das nicht erreichen kann, was er erſtrebt, und

daß von der Wiege bis zur Bahre
kein Menſch den alten Sauerteig verdaut.

Damit gelangt der Menſch aus dem Zweifel in die Verzweiflung.

Mahnend beginnt der inhaltsſchwere Lehrbrief Wilhelm Meiſters mit folgenden vier kurzen Sätzen:

„Die Kunſt iſt lang, das Leben kurz, das Urteil
„ſchwierig, die Gelegenheit flüchtig."

Es iſt wohl zu merken, daß dieſer ganze Lehrbrief, welcher dem Jünglinge zur Beherzigung empfohlen wird, den erſten Grad der Weihe enthält, und den erſten Schritt zur Selbſterkenntnis anzeigt, indem es zunächſt darum zu thun iſt, nicht die Wunden der Menſchheit zu heilen, ſondern ſie noch weiter aufzureißen, nicht die Lücke oberflächlich auszufüllen, ſondern ſie erſt recht fühlbar zu machen.

Es iſt ferner nicht zu überſehen, daß eben dieſe Worte aus des Hippokrates — Aphorismen Weisheit ent-

lehrt sind. An der Spitze der Apherismen wird zur Einleitung und Einweihung in die heidnische Weisheit das Apherismische der Apherismen, nämlich die Kunst, welche das Heidenthum eitel läßt, und, auf die Spitze getrieben, selbst erkennt, aber nicht zu heilen vermag, freimüthig und unverholen anerkannt.

Neuerlichst hat Winkelmann die pythischen Sprüche, womit Hippokrates seine Apherismen eröffnet, mit folgenden Worten übersetzt: „Das Leben ist kurz, die Kunst ist lang, der Augenblick dringend, der Versuch gefahrvoll, das Urtheil schwer." Und der Uebersetzer fügt hinzu, daß der alte Meister der Kunst nicht anders habe sprechen können, weil er, als Heide, das Licht vermißt, in welchem die Vernunft ihre Fülle und Wahrheit hat.

Zu VII.

Handle, aber im Dienste Gottes, im Gehorsam, folge! Dies ist das Handeln, wodurch du die Welt verbessern kannst. Denn ob auch die Welt Gottes an sich, objectiv, fertig und vollkommen ist, mithin durch alle unsere Thätigkeit nicht gefördert werden kann, vielmehr seither Zweck ein für allemal aufgegeben ist; so wird sie doch für uns, subjectiv, besser, wenn sich unsere Thätigkeit als ein stummes Zeigen, Ergeben, Gehorchen, Unterwerfen, Entsagen, wenn sich das Leben als ein fremdartiges Thun und Leiden, als Sterben erweiset. Die Welt ist eigentlich noch dieselbe, die sie vor dem Sündenfall war, das Paradies, welches Moses beschreibt; durch die Sünde ist nur unsere Ansicht dieser Welt und erst durch diese Ansicht die Welt selbst getrübt und verunstaltet. Nur

uns in daher die an sich vollkommene Welt so lange eine Hölle, ein Chaos grausiger Anordnungen und Widersprüche, bis wir es zur Entsagung, zum freudigen Gehorsam gebracht haben. Was an sich ist, das ist uns als solches fremd, nicht feindlich: es wird erst unser Eigenthum, wenn wir es dazu machen. — Es ist unerlässlich, diesen Gedanken so lange zu verfolgen und zu verarbeiten, bis er lebendig und wiedergeboren wird. Er deutet „den hohen Sinn des Entsagens, durch welchen der eigentliche Eintritt ins Leben erst denkbar ist," und die aus der Entsagung hervortreibende Freudigkeit rascher That, welche Spinoza mit den Worten bezeichnet: **Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus: nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.** Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugendhaftigkeit, sondern diese ist jene selbst; der Glückseligkeit geniessen wir nicht als Folge unserer Entsagungen, sondern wir entsagen in Folge der seligen Lebens, das wir in der Entsagung gewinnen. Was das heisse, ist zu Jena auf einem einfachen Steine in einem fürstlichen Garten mit folgenden schlichten Worten durch Frage und Antwort erklärt:

Wem wollt das Glück die höchste Palme beut? —
Der freudig that, sich des Gedanken freut.

Und sagt nicht St. Paulus dasselbe in der Epistel an die Römer 6, 1. 2. 15. f.?

Zu X.

Beim grünen Rheinwein begegnet uns auch in diesen Versen der Dichter mit der Bibel, und mit den Worten

der Bibel. Der Bibel ist er nach seinen eigenen Bekenntnissen seine sittliche Bildung schuldig. Hier wäre daher der Ort zu einer Digression, um das Christenthum unsers Dichters in das Licht zu setzen, und somit den Faden wieder aufzunehmen, den wir oben bei Gelegenheit des Liedes: „Offene Tafel" schon angeknüpft, aber auch wieder fallen gelassen haben. Allein wir begnügen uns, auf eine sehr gewichtige Stimme aufmerksam zu machen, die sich gegen das Christenthum eben dieses Dichters erhoben hat. Hiermit meinen wir nicht etwa die Kritik, die in den falschen Wanderjahren über diesen Text gegeben wird. Wir übergehen selbst Delbrücks Strafpredigten in der Schrift: „Christenthum," weil darauf in einer andern fast gleichzeitigen Schrift, obwohl nicht mit aller wünschenswerthen Ruhe und Milde, bereits geantwortet worden ist.*) Aber außerdem und früher hat sich in den Heidelberger Jahrbüchern, und in der Frankfurter Zeitschrift: „Eichblätter"**) ein wackerer christlicher Freund des Dichters als dessen Gegner vernehmen lassen. In dessen Rezensionen über Göthe's Lebensbeschreibung wird zugegeben, daß in dem immer kämpfenden, geistlichen Gemüthe des Dichters das Christenthum immer durchbrechen wolle; aber es wird auch behauptet, daß es nie zum vollen Durchbruche kommen könne. Es wird bemerkt, daß „man zuweilen glaube, die Lebensbeschreibung eines angehenden Gottesgelehrten

---

*) Ueber Göthe's Faust und dessen Fortsetzung. Nebst einem Anhange von dem ewigen Juden. Leipzig, Hartmann, 1824. S. 285.

**) Heidelberger Jahrbücher, 1812, Nr. 15; 1813, Nr. 5. 6; 1814, Nr. 41. — Eichblätter, Zeitschrift für Deutsche Kunst, Wissenschaft und Sitte, erstes Vierteljahrsheft, Juli bis September, Nr. 30 bis mit 40.

zu leſen;" aber es wird auch hinzugefügt, daß überall das Weltkind die Oberhand behalte. Es wird wohl auch Hoffnung gelaſſen, ob etwa „die unruhige Magnetnadel ihren Pol noch finden werde;" aber es wird auch beklagt, daß ſie ihn zur Zeit noch nicht gefunden, und daß der große Dichter noch jetzt „in unentſchiedenem Kampfe" ſich befinde, indem bei der ungemeinen „Mercurialität" dieſes „allaufgeregten durchlebenden" Geiſtes das Chriſtenthum nie feſte Wurzel habe ſchlagen können, vielmehr jeder neuen Erſcheinung habe Platz machen müſſen, und daher auch nicht der einige Mittelpunkt alles Wirkens geworden wäre.

Wie wir nun unſeres Orts die tiefen Blicke, die dem Recenſenten in Goethe's inneres Leben gelungen ſind, als ob er es ſelbſt gelebt und erfahren hätte, zu würdigen uns erfreuen, ſo können wir uns doch nicht zu ſeiner Anſicht über Goethe's Chriſtenthum bekennen, ob wir uns gleich zu dem chriſtlichen Glauben bekennen, den der Recenſent ſelbſt hier und ſonſt predigt, aber unſerm Dichter nicht zugeſtehen will. Es iſt indeſſen unſere Abſicht, nicht dieſe Anſicht über Goethe's religiöſen Charakter näher zu prüfen, oder zu widerlegen, ſondern zur Prüfung zu empfehlen. Wenn ſie irrig iſt, ſo freut ſich gewiß der Recenſent zuerſt ſeines Irrthums. Uns ſcheint wenigſtens dieſe Anſicht von mancherlei Mißverſtändniſſen getrübt zu ſeyn, und ein hauptſächliches Mißverſtändniß mag darin liegen, daß das Leben Goethe's nicht genugſam als Phänomenologie des Geiſtes gefaßt worden iſt. Der Verfaſſer verſichert zwar, daß er nicht vergeſſe, „das Abgethane vom Jetzigen hüterisch zu unterſcheiden;" aber es ſcheint ihm damit doch nicht überall gelungen zu ſeyn. Wenn die Zeit, in wel-

der Göthe geboren und erzogen werden, als ächt chriſtlich, als an Gottes Wort und Erlöſungswerk haftend gerühmt wird, ſo dürfen wir darüber nicht vergeſſen, daß der Dichter auch die Zeit der ſogenannten Vernunft-Religion und aller neologiſchen Beſtrebungen durchlebt hat. Wenn er nun als ein Kind der Zeit auch den Unglauben und den Rationalismus der Zeit innerlich wie äußerlich erlebt und erfahren hat, ſo fragt es ſich, ob er das Unweſen nicht auch überlebt und überwunden, ob er das läuternde Feuer beſtanden habe oder darin untergegangen ſey? Wenn er nicht ausgekämpft hat, — denn wer iſt der Lebendige, der ſeinen Kampf ausgekämpft hätte? — ſo folgt daraus noch nicht, daß er in *unentſchiedenem* Kampfe ſich befinde. Wenn er bald geiſtlich, bald weltlich, bald fromm, bald leichtfertig, bald ernſt, bald ſpaßhaft, bald warm, bald kalt, und immer ein anderer iſt, ſo kommt doch alles aus Einem feſten Mittelpunkte. Und wenn er ſich in der Geſellſchaft Lavaters und Baſedows, und bei dem Tiner zu Koblenz als ein ſchnödes Weltkind giebt, oder bei dem Fräulein von Klettenberg als einen Heiden, oder als einen Unwürdigen, für den der Herr nicht gelitten, ſich ſelbſt hier ſtellt, ſo liegt darin mehr Richtung zum Chriſtenthume, als in dem allzuſchnellen, nach der Terminologie vollkommenen bibelgerechten und unbedingten Bekenntniſſe zu dem geoffenbarten Worte Gottes, ehe daß es durch eigne innere Erfahrung und Erfahrung zur individuellen Offenbarung und Verſtändigung gekommen.

Recapitulation.

Die Entwickelung des menschlichen Geistes, d. h. die Errettung aus dem Sündenfalle geschieht stufenweise. I) Im Verlaufe derselben erhebt sich der subjective Standpunkt, welcher dem Menschen auf eine Weile allerdings volle Befriedigung, und wohlgefällige Selbstgenügsamkeit, und das stolze Gefühl eigner Verdienstlichkeit gewährt. Demohngeachtet enthält er das Moment, welches den Menschen erst zum Menschen macht. Erst als Selbstheit wird die Subjectivität zur Wurzel aller Sünde. II) Aber in eben diesem subjectiven Standpunkte muß der Dichter selbst eine verlaufene Periode seines Lebens erkennen. III) Ja, er muß sich, wenn er sich ohne Schonung prüft, wenn er aufrichtig der Wahrheit die Ehre giebt, noch jetzt, obwohl nur bedingt, dazu bekennen, denn es ist und bleibt derselbe Geist, der die Wandlung bestanden und täglich die Versuchung von neuem besteht. IV) Der Geist ist aber nicht ein einzelner Moment seiner Entwickelung, sondern die Gesammtheit aller einzelnen Erscheinungsweisen seiner selbst, wodurch er erst an und für sich wird. V) Eine einzelne Stufe der Geistesentwickelung gewährt für die Dauer keine Befriedigung; der Stillstand der Entwickelung zerreißt und vereinzelt die Zeit in ihre abstracten Momente, denen Wesenhaftigkeit und Ganzheit fehlt; die Subjectivität, isolirt, verflüchtigt sich in das Namenlose zur Sehnsucht, zum Zweifel, und zur Verzweiflung. VI) Wenn der Mensch diese Periode überstanden hat, so wendet er sich, um anderwärts einen festen Haltpunkt zu erlangen, zu dem, was außer und über ihm ist, zum Objectiven, bis er in diesem das Unbewußtseyn, als Selbstbewußtseyn, das Subjective wieder findet, und somit, grade auf dem

Wege der Entsagung der Selbstheit, zum absoluten Selbst gelangt, dem er summm setzt, VII) und ohne Grubeln, ohne Dünkel, sich willig unterwirft, als das Einzelne dem Ganzen, als der Knecht dem Herrn, wodurch das verlorne Gleichgewicht wieder hergestellt wird. VIII) Und dieses ist eben, was Noth thut, daß du die Bahn deiner Entwickelung aus der Selbstheit zur Selbstverläugnung geraden Weges verfolgest. Dieses ist das erste, denn wer grade geht und sieht, der sieht die Welt, wie sie ist, und lernt sich selbst kennen, aber wer auf krummen Wegen geht, der weicht sich selbst und der Wahrheit aus. Hieraus folgt das zweite, daß du urtheilen lernst, d. h. daß du in allen Spaltungen die Urtheilung erkennest. Aber das letzte ist, daß du aus dem Zweifel zur Wahrheit, aus der Sünde zur Sühne, aus dem Streite zur Verträglichkeit, zur Liebe und Versöhnung erheben wirst. IX) Wenn sich auf diese Weise das Einzelne mit dem Ganzen versöhnt und ausgeglichen, wenn sich das Seyn als das ewige Werden, das Werden als Thätigkeit, die Thätigkeit als Gehorsam, der Gehorsam als die Freudigkeit des Glaubens und der Hoffnung in der Liebe erwiesen hat, so kommt auch die anfänglich zersplitterte Zeit zu ihrer Einheit und Bedeutung als das Medium jener Thätigkeit, und als die nothwendige Erscheinungsweise der Ewigkeit selbst. X) Mit der Zeit verklärt sich auch der Tod als die Nacht, die alle Thätigkeit als eine besondere aufhebt, aber als allgemeine aufbewahrt; und eben deßhalb zur Thätigkeit in der Zeit antreibt, weil ohne diese keine lebendige Allgemeinheit erblüht; XI) denn nur durch Beschränkung und Concentration wird das Thun zur Freude und die Zeit zur Ewigkeit.

Summa.

Es iſt ein Höchſtes und Letztes, wozu die Menſchheit im Laufe ihrer Entwickelung gelangen kann. Dieſes Letzte iſt das Chriſtenthum; aber das Chriſtenthum beſteht weder in Singen und Beten, noch im Denken und Begreifen, weder im Glauben, noch im Wiſſen, ſondern in der Thatigkeit. Und die Thatigkeit beſteht wieder nicht in dem Handeln und Wirken, das dem Beten und Denken entgegengeſetzt iſt, ſondern in dem Handeln nach dem Willen Gottes, wodurch das Gebet und der Begriff in die Geſinnung und durch die Geſinnung in das Leben, in Saft und Blut übergehen. Das Chriſtenthum iſt der Glaube, der in der Liebe thätig wird, und darum offenbart ſich die Thatigkeit des Glaubens als Vertraglichkeit; „die Liebe **verträgt** alles, ſie glaubet alles, ſie hoffet alles, ſie duldet alles; ſie ſuchet nicht das Ihre," denn es giebt keine **thatige** Liebe ohne Selbſtverlaugnung. Die thatige Liebe bleibt nicht in der Geſinnung ſtecken; ſie iſt das Beten, Denken, und Arbeiten zumal, ſie iſt alles mit einemmale, ſie iſt es aber nur durch Entſagung, d. h. dadurch, daß ſie nur Eines, aber dieſes ganz iſt; und ſo iſt ſie es auch, wodurch die Zeit aus der Vergänglichkeit und Eitelkeit ihrer vereinzelten Ausmeſſungen erlöſet und zur Ewigkeit verklart wird.

Thätig Ihn preiſenden
Liebe beweiſenden,
Euch iſt der Meiſter nah,
Euch iſt er da!

Im Anfang war das Wort, der Sinn, die Kraft. — die That.

Doch zu dem Selbſtverſtändniß
Iſt auch wohl noch ein Rath;
Nach friedlichem Erkenntniß
Erfolge rasche That.

Und nun, auf einmal hat er's leé,
Wie man das Beſte kann:
Nicht ruhen ſoll der Erdenkloß,
Am wenigſten der Mann!

VII.

XXIII, 71.

Die neue Melusine.

Ein Mährchen.

Es war in der Laube zu Sesenheim, zur Nachmittagszeit, unter den anmuthigsten Verhältnissen, an der Seite Friederikens, — der Vater hatte sich entfernt, sein Mittagsschläfchen zu halten, die Mutter war in der Haushaltung beschäftigt wie immer, — der Jüngling hatte eben seinen ersten Besuch in der Pfarre zu Sesenheim gemacht, er befand sich bereits in der zweiten Verkleidung, — als er zum erstenmale das Mährchen vortrug, welches er hernach unter dem Titel, „die neue Melusine" aufgeschrieben, und später den Wanderjahren einverleibt hat. Er erinnert selbst, daß er den hauptsächlichen Eindruck der mündlichen, persönlichen Mittheilung zuschreiben müsse, denn „der Mensch ist eigentlich nur berufen, in der Gegenwart zu wirken. Schreiben ist ein Misbrauch der „Sprache, stille für sich lesen ein trauriges Surrogat der „Rede."

„Zum neuen Paris verhält ſich das Mährchen," ſo ſagt er ſelbſt, „wie ungefähr der Jüngling zum Kna„ben." Dem Jünglinge gelang auch, „was den Erfinder „und Erzähler ſolcher Produktionen belohnt, die Neu„gierde zu erregen, die Aufmerkſamkeit zu feſ„ſeln, zu vereiliger Auflöſung undurchdringli„cher Räthſel zu reizen, die Erwartungen zu „täuſchen, durch das Seltſamere, das an die „Stelle des Seltſamen tritt, zu verwirren, Mit„leid und Furcht zu erregen, beſorgt zu machen, „zu rühren, und endlich durch Umwendung eines „ſcheinbaren Ernſtes in geiſtreichen und heitern „Scherz das Gemüth zu befriedigen, der Einbildungs„kraft Stoff zu neuen Bildern und dem Ver„ſtande zu fernerm Nachdenken zu geben."

Alle dieſe Wirkungen hatte in Seſenheim die launige Erzählung des muntern Jünglings hervorgebracht: und ſie werden nie ganz ausbleiben, ſo oft ſich das tolle Mährchen wiederholt, welches wir hier aus dem Munde eines vielgewandten, vielverſuchten Barbiers vernehmen. Und wenn der Verſtand gleich Anfangs zu vereiliger Auflöſung undurchdringlicher Räthſel gereizt wird, ſo iſt das Letzte, daß er immer wieder von Neuem zu fernerm Nachdenken reichhaltigen Stoff erhält und aufnimmt.

So fragen wir auch jetzt: Iſt's denn auch wahr, was der verſchmitzte Barbier erzählt, und was früher ein loſer, verkleideter Bauernburſche erzählt, und mitten im Erzählen erfunden hat? Dürfen wir einem jungen Menſchen auf ſein ehrliches, hübſches Geſicht trauen, einem Menſchen, den eine Myſtifikation zur andern reizt, und der es im Alter nicht viel beſſer macht? Aber was iſt

denn überhaupt unter der Wahrheit eines Mährchens, unter der Wirklichkeit eines Gedichts zu verſtehen!

Ein Mährchen kann wahr ſeyn, und bleibt doch ein Mährchen, jedes Mährchen iſt ein Räthſel, deſſen verborgener Sinn ſeine Wahrheit iſt; umgekehrt kann eine Geſchichte mährchenhaft ſeyn, und bleibt doch eine wahrhafte Geſchichte. Iſt doch nichts ohne Räthſel, auch das Gewiſſeſte hat ſeine mährchenhafte Seite. Der Barbier erzählet wunderliche Lebenserfahrungen wie Mährchen im ſtillen Sinne, er verſchweigt den Sinn, daß er errathen werde, und die Menſchen nehmen ihn um ſo lieber auf, wenn ſie ihn ſelbſt gefunden zu haben glauben. Dieſer ſtillverborgene Sinn des Mährchens iſt ſein innerſter Reiz: wir dürfen um ſo gewiſſer darnach fragen, als ſein verſchloſſenes Daſeyn gleich zum Eingange bevorwortet wird.

Aber der Barbier bekennet auch, daß ihn die erlebte Geſchichte noch immer in der Erinnerung unruhig mache, denn ſie erinnert ihn an die damit berührte Geiſterwelt, die uns jederzeit mit einiger Scheu erfüllet: er bekennet zugleich, daß ihn dieſe ſelbſt erlebte Geſchichte eine endliche Entwickelung hoffen laſſe, woraus wir ſehen, daß ihm ſelbſt der Gedanke ſeiner Erfahrung noch nicht völlig ſich erſchloſſen hat. Wird er ſich nun uns eröffnen? Uns hat wenigſtens die Geſchichte, in welcher das Mährchen Platz gefunden, weiter, als ihn geführt; um es beſſer überſehen zu können. Dazu kommt, daß es mehr als einen Sinn zu bergen ſcheint, und ſich mithin wenigſtens theilweiſe errathen, ja auf verſchiedene Weiſe leſen läßt indem der nächſte Sinn den entfernteren, aber auch der letzte den erſten, eine einzelne, beſtimmte Erinnerung andere Beziehungen, ſo wie umgekehrt die all-

gemeine Bedeutung die besondere nicht ausschließt, denn ein Mährchen soll an nichts und an alles erinnern.

Man kann schmelzen, man kann scheiden,
Wird gediegen, läßt sich wägen,
Möge mancher Freund mit Freuden
Sich's nach seinem Bilde sagen!

Nach Wilhelm Meisters Lehrbriefe, welcher aus Makariens Archiven entlehnt ist, lernt der ächte Schüler aus dem Bekannten das Unbekannte entwickeln, und die Weissagung besiehet darinne, daß sie aus dem Offenbaren das Verborgene, aus dem Gegenwärtigen das Zukünftige, und den Sinn des Sinnlosen erkennet.

Um uns nun zunächst an das Bekannte zu halten, hatten wir uns vorerst die Lehr- und Wanderjahre wenigstens in ihren allgemeinsten Umrissen und Hauptbeziehungen zu vergegenwärtigen, denn das Mährchen ist hinein gewebt.

Hier sehen wir vom Anfange bis zum Ende alles leben und weben, das Leben wird immer lebendiger, und muß sich immer mehr verwickeln und durch einander spinnen, um sich demnächst gemeinsam zu entwickeln und zu entspinnen, und zuletzt verliert sich das in einander übergreifende Leben und Weben recht eigentlich in das regsamste Treiben einer großen Weberey, in welchem überall ein Gedanke heraus sieht. Und wirklich ist's

— mit der Gedanken Fabrik
Wie mit einem Weber-Meisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Da kommt der Philosoph, der tritt herein,
Und beweist euch, es müßte so seyn.

Dazu bleibt aber dem von Mephistopheles verspotteten Philosophen kein anderes Mittel übrig, als daß er die einfachsten Grundfäden des Gewebes aufsucht, die jeder aufmerksame Leser selbst entdecken kann.

In dem vorliegenden verwickelten Gewebe sehen wir viele Menschen auf den entlegensten Umwegen ihren Lebensberuf aufsuchen: der eigentliche Beruf ist nicht so leicht zu finden, er läßt sich auch nicht willkührlich, wenigstens nicht auf die Dauer verändern und bestimmen, denn es ist jedem sein Beruf angeboren, und darum findet auch der Mensch erst in dieser seiner besondern Bestimmung sein wahres Verhältniß zum Ganzen. Wer hätte erwartet, daß Wilhelm Meister, der ausgegangen war, seines Vaters Eselinnen zu suchen, und ein Königreich gefunden hatte, zuletzt als Chirurgus seine Bestimmung finden würde, und daß er dadurch das Werkzeug zur Rettung seines Sohnes werden sollte? Wer hätte gedacht, daß Philine als Schneiderfrau, Lucie als Nähterin, Friedrich als fertiger Geschwindschreiber, Jarno als Montan, Lenardo als Webereybeflissener enden würden?

Je weiter wir fortschreiten, desto deutlicher erweiset sich dieser Lebensberuf als der magnetische Rapport des Individuums zum Universum, und so erscheinen zuletzt in höchster Steigerung zwei mystische Personen, eine ätherische im Rapport mit dem Sonnensysteme, in der wir den unsichtbaren Mittelpunkt der mannichfaltigen geheimnißvollen Verbindungen entdecken, und eine terrestrische, welche die unterirdischen Heimlichkeiten im Schooße der Erde magnetisch fühlt, weil sie in einem geheimen Bezuge dazu steht und still darauf horcht.

Zugleich lernen wir in diesem hellen Spiegel der Wirk-

lichkeit deſto deutlicher erkennen, was längſt bekannt iſt, nehmlich daß die Erde, ſo weit ſie bekannt, auch bereits in Beſitz genommen iſt, während ſich die Menſchen, die auch davon leben wollen, täglich vermehren. Darum kommt es immer mehr darauf an, den Entſagenden und Wandernden zu folgen, indem wir uns einerſeits beſchränken, andrerſeits ausdehnen lernen. Hierzu gehört aber, daß wir eines Theils das Gegebene durch beſſere Benutzung vervielfältigen lernen, um im Lande zu bleiben, andererſeits das Nichtgegebene ſuchen, und zu dem Ende auswandern, neues Leben im todten Stoffe zu erregen, und die Auferſtehung im Gebeinhauſe zu befördern. Eigentlich würde es für Alle genug zu thun und zu leben geben, wenn ſie nur erſt ihren Beruf kennen und üben lernten. Daß es ſo ſchwer hält, ſich ſelbſt, und an ſich ſelbſt den individuellen geheimen Bezug kennen zu lernen, liegt darinn, daß zu der Selbſterkenntniß auch die Erkenntniß des Andern, zu dem wir in Beziehung, in Verkehr treten ſollen, nothwendig erfordert wird. Iſt aber einmal der Beruf gefunden, ſo ſteigert er ſich immer mehr zur Kunſt, theils durch Beſchränkung, theils durch Erweiterung.

Wenn die Jugend, als die heitere Schwelle des Lebens, in den Lehrjahren hauptſächlich den freien Künſten ſich zuneigt, ſo beſtimmt ſich die ſpätere, ernſtere Lebenszeit in den Wanderjahren für die ſtrengeren Künſte: hier müſſen wir ſogar mit Lenardo weben lernen um leben zu lernen.

Dieſe einfachen Lebenserfahrungen entwickeln ſich an dieſen Geſchichten ſo einleuchtend, daß man meinen ſollte,

alle Leſer würden tauſendſtimmig einſtimmen, wenn die Verbündeten ihr traulich Werk-Lied ſingen.

W. W. letzter Band. XXIII. 162. 163.

Es wäre ferner zu beachten, wie in Folge dieſer Lebensregeln, welche jeden Beruf, jedes Handwerk durch ſeine gemäße Ausbildung zur Kunſt adeln, die unterſchiedenen Stände der menſchlichen Geſellſchaft aus ihrer todten Abgeſchloſſenheit hervor gehen, und zu neuem Leben in Flüſſigkeit geſetzt, verjüngt und regenerirt werden, indem ſie ſich mittheilen und in einander übergreifen.

Wechſelſeitiges Vertrauen
Wird ein reinlich Häuschen bauen,
Schließen Hof und Garten-Zaun,
Auch der Nachbarſchaft vertrau'n.

Hier iſt ein neues, friſches, geſundes Leben ausgegoſſen über die Unterſchiede der menſchlichen Verbindungen, daß ſie ſich an einander halten, und ohne Rückhalt ſich gegenſeitig auseinander ergänzen zu fröhlichem Wachsthum und Gedeihen. Die Spaltungen werden zu Unterſchieden, die Unterſchiede zu Verbindungen: alle Stockungen weichen, es regen ſich alle Organe, deren Gliederung ſchon abgeſtorben, deren Entwickelung mitten im Leben erſtarrt und ſitzen geblieben zu ſeyn ſchien. Solche Ausſichten ſtärken das Auge, wenn es ſich an den dürren, farbloſen Erſcheinungen des Tages krank und matt geſehen, ſie erquicken, wie grüne Wieſenflächen, von Blumen bunt durchwirkt im reichſten Farbenſchmucke und im Glanze blinkender Thautropfen, unter den Strahlen der erſten Morgenſonne, das Auge des Städters heilen und erfriſchen. Aber noch ſehen wir nur den Anfang in einzelnen Ver-

bindungen verſchiedener Stände, die weiteren Folgen ſchimmern nur aus der Ferne der Zukunft herüber.

So iſt auch nur leiſe, faſt zu leiſe, zu zart das allerzarteſte und heiligſte Verhältniß berührt, gleich als ſey auf der ſchon in Beſitz genommenen Erde kein Raum dazu, und unter den mannichfachen, bedauernswerthen Verirrungen und leidenſchaftlichen Verwirrungen eines natürlichen Lebens, welche der Dichter nicht verſchweigen darf, keine bleibende Stätte dafür. Aber wie auf der einen Seite eine falſche Schaam nicht abhalten konnte, auch die Flecken und Gebrechen, welche ſich an den liebſten Perſonen zeigen, in Hoffnung endlicher Entwirrung und Entſündigung offen mitzutheilen, ſo iſt auch andrerſeits dieſe Hoffnung und der feſte Grund ſolcher Zuverſicht vielfach angedeutet. Wir werden im Verlaufe der Handlungen und Begebenheiten immer mehr darauf hingewieſen, daß der Menſch auch in ſeinem eigenſten Lebensberufe nicht Genüge finden, ja, daß er ſeinen Lebensberuf ſelbſt, und in ihm ſein individuelles Verhältniß zum Ganzen, und in dieſem Verhältniſſe das Ganze ſelbſt doch nicht finden kann, wenn ſich ihm nicht zugleich ſein Verhältniß zu Dem, in dem wir leben, weben und ſind, ſeine Stellung zu Dem, der über, mit und in uns iſt, nach ſeiner Wahrheit immer deutlicher und verſöhnender erſchließt. In der Entwickelung dieſes Verhältniſſes liegt der Grund und das Ziel des menſchlichen Lebens; daraus erklärt ſich die Unruhe des Herzens, das Ruhe ſucht und nur in Ihm findet. Das höchſte Ziel der pädagogiſchen Provinz iſt die Erziehung zur Religion nach den drey Glaubensartikeln. Der Dichter legt hier ausgebildet eine Anſicht nieder, die ihn ſchon als Jüngling in den zwo wichtigen bibliſchen Fragen un-

ter dem Mantel eines Landgeistlichen in Schwaben beschäftigt hatte. Diese tiefste Seite des menschlichen Lebens hat ihre unterschiedenen Formen und Stufen, denn überall haben sich die Fußstapfen des ewigen Weltgeistes und die Spuren seiner Offenbarung erhalten, welche sich wohl trüben, aber nicht verlieren, und zuletzt zu erwünschter Klarheit und Wahrheit entwickeln; aber die Wahrheit läßt sich nicht aufdringen, es ist ein glücklicher Augenblick, in dem sie Eingang findet. „Man fühlt Einen Augenblick," sagt der Dichter in seinem fast vergessenen Pastoral-Schreiben, „man fühlt Einen Augenblick, und der Augenblick ist entscheidend für das ganze Leben, und der Geist Gottes hat „sich vorbehalten ihn zu bestimmen. Es war eine Zeit, „da ich Saulus war, Gott Lob, daß ich Paulus geworden bin. Gewiß ich war sehr erwischt, da ich nicht mehr „läugnen konnte."

Aber so leise und heimlich auch die Andeutungen sind, welche das innerste Leben der Religion betreffen, wie denn die Menschen selbst nichts so heimlich zu halten pflegen, als das Beste, so treten doch auch mehr als einmal aus dem allgemeinen verborgenen Hintergrunde, wie zum Vorspiele, einzelne liebliche Scenen eines menschlichen, näher eines häuslichen Zustandes hervor, der, „auf Frömmigkeit gegründet, durch Fleiß und Ordnung belebt und erhalten wird, nicht zu eng, nicht zu weit;" nicht so eng, wie in dem Kreise der lieben, frommen Aeltern und Schwiegeraltern Nachodinens, nicht zu weit, wie in dem heillos zerrissenen Haushalte Odoards, denn der Mensch muß sich ebensowohl zu beschränken, als zu erweitern verstehen. Beiläufig gesagt: die Darstellung dieser verstörten Lebenszustände in Odoards Hause ist ein Wunder

der Kunſt: auch die Form iſt aus allen Fugen der Ordnung und Zeitfolge herausgetreten und gleitet doch in den zierlichſten Weiſen des Ebenmaaſes innerhalb der Wellenlinien des Schönen dahin. — So kann keiner die traurigſten Lebensverirrungen ſchildern, wenn ihn nicht die Ausſicht auf endliche Entwirrung und Wiederbringung des Verlorenen aufrecht hält und belebt. —

Später finden wir tief in dem betriebſamen Gebirge, welches Lenardo beſucht, ein junges Paar, welches aus Ueberdruß an der ſo oft ohne inneres Leben wiederholten heiligen Sprache der Frommen am Ende mit der Form auch den poſitiven Inhalt des Chriſtenthums ſelbſt wegwirft, und mit einer daraus abgezogenen Moral ſich abfinden zu können meint. Und hier iſt es der Wanderer, der ſonſt weder zu ſingen, noch zu beten pflegte, Wilhelm Meiſter iſt es, der ihnen das Schwankende in ihrer religiöſen Denkweiſe aufdeckt. Er hatte inmittelſt ſelbſt, wie im Traume, die hülfreiche Hand erfahren, die den Menſchen ergreift, wenn ihn der Abgrund zu verſchlingen droht, die Hand, die ihn, im Augenblicke der Noth, zugleich der Gefahr und dem — geräumten Erden-Glücke entreißt. Vor dieſem Abgrunde warnet er jetzt ein liebendes Paar, indem er auf die hülfreiche Hand weiſet. Die jungen Leute erzählen es ſelbſt: „Die chriſtlichen Ausdrücke waren uns trivial geworden, der Kern, den ſie enthalten ſollten, war uns entfallen. Da ließ er uns die Gefahr unſeres Zuſtandes bemerken, wie bedenklich die Entfernung vom Ueberlieferten ſeyn müſſe, an welches von Jugend auf ſich ſo viel angeſchloſſen, ſie ſey höchſt gefährlich bey der Unbeſtändigkeit beſonders des eignen Innern. Freilich eine täglich und ſtündlich durchgeführte Frömmig-

keit werde zuletzt nur Zeitvertreib und wirke wie eine Art Polizei auf den äußern Anstand, aber nicht mehr auf den tiefen Sinn, den sie Anfangs erregt hatte: das einzige Mittel dagegen sey wirkliche tägliche Erneuerung des alten Menschen „zu einer dem Aeußern gemäßen sittlichen Gesinnung." Auf diesem Wege sehen wir auch hier das Unsittliche bewältigt und entfernt, welches außerhalb dieser Regionen auch in den vorliegenden Dichtungen so oft stört, weil sie der Spiegel des verborgenen Lebens sind und seine Schäden aufdecken, und seine heimlichsten Gedanken verwirklichen. Zu diesem religiosen Elemente erklärt und verklärt sich auch die höchste Spitze und die durchgehende Geheimlehre der Lehr- und Wanderjahre. Was sagen uns die geheimen Verbindungen, die mysteriosen Anstalten, die verborgenen Fäden und Leitungen, an deren Spitze wir endlich die Selige erkennen, und worüber sich Wilhelm gelegentlich entrüstet, weil er sie für unberufene Einmischungen hält, weil er es unbequem findet, sich in solche Schranken zu fügen? Es wird erst nach und nach klar, was sie sagen. Werden wir nicht Alle von einem unsichtbaren Obern und seinen geheimen Dienern, von Gott und seinen heiligen Engeln geführt und geleitet, beschirmet und bewahret? Es ist uns wohl auch Allen zuweilen unbequem, und dienet doch zu unserm Frieden.

Hiermit wären die überall hervorleuchtenden Grundgedanken der Lehr- und Wanderjahre verzeichnet: sie beziehen sich auf das ethische, kosmische, historisch-juristische, politische und religiose Element dieser Poesien: aber nun entsteht auch sogleich die Frage, wie dazu die neue Novelle paßt. Das lose Mährchen, welches der

breitſchultrige Chirurgus erzählt, und an eine veraltete Sage anknüpft, ſcheint mit jenen ernſthaften Regeln tiefſter Lebensweisheit in keinem Zuſammenhange zu ſtehen; ja, wir bemerken kaum an dem Erzähler ſelbſt den ſtillen Sinn, den er verbirgt, ſo ſchweigſam iſt er in ſeiner Redſeligkeit. Aber nach und nach tritt doch eins und das andere deutlicher heraus, indem wir uns die Geſchichte von Anfang bis zu Ende wiederholen.

Wer ſoll, wer kann auf ſein vergangenes Leben zurückblicken, ſagt Wilhelm, ohne gewiſſermaßen irre zu werden, da er meiſtens finden wird, daß ſein Wollen nichtig, ſein Thun falſch, ſein Begehren tadelhaft und ſein Erlangen dennoch erwünſcht geweſen? Und der Barbier kann es ihm nachſagen, ob er gleich noch nicht zu Ende iſt.

So viel liegt zu Tage, daß der bebende Mann, der uns mit ſeinem Mährchen unterhält, ſein Leben zu weit angefangen, ohne Schranke, ohne Geſetz in den Tag hinein gelebt hat: er ſagt ſelbſt, daß er ſeinen Zuſchnitt zu groß angelegt habe. Das Zweite iſt, daß ſein Leben ſpäter allzuenge wird, er wird unfrei. Nur zu bald geräth er in das herbe Mißverhältniß zwiſchen dem engen, knappen Drucke der Armuth und der allzuweiten Welt, die er im loſeſten Müßiggange durchſtreift, denn Ordnung und Arbeit ſind ihm zu enge, und das enge Leben ſteht ihm gar nicht an. So hat er noch immer einerſeits zuviel, andrerſeits zu wenig: er will immer wieder der Beſchränkung, die ihm die Armuth auflegt, entlaufen, bis er endlich unbequem genug in die Enge des Zwergenlebens ſich gebannt fühlt. Aber auch in dieſer Enge weiß er ſich ſo wenig ſelbſt zu beſchränken, daß ihm noch immer die Ehe ſo widrig iſt, wie die Muſik, deren Harmonie er nie anerkennen wollte. Das

letzte ist, daß er, was auch früher sein Stand und sein äußerer Beruf gewesen, freund nach vielen Umwegen theils in der Chirurgie und in der edlen Barbierkunst, welche Keiner gering schätzen wird, der ihr Tag für Tag, oder einen Tag um den andern einige Minuten der theuern Lebenszeit opfern muß, theils in der Gabe sinnigen Erzählens, wodurch er eine ungemessene Redseligkeit beschränken und beherrschen gelernt, seine eigentliche Bestimmung findet. Jenes ist für die Werktage, und dieses für die Feiertage. Und hat nicht jeder Mensch einen Werktagsberuf und eine Beschäftigung für den Feiertag? es ist aber beides heilig.

Gehen wir weiter, so schließt sich Schritt für Schritt Neues auf, wodurch sich das Gesagte bestätigt, und wovon wenigstens Einiges zu weiterer Anleitung und Prüfung mitzutheilen seyn dürfte.

So sehen wir eine Person aus dem höchsten Stande in Verhältnisse eingehen, welche einerseits niedriger, andererseits höher sind, im Allgemeinen aber durch ebenbürtige Bildung des Geistes sich ausgleichen. Hier ist nicht mehr von Mißheirathen die Rede; wie Natalie dem Kaufmannssohn, aus dem ein vagabondirender Schauspieler geworden war, unbedenklich die Hand reicht, so darf unser wandernder Geselle sogar um eine Prinzessin werben. Aber die verschiedenen Stände bleiben darum doch, es sind nur keine Kasten, die sich gegen einander abschließen; die einzelnen Glieder können herüber und hinüber, ohne daß der Unterschied der Stände selbst aufgehoben würde. —

So begegnet uns auch in der Mährchenwelt die Erfahrung, daß Alles, was sich abschließt, in sich selbst verfällt: die Zwerge sind durch vieltausendjährige Erfahrungen

dahinter gekommen, daß ſie einmal der Niedrigkeit verfallen, immer kleiner werden, daß ſie endlich ganz verkommen müßten, wenn ſie für ſich bleiben würden. Darum iſt auch die Königliche Familie wegen ihres reinen Blutes und in Folge der damit verbundenen Abſonderung der Verkleinerung am meiſten unterworfen. Das Mittel gegen dieſen Misſtand iſt aber kein anderes, als daß die Zwerge die Verbindung mit einem anderen Geſchlechte zu ſuchen genöthigt ſind, wiewohl es auch mislingen kann, wenn ſich die Verbindung nicht in ſtetiger Folge entwickelt, nicht organiſch ins Leben tritt, ſondern ſprungweiſe und mit einem Male mechaniſch erzwungen werden ſoll.

Die junge Prinzeſſin weiß uns ferner über die Religion und den Kultus der Zwerge ausführlich zu unterrichten, denn die Religion behauptet überall ihre Rechte, ſo daß wir auch unter vielfachen Verhüllungen und Entſtellungen derſelben die Wahrheit zu finden vermögen. Sie beginnt mit der Schöpfungsgeſchichte, in welcher den Zwergen natürlich ein vorzüglicher Platz angewieſen iſt; aber ſie überheben ſich bald, andere Kreaturen folgen, welche ebenfalls die ihnen angewieſenen Gränzen überſchreiten. So weiß auch dieſe Religion von dem Zerfalle der Schöpfung durch die Sünde, von dem Kriege und Streite der Kreaturen Gottes gegen einander, welcher indeſſen die Weltordnung ſo wenig aufhebt, daß er vielmehr dazu dienen muß, die feindlichen Kräfte und ſtreitenden Gegenſätze in's Gleichgewicht zu ſtellen, bis die Zeit kommen wird, daß ſie ſich in Frieden ausgleichen und vertragen. In dem geordneten Gleichgewichte der ſich bekämpfenden Mächte haben wir das Vorſpiel freier Verſöhnung. Die Verſöhnung iſt das Ziel, welches in allen Religionen durch-

ſchimmert, und zuletzt als die geoffenbarte Wahrheit ſelbſt durchbricht, wie das Sonnenlicht durch Wolken und Nebel.

Beſonders wichtig iſt aber in unſerm Märchen das Moment der Geſchichte, wo ſich das Geheimniß des Liebezaubers löſet, indem der Geliebte ſeine Schöne nach ihrer eigentlichen Beſchaffenheit kennen lernt und in ihr Inneres ſieht. Es giebt uns viel zu denken, wenn Meluſine ihren Geliebten auf die Folgen davon aufmerkſam macht, daß er ſie in ihrer wahren Geſtalt geſehen hat. Sie ſagt ihm wohlbedächtig: „die Sache iſt ernſthafter, als du denkſt," und das bewährt ſich auch bald. Sie ſucht ſelbſt den üblen Folgen zuvorzukommen, indem ſie ihn nunmehro völlig aufklärt und nichts verſchweigt, aber der Zauber der Illuſion iſt einmal geſtört, der erſte, zarte Blütenſtaub argloſer Lebenspoeſie iſt dahin, und die letzte Blüthe iſt noch nicht erſchienen, — der unſterbliche und unbefleckliche Funke noch nicht gerettet aus dem Leibe des Todes. — So jammert der arme Menſch von ſeinen höchſten Idealen jäh herabgeſtürzt, wenn er zum erſtenmale in ſich und in Anderen etwas Böſes, Widriges und Niedriges als ein Zerrbild ſeines eigentlichen Weſens entdeckt! Und iſt nicht jeder Menſch in das zwieſpältige Doppelweſen Meluſinens zerfallen, deſſen Gedanken ſich unter einander verklagen? Hoch und niedrig zumal, halb Rieſe, halb Zwerg: er gehört der Natur an, und eignet dem Geiſte, der Erde und dem Himmel verwandt, er muß ſich ſelbſt ſo oft der Knechtſchaft der Sünde zeihen, und iſt doch zur Freiheit und Herrſchaft berufen. Wer wird ihn aus dieſem Zwieſpalte erlöſen?

So nimmt es auch alle unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch, wenn der junge Ehemann bekennen muß, daß

er mitten in ſeinem Liebesglücke, mitten im Glanze des königlichen Hofes, als Pygmäenprinz „ſeinen vorigen Zuſtand nicht vergeſſen konnte.“ „Ich empfand in mir,“ ſo erzählt er, „einen Maasſtab voriger Größe, welcher mich „unruhig und unglücklich machte. Nun begriff ich zum er„ſtenmale, was die Philoſophen unter ihren Idealen ver„ſtehen möchten, wodurch die Menſchen ſo gequält ſeyn „ſollen. Ich hatte ein Ideal von mir ſelbſt und erſchien „mir manchmal im Traume wie ein Rieſe. Genug, die „Frau, der Ring, die Zwergenfigur, ſo viele andere Bande „machten mich ganz und gar unglücklich, daß ich auf „meine Befreiung im Ernſte zu denken begann.“ Wir wiſſen, wie ihm die Erlöſung wenigſtens im erſten Grade gelang. Aber wer könnte hier nicht auch einiges von dem erkennen, was die Dichtung kunſtreich verſchweigt, nachdem ſie die Saite dazu angeregt hat? Wer erkennt nicht in dem durch die Schuld ſeines eigenen Willens zum Zwerge verkrüppelten vollkräftigen Manne den Menſchen überhaupt, der von ſeinem erhabenen Urbilde herabgefallen iſt? aber hat nicht auch jeder Menſch, gleich ihm, das Gedächtniß ſeiner hohen Beſtimmung als Mitgift behalten? zu ringen und zu ſtreben nach der Berufung, die ihm vorgehalten iſt, in glaubiger Sehnſucht nach der Erlöſung aus ſolcher Schmach und Niedrigkeit?

Eigentlich iſt es nicht ſein Wille, der ihn niederzieht, nicht ſein Wollen iſt unrichtig, aber ſein Begehren iſt tadelhaft. Hat der Menſch einmal der Begierde, der Leidenſchaft Raum gelaſſen, ſo reißet ſie ihn gleichſam wider ſeinen Willen mit ſich fort, er ſiehet die Folgen voraus und rennt doch hinein, er will nicht und muß doch, weil die Begierde herrſchet, deren Sklave er iſt.

So hat er erſt, im leidenſchaftlichſten Aerger und Verdruſſe gegen ſeine Schöne, ſein Gelübde gebrochen; er hat Spott und Vorwurf, die empfindlichſte Kränkung über das geſammte Reich der Kleinen ausgegoſſen, wozu ſeine Geliebte gehört: und er kannte doch die Folgen. So reißet ihn ſpäter die Leidenſchaft für ſeine Geliebte in das unheimliche Reich der Zwerge herab, welches er zuvor verſpottet hatte: die Leidenſchaft kann mit ihm machen, was ſie will.

Nun aber iſt er gefangen und geſtraft, und dann auch wieder befreit.

Hierbei iſt jedoch nicht zu überſehen, wie der dem Zwergengeſchlechte verfallene Abenteurer wieder zu ſeiner Befreiung und Errettung gelangt. Er ergreift die Mittel, die ſich ihm dazu darbieten. Ein anderer Ausweg bleibt ihm nicht übrig, als daß er die Hülfe höherer Kräfte annimmt und ſich aneignet. — Indeſſen iſt es nur das erſte Stadium ſeiner Errettung und Läuterung, welches er bis jetzt erreicht hat, er hat noch mehr zu überwinden, und er hofft noch immer auf die endliche weitere Entwickelung des Räthſels, dem er ruhig vertraut, denn es iſt ihm bis hierher geholfen worden.

Weitere Entwickelung muß der Pilger allerdings erwarten, jedoch in Geduld, denn iſt er nun auch wieder ein Rieſe gegen Gras und Kräuter, und beſonders gegen die Ameiſen, ſo mußte er ſich doch, wie ſeine Schöne, noch als Zwerg gegen Bäume und Berge, gegen Ströme und Landſtrecken erkennen. Das erinnert uns unwillkührlich an die Scene auf der Sternwarte: „Was bin ich denn gegen das All? ſprach Wilhelm zu ſeinem Geiſte: wie kann ich ihm gegenüber, wie kann ich in ſeiner Mitte

ſiehen? Aber er fühlt auch etwas in ſeinem Buſen, das ihn erhebt, die Verwandtſchaft mit dem All, die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur, die Erhabenheit über den Sternenhimmel ſelbſt, der immer derſelbe bleibt, während der Menſch ſich verändert, und weiter kommt. So wird die relative Größe zur wirklichen.

Doch es kann an dieſen Andeutungen genügen: es iſt genug, wenn ſie zum weiteren Nachdenken Veranlaſſung geben: Andere werden Anderes entdecken.

Auch die Harmonien und Disharmonien in der Muſik und in der Ehe, worüber ſich der Erzähler ſo geiſtreich als leichtfertig vernehmen läßt, ſind zu beachten: es gilt wohl manches für harmoniſch, worinn feinere Ohren Miſstöne entdecken würden.

Das verwünſchte Zählen, welches die Jugend der Unzählbarkeit zerſtört, erinnert ſelbſt an Davids Volkszählung. Indem ſich der Menſch der Gegenwart, weil ſie ihm gefällt, verſichern will, entſchlüpft ſie ihm unter den Händen: der Pilgrim will Hütten bauen, und muß doch weiter: und die Schätze des irdiſchen Reichthums bleiben zurück.

Aber — wie geſagt — Andere werden Anderes entdecken, und das Selbſtentdeckte als das, was ihnen zunächſt am Herzen liegt und mit ihnen in beſonderem Zuſammenhang ſteht, auch beſonders werth halten, ohne darum das zu überſehen, was ein Anderer in ſeinem Spiegel geſehen und nach ſeinem Bilde geprägt hat. Genug, das Märchen erweiſet ſich als ein Miniaturbild des ganzen Romans, in dem ſich die Strahlen des verwickelten Menſchenlebens concentriren.

Wie im Leben ſo bleibt auch in dem Märchen vieles dunkel: es kann ſich erſt nach und nach lichten. Am wenigſten wußten wir zu entſcheiden, wofür wir eigent-

lich die kleine Frau des jungen Mannes halten ſollen. Wenn ſie uns einerſeits als die verführeriſche Schlange erſcheint, die einen lebensluſtigen und lebenskräftigen für Gutes und Böſes empfänglichen Menſchen durch den blendenden Glanz ihrer Schönheit und — ihres Geldes bethört,

Nach Golde drängt,
Am Golde hängt
Doch Alles! Ach wir Armen!

ſo nimmt ſie doch andrerſeits wieder unſere ganze Theilnahme in Anſpruch; indem ſie ihn feſſelt, reißt ſie ihn aus mancher anderen Gefahr und Verſuchung, welche Armuth und Lebensluſt und Müßiggang bereiten und ſchon bereitet haben. Nach ihrer amphibiſchen Natur ſollte man meinen, daß auch in ihr der härteſte aller Widerſprüche, Gutes und Böſes in Einem Weſen, vereinigt ſey.

Doch wir wollen und können die Acten nicht ſchließen: wir haben das Endurtheil nicht zu ſprechen.

Aber Eins iſt noch übrig, was äußerlich und innerlich die Neugierde in Anſpruch nimmt: es iſt das Käſtchen, welches die Prinzeſſin mit ſich führt und von ihrem Geliebten von Station zu Station durch das Leben transportiren läßt. Wenn wir dieſes aufſchließen könnten, ſo würde ſich gewiß noch Manches beſſer erklären. Der Erzähler war ſelbſt einmal nahe daran, das Käſtchen zu erbrechen, aber er wurde — und gewiß zu ſeinem Glücke — noch zu rechter Zeit davon abgehalten: und das bloße verbotene Lauſchen durch zufällige Oeffnungen, wozu er ein andermal verſucht war, ſcheint ihn ſo wenig gefördert zu haben, daß vielmehr von da an ſein unbefangenes Glück

allmählig ſinkt, und immer tiefer ſinkt, denn er war nicht eingeweiht, er lauſchte verſtohlenerweiſe.

Zunächſt iſt das Käſtchen freilich der Sommerpallaſt für die königliche Zwergen-Familie mit Einſchluß des ganzen Hofſtaats: es ſcheint auch nicht an Kirchen und Prieſtern zu fehlen: außerdem findet ein anſehnliches Armeekorps Raum darin, welches wieder eine große Menge Zuſchauer außer den Einwohnern ſelbſt heran zieht. Wo aber ſo viele große und kleine Herzen ſchlagen, da ſind auch viele Leiden und Freuden, viele Hoffnungen und Schmerzen, Gutes und Böſes zuſammen.

Faſt ſollte man glauben, daß das Käſtchen mikrokosmiſch die Welt im Kleinen enthalte, die Menſchen als Zwerge abſpiegle, und alle Looſe des Lebens und deſſen innerſte Geheimniſſe in ſich ſchließe. Und dieſe ſind es eben, wornach wir fragen. Aber wo iſt der Schlüſſel zu finden? Und wenn wir ihn finden, wenn wir ihn wirklich mit den Händen feſt hielten, würde er darum auch jedem Neugierigen den erwünſchten Dienſt leiſten? Wir ſehen ja, wie das Käſtchen als Chatoulle profanirt wird, und nun eben nichts anders iſt, als wozu es gemisbraucht wird. —

Unwillkührlich fällt einem bei dem geheimnißvollen Käſtchen unſer eigener Lebensweg ein, zu welchem wir den Schlüſſel auch nicht ſogleich bei der Hand haben. Ja, wir vermiſſen ihn wohl eine Weile ſo wenig als der muntere Geſelle, der alle Tage herrlich und in Freuden lebt, ohne ſich über das Geheimniß, das er mit ſich herumträgt, den Kopf zu zerbrechen. Und doch ſchlägt auch ſeine Stunde. So leichtſinnig und lebensluſtig er iſt, ſo kann er doch ſelbſt nicht immer ſo in den Tag hinein leben.

Auf der andern Seite konnte uns bei dem Kästchen auch leicht eine Furcht überfallen, wie bei dem Leben: es trägt in seinem dunkeln Schooße die schwarzen und die heitern Loose. Vielleicht ist auch hier Mephistopheles mit im Spiele: es thut jedenfalls Noth, daß wir wach und gewappnet bleiben. Es war auch so ein Kästchen, welches Mephistopheles für Faust und Gretchen herbeizauberte, und noch dröhnen uns seine Worte in den Ohren, wenn er zu Faust spricht:

Stell's hier nur immer in den Schrein,
Ich schwör' euch, ihr vergehn die Sinnen;
Ich that auch Sächelchen hinein,
Um eine Andre zu gewinnen. —
Zwar Kind — ist Kind und Spiel — ist Spiel. —
Doch fragen wir nicht allzuviel!

Indessen kann es nicht schaden, es dient jedenfalls zu unserer weiteren Aufklärung, wenn wir uns Angesichts dieses Kästchens mit dergleichen Fragen beschäftigen, und in allerlei Vermuthungen, in entgegengesetzten Hypothesen ergehen: am Ende ist das Kästchen für jeden Menschen das, was er daraus macht. Durch Misbrauch wird das Beste verderblich. Das wissen wir schon aus dem Vertrage in Makariens Zimmern.

Dennoch ist es mit diesen allgemeinen Reflexionen noch nicht abgethan: wir bleiben damit immer noch vor dem Kästchen stehen. Das Weitere wäre, daß wir dem historischen Zusammenhange dieses Kleinods näher auf die Spur zu kommen suchten: und hier brauchen wir in der That nicht lange zu suchen. Denn wer erinnerte sich nicht sogleich des kleinen Pracht-Kästchens, welches Felix, der Glückliche, tief im Walde in einer unterirdischen Felsen

Brette, jedoch ohne Schlüssel, gefunden, und mit vieler Mühe, mittelst vieler Knittel und Hebel, aus einem eisernen Kasten entnommen hatte? Damit war der Schatz gehoben, — aber dennoch verschlossen. Das Kästchen des jungen, muntern Knaben ist und bleibt so geheimnißreich und vieldeutig, wie jenes berühmte, welches auf jenem Raphaelschen Bilde von Foligno ein Engelskind mit seinen Händchen festhält, während es mit seinen Augen nach der Mutter Gottes emporsieht. —

Wir erinnern uns, daß Montan, dem das Kästchen des Knaben gezeigt worden, auch der Meinung war: „man „müsse es unerönnet verwahren, ohne ihm Gewalt anzu„thun; denn es könnte nur durch einen sehr komplicirten „Schlüssel geöffnet werden." Wir erinnern uns hierbei auch der mystischen Worte Montans: „Da wo die Pygmäen, angereizt durch die Metalladern, den Fels durchwühlen, das Innere der Erde zugänglich machen, und auf alle Weise die schwersten Aufgaben zu lösen suchen, da ist der Platz, wo der wißbegierige Denkende seinen Standpunkt nehmen soll." In diese Pygmäen-Welt führt uns das Mährchen ein, und Felix hat sein Kästchen auch an solch einem Platze gefunden.

Wir erinnern uns ferner, wie erst der alte Hausherr, welcher die alterthümlichen Besitzverhältnisse in der neuen Zeit vertritt, das Kästchen als ein Depositum übernimmt. Auch er war gegen die Eröffnung. „Ich glaube zwar, daß man es ohne sonderliche Beschädigung thun könne, sagte er zu Wilhelm: allein da Sie es durch einen so sonderbaren Zufall erhalten haben, so sollten Sie daran ihr Glück prüfen. Denn wenn Sie glücklich geboren sind, und wenn dieses Kästchen etwas bedeutet, so muß sich ge-

eigentlich der Schlüssel dazu finden, und gerade da, wo Sie ihn am wenigsten erwarten."

Nach dem Ableben des alten Hausherrn sollte das Kästchen zum gerichtlichen Depositum abgeliefert werden, aber wir wissen auch, wie Herilie das Kästchen in Verwahrung bekam, und wie sie schon vorher, bei Gelegenheit einer gerichtlichen Recognition, den Schlüssel dazu zufällig genug gefunden hatte. Sie überschickt auch an Wilhelm eine Abbildung dieses mystischen Schlüssels. XXIII, 20. 105. Und es ist in der That wunderlich genug, wie die Inschriften zu den Liebeserklärungen zwischen Felix und Herilie mit der Figur dieses erst später gefundenen Schlüssels zusammentreffen. XXII, 185. 186.

Das Letzte ist, daß Felix den Schlüssel probirt und zerbricht, aber er fragt nichts nach dem Kästchen, nichts nach dem Schlüssel, er wünscht nicht das Kästchen, sondern Heriliens Herz zu öffnen, daß es sich ihm aufthäte und offen entgegen käme. Kurze Zeit darauf findet sich, „daß der Bruch, welchen der unverständige Jüngling verursacht hat, nicht rauh, sondern glatt war. Durch Berührung fassen die beiden Enden einander an, der Geldschmied zieht den Schlüssel ergänzt heraus, sie sind magnetisch verbunden, halten einander fest, aber schließen nur dem Eingeweihten. Der Mann tritt in einige Entfernung, das Kästchen springt auf, das er gleich wieder zudruckt: „an solche Geheimnisse sey nicht gut zu rühren, meinte er."

Wir sehen auch hier, wie das, was der Mensch verliert und verliert, zu seinen Gunsten und ohne Verdienst wieder hergestellt wird. Es stünde schlimm mit uns, wenn es nicht so wäre, wenn nicht auch für das, was

wir verbrechen, wie für den zerbrochenen Schlüssel, ein Mittel der Wiederherstellung gegeben wäre. —

Doch wir kennen nun das Käſtchen, welches jetzt Felix beſitzt und nicht achtet. Es hat eine große Aehnlichkeit mit dem Kaſtchen, welches früher der Held des Mährchens auf der Oberwelt herumgeführt und zuletzt aus den unterirdiſchen Wohnungen der Pygmaen ſammt dem Schlüſſelchen mitgenommen, profanirt und losgeſchlagen hat. Das iſt ſchier nicht zu laugnen, aber das iſt auch alles, was wir erfahren, und wenn wir dem wohlgemeinten Rathe des erfahrnen ehrenwerthen Goldſchmieds und Juwelenhändlers Gehör geben wollen, ſo dürfen wir uns unter dieſen Umſtänden auch nicht weiter an dem Käſtchen vergreifen. Es iſt genug, wenn wir wenigſtens ſo viel herausgebracht haben, daß das Käſtchen, welches in dem Mährchen ſpielt, an das erinnert, welches ſpäter Felix fand, dann der Hausherr von der hiſtoriſchen Schule nach der Lehre vom Beſitze ſorgfältig und gewiſſenhaft verwahrt, und zuletzt Herſilie, welche den Schlüſſel dazu gefunden hatte, als ein anvertrautes Gut für den Jüngling, deſſen erſte Liebe ſie iſt, in ihre Obhut nimmt, damit er künftig das Kleinod, welches er jetzt noch nicht zu ſchätzen weiß, aus ihren Händen empfange.

Wohl dem Menſchen, für den die Liebe wachet und die Schätze verwahrt, die er in ſeiner Verblendung nicht zu ſchätzen weiß, auf daß er nicht gar darum komme! Wohl uns allen, daß die Zeit unſerer Unwiſſenheit überſehen wird, und die Liebe für uns wachet, auf daß uns die Krone nicht geraubt werde!

Auf dieſe Weiſe ſoll es ſich am Ende beſtätigen, daß unſer Wollen richtig, unſer Thun falſch, unſer Begeh-

ren tadelnswerth und unser Erlangen demnach erwünscht gewesen. Auf diese Weise wird auch Felix am Ende noch das Glück erlangen, welches sein Name verkündigt.

Doch so weit führt die Erzählung nicht, sie schließt mit dem unglücklichen Sturze und der glücklichen Rettung des unbekannten Jünglings, das Weitere liegt in dem dunkeln Schooße der Zukunft, den wir nicht enthüllen können, denn die Geschichten zerrinnen in Gedanken, aus denen sie geboren sind, in Gedanken aus den Archiven der Seligen, welchen ein Traumgesicht folgt, unter dem die Worte stehen: „Ist fortzusetzen." Für uns bleibt daher nichts übrig, als daß wir einstweilen auch innehalten, und für jetzt schließen: denn der Goldschmied hat recht: An solche Geheimnisse ist nicht gut rühren.

So befahl auch Melusine, das geheimnißvolle Kästchen recht stät zu tragen und im mindesten nicht zu bewegen oder zu rütteln.

Das Wort gilt nicht allein von Mährchen: es geht weiter, es erstreckt sich auf alle Geheimnisse bis zu den höchsten Sphären.

Wir dürfen nicht daran rühren und rütteln, sonst verrücken und verrenken sie sich, daß sie sich alsbald nicht mehr gleich sehen und zu Zerrbildern umschlagen. Geheimnisse sind mit reinen und bescheidenen Augen anzusehen, bis wir sie mehr und mehr erfassen, aber nicht mit ungewaschenen Händen anzutasten oder gar zu erbrechen. Kein Ungeweihter kann sie erschließen, aber die Weihe ist keinem verschlossen, der sich bescheiden und mit offenem Herzen naht. Dagegen sind wir oft die höchsten Geheimnisse unmittelbar zu erfassen, statt unsererseits Sinn und Herz dafür zu öffnen.

Auch dieses lehret das Mährchen, wenn wir uns anders gefallen lassen wollen, das Kleinste mit dem Höchsten zu vergleichen, und in dem Geringfügigen die Spuren des Ewigen zu erkennen. Noch ruft es aus dem feurigen Busche: „Tritt nicht herzu, zeuch erst deine schmutzigen Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, da du aufstehest, ist ein heilig Land!“

Doch wir kehren noch einmal zu unseren kleineren Geheimnissen zurück, an welchen wir die zarte Bewandtniß um alle wirkliche Geheimnisse von neuem kennen gelernt haben. Wer weiß, in welcher Verbindung das Kästchen mit dem wunderbaren Gefäße stehen mag, welches in dem allerletzten Traumgesichte von dem Adepten gefunden wird!

Wie mich geheimnißvoll die Form entzückte!
Die gottgedachte Spur, die sich erhalten!
Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
Das fluthend strömt gesteigerte Gestalten!
Geheim Gefäß! Orakelsprüche spendend!
Wie bin ich werth dich in der Hand zu halten!
Dich höchsten Schatz aus Moder fromm entwendend,
Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.
Seht, wie des Geistes Sinn sich fest gestaltet,
Wie wieder Sinn in den Gestalten waltet,
Und wie das Mährchen, schien es gleich veraltet,
Sich, neu verjüngt, zu tiefstem Sinn entfaltet.

VIII.

Die Rochuskapelle.

Eine Gewissensfrage.

Es war am 14. Juli 1824, früh um 6 Uhr, als ich mit meiner Frau und in Gesellschaft werther Freunde unter einer Menge hinzu gekommener Freunder von verschiedenen Nationen, Konfessionen und Professionen in Mainz das Postschiff betrat, um von da zu Rhein nach Koblenz zu fahren, und somit in den heiteren Stunden eines einzigen Sommertages auf die wohlfeilste, kürzeste und sanfteste Weise den Rheingau und das Rheinthal unmittelbar hinter einander zu durchziehen. Uns begrüßte der schönste Morgen, der einen heiteren, heißen Tag versprach, — und er hat Wort gehalten. Die frische, milde Luft der Frühe drang auf das erquickendste durch alle Glieder und Sinne, so daß es Jedem so wohlig wurde, wie den Fischen in den klaren Wassern, die uns trugen. Unsere Abfahrt geleiteten die Kirchenglocken der alten Stadt in mannigfachen, feierlichen Tönen, welche hoch und tief bald um, bald hinter einander sich vernehmen ließen.

Hierbei wurde, obwohl nur im Vorüberziehen und unwillkührlich, des vielfachen Unglücks gedacht, welches diese Stadt in der nächsten Vorzeit erfahren hatte. In unserer Reisegesellschaft befanden sich Mehre, welchen einzelne Nachrichten über die Belagerung im Jahre 1793 bekannt waren, und so wurden wir insbesondere erinnert, wie gerade vor ein und dreißig Jahren in der Nacht, die wir eben in Mainz zugebracht hatten, das Rathhaus und mehre öffentliche Gebäude abgebrannt waren, wogegen mit dem 14. Juli selbst ein Stillstand von wenigen Stunden eintrat, indem unbekümmert um die Noth der Bürger die Franzosen wegen der zu Paris geschlossenen National-Konföderation, die Deutschen wegen der Eroberung von Condé einen Freuden- und Feiertag begingen, woran sich in Mainz selbst ein theatralisches Freiheitsfest anschloß, bis die Nacht darauf ein fürchterliches Bombardement folgte, welches abermals in der Stadt die schrecklichsten Verwüstungen anrichtete.*) Indessen blieb auch nicht unbemerkt, wie selbst während jener Belagerung nach und nach das innere gränzenlose Unglück der Stadt außen und in der Umgegend Anlaß zu einer Lustpartie oberhalb Weisenau geworden war, und wie hinwiederum diese einem dabei gegenwärtigen Dichter zu einer eben so kurzen als inhaltschweren, eben so heiteren als ernsten Beschreibung Veranlassung gegeben.**)

Hatte nun selbst damals das schwere Unglück die leichte Freude nicht verscheuchen können, so war es nicht zu verwundern, wenn wir uns durch dergleichen Nacherinnerungen in den

*) Goethe's Werke. Wien. XXV, 302 f. G. XXX, 306.

**) Goethe's Werke. Wien. XXV, 325 f. G. XXX, 300. 301

geahnten besseren Zeiten unsere Freude an der Gegenwart nicht verleiden ließen. Und bald übte der Rheinstrom auf alle Gemüther den Zauber, dem kein Reisender widersteht. Ohne Zweifel ist es eben dieser Strom, welcher die ganze Gegend mit einem wunderbaren Glanze erfüllt, und zu einer Bedeutung erhebt, wie sonst nicht zu finden ist. Und wie er die äußere Natur belebt, so ist er es auch, welcher alle Herzen aufschließt und weiter macht.

Wie bunte Lebensbilder unterhielten uns die vorüberfliegenden Inseln, die stets wechselnden Ufer, die lachenden Landschaften, und die festlichen Berge in den mannichfaltigsten Lagen und Gestalten. Dazu die überall eingestreuten freundlichen Ortschaften, die bald am nächsten Ufer, bald in mäßiger Ferne sich zeigten. Rechts erschienen nach und nach Biebrich, Schierstein, Walluf, Eltfeld, Erbach, Hattenheim, Winkel, Johannisberg.

Und wenn sich auch hier manche Belege zu der alten Bemerkung fanden, daß die Menschen, wenn sie sich von berühmten Gegenden und Naturscenen eine unbestimmte, [illegible], oder phantastische, [illegible] eigentlich weniger als nur freie Vorstellung machen, beim Eintritte der Wirklichkeit ihre Erwartungen nicht befriedigt finden, so erinnerte man sich wohl beiläufig jener Unterredung zwischen Goethe und [illegible] über die Harzgegenden, wozu sich jener veranlaßt sah, um sich von neuem der anstrengenden Arbeit zu entziehen, von welchem er sich in Werthers Leiden für immer frei gemacht zu haben glaubte. *) Aber

*) Goethe's Werke. Band XXX, 236 u. S. XXX, 230. „Wie ...

dergleichen Bemerkungen konnten das Vergnügen nur erhöhen, und so blieb in unserem Kreise ohne Ausnahme und ohne Unterbrechung alles heiter und empfänglich gestimmt. Wenn wir ja noch etwas vermißten, so war es weiter nichts, als daß wir uns nicht selbst sehen konnten, denn allerdings hätte in dem schönen Ganzen unsere schwimmende Gesellschaft, vom Ufer gesehen, einen nicht unerfreulichen Anblick gewähren können, wozu freilich ein schöner Kranz junger Frauen und blühender Mädchen das Meiste, das bunte Farbenspiel ihrer Reisekleidungen, flatternder Bänder und freundlicher Sonnenschirme das Übrige beitragen mochte.

Unterdessen hatten wir auch nicht versäumt, mittelst der trefflichen Reisevorräthe an Speise und Trank uns gütlich zu thun, indem wir auf der vergnüglichen und so leicht nicht zu wiederholenden Kahnfahrt einen Genuß mit dem anderen zu verbinden geneigt waren; wie denn insbesondere die Männer der immer mehr zunehmenden Sonnenhitze nicht besser begegnen zu können meinten, als durch den köstlichen Niersteiner, der uns aus alten, bekannten und weltberühmten Kellern der freien Stadt Frankfurt auf das freigebigste gespendet worden war. Und in der That schien dieser alte Bekannte in den Gegenden seiner Heimath noch besser zu munden, als in unserer eigenen.

Mitten unter ertönte auch noch ein munteres, geselliges Lied, so daß auch auf diese Weise der von allen Sei-

---

„Schicksalen einer zu unternehmenden Cur; ich ward aber mit der „Versicherung: „es könne mich hier ihm nichts in dieser Welt ärgern" „so entschieden abgewiesen, daß mein Zimmerl.. sich plötzlich, und ich „meine Gedanken, durch den beschwerlichen Weg, um Beruhigung des „bösen Dämons, völlig befreit, und mich gegen ihn von jeder weitern „Pflicht entbunden glaubte."

ten heranströmende Genuß noch vermehrt und erhöht wurde. Und so konnte man wohl sagen, daß alle Sinne auf einmal auf das beste gepflegt und befriedigt waren. Indessen glaubten wir diese reichen Genüsse wegen der damit verbundenen Anregungen zu freudiger Dankbarkeit und gegenseitiger Zuneigung in Schutz nehmen zu müssen; wir wollten sie nicht als rein sinnliche gelten lassen, indem sie uns über das gemeine Leben, ja zu Gott zu erheben schienen, und wenn wir sie auf der anderen Seite nicht für rein geistige Freuden ausgeben konnten, so vereinigte man sich leicht darüber, sie als rein menschliche, unserer Natur zusagende und mit dieser harmonirende seelische Genüsse in Ehren zu halten. Jedermann war überzeugt, daß der Schöpfer und Vater der Menschen, der uns in dieses Reich der Freuden eingesetzt, der uns heute die herrlichste Natur leibhaftig vor Augen führe, und die schönsten Gaben aller Art noch überdieß hinzu füge, über diese unsere Seelen-Freude Selbst Sein Wohlgefallen haben werde. Er hat uns, so dachten wir, zur Freude geschaffen, und freuet Sich über unsere Freude.

Uebrigens wäre zu unserem besonderen Ruhme noch zu bemerken, daß wir in unserer Freude das äußere Elend in der Welt nicht vergaßen, denn wo wir etwa landeten, oder sonst Gelegenheit fanden, da wurde nicht gesäumt, von unserem Ueberflusse an Geld und Victualien den Armen, die uns ansprachen, oder stumm darauf warteten, kleine Gaben und Prosamen zu zu werfen.

Wer theilt nicht gern dem Dürftigen etwas mit, wer mindert nicht gern das Elend? Und wär' es nur, um nicht selbst davon gestört zu werden. So hielt es auch jener treffliche Hauswirth, Hermanns Vater.

Und es sagte darauf, gerührt, der menschliche Hauswirth:
Möge doch Hermann sie treffen und sie erquicken und kleiden.
Ungern würd' ich sie sehn; mich schmerzt der Anblick des Jammers.
Schon von dem ersten Bericht so großer Leiden gerühret,
Schickten wir eilend ein Scherflein von unserm Ueberfluß, daß nur
Einige würden gestärkt, und schienen uns selber beruhigt.
Aber laßt uns nicht mehr die traurigen Bilder erneuern; —
Tretet herein in den hinteren Raum, das kühlere Sälchen.
Nie scheint Sonne dahin, nie dringet wärmere Luft dort
Durch die stärkeren Mauern; und Mütterchen bringt uns ein Gläschen
Drey und Achtziger her, damit wir die Grillen vertreiben.

Schon näherten wir uns mehr und mehr dem Ausgange aus dem weiten, lachenden Rheingau, der uns wie ein Paradies bezaubert hatte, *) denn ich wüßte in der That nicht zu sagen, daß eins aus der Gesellschaft das eigentliche Eden vermißt hätte; schon gedachten wir mitten unter den herrlichsten Aussichten der guten rheinischen Mittagstafel, die uns in Bingen erwartete; als auf einmal zur linken Seite des Stromes, in mäßiger Entfernung vom Ufer, dem freundlichen, ja glänzenden Rüdesheim gegenüber, von der vollen Mittagssonne hell beleuchtet, der alte Rochusberg, und auf der Höhe die Rochuskapelle in ihrem schlichten, weißen Kleide den rastlos beschäftigten, fast ermüdeten Augen entgegen trat.

*) Paradiesisch nennt auch Aloys Schreiber den Rheingau. Handbuch für Reisende am Rhein. Dritte Auflage. S. 145.

Nun vergegenwärtigte sich uns auf das lebhafteste jenes Rochusfest, welches am 16. August 1814 zu Wiedereinweihung der restaurirten Kapelle gefeiert worden war, und durch die unübertreffliche Schilderung des dabei anwesenden fünf und sechzigjährigen Dichterjünglings eine Unvergänglichkeit erhalten hat, welche der Kapelle selbst nicht zu versprechen seyn dürfte. Ja, es steht zu behaupten, daß St. Rochus selbst, welcher auch an diesem Wunder Antheil hat, durch jene lebendige, in die große Lesewelt verbreitete Erzählung nicht bloß den Protestanten, sondern auch den Katholiken bekannter geworden sey. —

Zu des Rheins gestreckten Hügeln,
Hochgesegneten Gebreiten,
Auen, die den Fluß bespiegeln,
Weingeschmückten Landesweiten,
Wieger, mit Gedankenflügeln,
Ihr den treuen Freund begleiten.

Jetzt konnten wir nun den Freund nicht bloß mit Gedankenflügeln, sondern auch in der Wirklichkeit begleiten. Und mir war insbesondere die Erzählung von dem St. Rochusfeste vollkommen gegenwärtig; ich hatte sie oft gelesen und vorgelesen, und immer neuen Genuß daraus geschöpft. Nirgends hatte ich einen Anstoß daran genommen, oder das Verständniß im Wesentlichen vermißt. Auf unserem Schiffe wandte sich jedoch das flüchtige Gespräch bald von St. Rochus auf die vierzehn heiligen Nothhelfer überhaupt, und insbesondere auf den heiligen Hubertus, indem die Frauen zu wissen begehrten, wofür dieser gut sey, um daraus auf den von jenem katholischen Freidenker verschwiegenen dritten Unglücksfall schließen zu können. *)

*) Ueber Kunst und Alterthum. 1. 2. 82.

So viel wollte man gelesen haben, daß Hubertus auf der Jagd durch die wunderbare Erscheinung eines goldenen Christkreuzes zwischen den Geweihen eines verfolgten weißen Hirsches aus einem wüsten, gottlosen Leben plötzlich zu Gott bekehrt worden sey. Indessen wurde das Gespräch nach mehren gewagten Vermuthungen in Ermangelung eines lebendigen oder todten Heiligen-Lexikons für dießmal abgebrochen und vertagt.

Indem ich nun wieder auf den Mittelpunkt jener Erzählung und auf den Geist des Ganzen zurück kam, so vergegenwärtigte sich mir auf der einen Seite der heitere Grundton jener entzückenden Schilderei, welcher mit leichter Ironie alle Gegenstände beherrscht und bewältigt, und nichts Trübes aufkommen läßt, ohne es sogleich abzuweisen, und in dem unerschöpflichen Born klinger Fröhlichkeit und weisen Lebensgenusses abzuwaschen, auf der anderen Seite das hehre Bild jenes Heiligen und dessen Lebensgeschichte, wie sie der Reisende an freyen Wirthstafeln, als eine anmuthige Legende, hatte erzählen hören, *) und worin ich gegenwärtig nicht die Anmuth heiterer Lebenspoesie, sondern vielmehr den tiefsten Ernst des Menschenlebens ausgedrückt fand. Zum ersten Male trat mir jetzt dieser Kontrast zwischen jener Behandlungsweise, und dem behandelten Gegenstande lebendig vor die Seele; und wenn ich diese Seite bisher übersehen hatte, so glaubte ich dieß auf eine doppelte Weise erklären zu können, nämlich einmal im Allgemeinen aus der Geneigtheit des Menschen, sich gerade zu der Parthei zu schlagen, wo alles in Rosenfarbe glänzt, das Leben leicht genommen wird, und

*) Ueber Kunst und Alterthum. I. 2, 106.

nichts als Lachen und Fröhlichkeit herrscht, zweitens aber und insbesondere aus dem unmittelbaren und zunächst liegenden Wortverstande, an dem ich hangen geblieben war, und aus der damit zusammenhangenden Verliebe für den großen Dichter, der es mir von je her wie angetan hat, so daß ich von seinem Zauber jedesmal ergriffen, ja übernommen zu werden Gefahr laufe.

Veranlaßt muß ich hier bekennen, daß ich diese wunderbare Gewalt seines Genius noch in diesen Tagen an mir bei den ganz unverfänglich scheinenden Versen erfahren habe, welche die dießjährigen (1825) symbolischen Anspielungen des Kölner Karnevals zu deuten und zu verherrlichen bestimmt sind, indem sie alle Thorheit, als unabweichlich, in die möglich kürzeste Zeit zusammen zu drängen, übrigens aber das Leben möglichst zu benutzen auffordern. Indem der „alte heitere Mann" auf den Gedanken der einladenden Freunde völlig eingeht, kann es nicht fehlen, daß er ihn steigert und schärft, und eben so wohl in sein volles Licht und Recht, als zu höherer Potenz erhebt. Indem er jene „verständige, geist„reiche, lebhafte Menschen, die wohl einsehen, „daß die Summe unserer Existenz, durch Ver„nunft dividirt, niemals rein aufgehe, sondern „daß immer ein wunderlicher Bruch übrig bleibe," noch einmal vor sich sieht, und ihren Gruß erwiedert, geschieht es, daß er uns, indem er mit lacht und an dem munteren Gefechte gegen die Einsiedlinge Theil nimmt, auf das gründlichste belehrt und auf das freundlichste zurecht weiset. So weiß er überall das berechtigte Moment jedes Standpunktes sicher und heiter heraus zu finden; und wer Wilhelm Meisters Lehrjahre mit voller Aufmerk-

ſamkeit geleſen hat, dem wird auch der Wink nicht entgehen, womit ihr Verfaſſer, abſichtlich oder unabſichtlich, in dieſen neueſten Mittheilungen auf den tiefen Gehalt jener älteren, in Serle's ausgelaſſenes Knabenleben verwebten Bemerkungen zurück weiſet. Aber nebenbei können wir auch hieran lernen, daß und wie der Gedanke lebendig und ſelbſtthätig, mithin eben ſo wohl verändert als erhalten wird. Er wird es nur dadurch, daß wir ihn zugleich feſthalten und loslaſſen, und durch alle Zeiten tragen, auf allen Spuren verfolgen, von allen Seiten beſehen, und bei allen Gelegenheiten verwirklichen.

Aber ich komme auf unſere Schiffahrt zurück. Indem ich mich nach jenen inneren Betrachtungen wieder nach außen wendete und über den majeſtätiſch dahin gleitenden Strom in die Natur hinaus ſah, ſo trat mir jetzt auch hier derſelbe Gegenſatz entgegen. Denn rechts zeigte ſich Rüdesheim mit ſeinen Weinbergen, welche den köſtlichſten Wein, der hinter kleinen Häuſern für Paläſte wächſt, auf die Tafeln der Großen liefern, weiter aufwärts der Johannisberg, der an den Reichthum und das Wohlleben einer üppigen Geiſtlichkeit erinnert, links hingegen die einfache Kapelle des armen, allen Lebensgenüſſen entſagenden Rochus.

Zwar mußte ich mir mitten unter dieſen ſelbſtquäleriſchen Betrachtungen unverhohlen bekennen, daß der Meiſter, deſſen kunſtreicher Erzählung und eingewebten Bemerkungen ich ſo großen Genuß und ſo vielfache Belehrung zu verdanken habe, alle dergleichen Meditationen wie die Pleſſingſchen ab- und zur Wirklichkeit, wie ſie iſt, an das Leben und die Welt, der ſich Niemand ungeſtraft entzieht, und zu einer alle Träumereien vertilgenden, nicht blos zer-

freuenden, ſondern auch befriedigenden wackeren Thätigkeit verweiſen wurde. Ja ich mußte mir auch gefallen laſſen, wenn ein Anderer meine engen Herzensbedürfniſſe mit den Pufikindenſchen zuſammen werfen, und wie dieſe mit vornehmer Ueberlegenheit geradezu mit Füßen treten wollte. Darum konnte ich indeſſen den einmal gefaßten Gedanken nicht laſſen, den erkannten Gegenſatz nicht bewältigen, und es war mir unmöglich, den entdeckten Widerſpruch leichten Sinnes in dem bodenloſen Abgrund einer phantaſtiſchen Weltanſicht zu identifiziren.

In dem heiligen Rochus ſah ich jetzt einen Jüngling von hohem Stande, von bedeutendem Reichthume, mit den ſchönſten körperlichen und geiſtigen Anlagen, kurz mit allen Anſprüchen auf Lebensgenuß, Glück, Glanz und Ehre. Wie glücklich hätte er ſich ſelbſt leben, daneben dem Staate dienen und nützen, in allen Beziehungen ſich hervor thun, und von ſeinem Ueberfluſſe den Armen mit Rath und That beiſtehen können? Statt deſſen legt er alle ſeine Herrlichkeit nieder, entledigt ſich alles ſeines Reichthumes, entſagt allen Anſprüchen, ja ſich ſelbſt!

Während ich nun ſelbſt, um jenen Kontraſt noch greller zu machen, gerade für dieſen Augenblick mit allen meinen Umgebungen im vollſten Ueberfluſſe und reichlichſten Genuſſe ein leichtes Sinnenleben führte, konnte ich mir auf der anderen Seite nicht verhehlen, daß der Menſch weder mit dem Munde, noch mit der bloßen guten Geſinnung, ſondern nur durch die That ſelbſt von jenen Lebensgenuſſen und von ſich ſelbſt ſich frei zu machen verſuchen könne. Gleichzeitig machte ich aber die Probe an mir, ob ich etwa in Folge dieſer meiner inneren Gewiſſens-Anregungen von meiner Reiſebaarſchaft die volle

Hälfte in das nächste Armenhaus abzugeben, und durch deſto größere Sparſamkeit auf der Reiſe wieder auszugleichen geneigt ſey; und ich mußte mir bekennen, daß ich auch in dieſer Kleinigkeit dem heiligen Rochus mich nicht gleich ſtellen durfte.

Indem ich mich auf dieſe Weiſe immer mehr verdüſterte und in trübe Bedenken einſpann, erſchien mir endlich mein ganzes Leben als ein rein kreatürliches und unfreies, welches ich nicht bloß an der Sinnenfreude, in der ich lebte, und von der ich mich abhängig fühlte, ſondern auch an der Aengſtlichkeit, die mich zum öftern ohne äußere Veranlaſſung zu befallen pflegt, und unter der Larve körperlicher Hypochondrie und geiſtiger Empfindlichkeit, oder liebender Beſorgniß und zärtlicher Theilnahme ſich zu erhalten weiß, nur zu gewiß zu erkennen glaubte.

In unſerer Geſellſchaft wurden dieſe Seiten vorerſt nur flüchtig berührt, und bald ſchien die Unterhaltung eine Abteitung zu gewinnen, indem ſie auf jene katholiſche Predigt überging, welche im Jahre 1814 vor eben dieſer Rochuskapelle, die uns vor den Augen ſtand, gehalten worden war. Hier verweiſet der Prieſter auf die unbedingte Hingabe an Gott, und zur völligen Verzichtleiſtung auf allen irdiſchen Lohn; ja er fordert mehr, als der Heiland ſelbſt, indem er den Nächſten nicht bloß als ſich ſelbſt, ſondern noch mehr als ſich zu lieben gebietet. Aber auch dieſe Predigt ſchien mir mit der Verſammlung, vor welcher ſie gehalten wurde, die es ſich eben auf das beſte hatte wohl ſeyn laſſen, und auf das vollſtändigſte für ſich ſelbſt geſorgt hatte, in einem unverkennbaren Widerſpruche zu ſtehen.

So wurde das Geſpräch auf jene Gegenſätze zurück

geleitet, und nun mußte der heil. Rochus manche Einwürfe und Verwürfe hören. Zuerſt wurde die Frage aufgeworfen, ob er nicht mit den Gütern, die ihm die Vorſehung geſchenkt hatte, und mit allen ſeinen Gaben und Anlagen, bei liberaler Verwaltung, mehr Gutes hätte ſtiften können, als durch jene unbedingte Entäußerung, womit er ſich nicht bloß ſeiner Rechte, ſondern auch der ihm obliegenden Verpflichtung zu ſelbſteigener Verwaltung eigenmächtig entledigt habe.

Von einer anderen Seite wurde hinzugeſetzt, daß der Menſch der ihm von Gott anvertrauten Lebensgüter ſo wenig als des Lebens ſelbſt, das er ſich nicht gegeben habe, ſich unbedingt zu entäußern berechtigt ſeyn könne.

Eben ſo wurde in mehrfacher Beziehung ausgeführt, daß der Menſch zu einer harmoniſchen Ausbildung ſeines Weſens in der Geſammtheit der ſinnlichen Natur nicht entbehren könne, vielmehr jede Gabe zu würdigen lernen müſſe. Dieſer philoſophiſche Gemeinplatz ſchien zur allgemeinen Freude noch mehr Leben und Bedeutung zu bekommen, als ein Anderer zu deſſen Unterſtützung und Verſinnlichung auf eine ſprüchwörtliche Redensart ſich berief: Eſſen und Trinken hält Leib und Seele zuſammen.

Und ſind nicht Luxus und Wohlleben, ſo ließ ſich ein Vierter vernehmen, — denn eine geſellige Unterhaltung kann ſich nicht auf ſteilige, ſtrenge Gedankenfolge einlaſſen, — ſind nicht Luxus und Wohlleben die heilſamſten Triebräder in der großen Menſchengeſellſchaft, wodurch aller Ueberfluß von ſelbſt in regen Umlauf, und namentlich auch den ärmeren, arbeitenden Volksklaſſen zu Gute kommt?

Alle dieſe und dergleichen Einwürfe mußte ich als

Halbwahrheiten anerkennen, aber ſie ſchienen mir nur um ſo gefährlicher, als ſie Wahrheit enthalten, ohne die Wahrheit zu ſeyn. Darüber ging ich ſo weit, daß ich kurzweg in jedem Einwande nichts als flache Entſchuldigung und Beſchönigung argwohnte, weil ich an mir ſelbſt merkte, daß ich ſchon vor den mühſam herbei geſuchten Gründen weder ein Gleiches noch ein Geringeres zu thun willens war. Bei weiterem Nachdenken fand ich in mir, und in Verfolgung des immer lebhafter werdenden Geſprächs auch bei Andern, wie ſich die Selbſtſucht und Selbſtliebe in dem tiefſten Hintergrunde des Herzens feſtgeſetzt und verſteckt habe, und nicht weichen wolle, und wie ſie es eben ſey, welche alle jene Entſchuldigungen und Ausweichungen an die Hand gebe. Dieſe Selbſtſucht erſchien mir als die wahre Erbſünde und die Quelle aller Tücken des menſchlichen Herzens. Daraus erklärte ich mir zugleich, warum Niemand ſein eigenes Gewiſſen hören will, und warum wir uns die Ohren um ſo feſter verſtopfen, je mächtiger es ruft: Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Jetzt trat nun ein ſtattlicher Mann hervor, welcher im frohen, aber beſcheidenen Gefühle beſſerer Aufklärung nach einigen gut gemeinten Bemerkungen über die zur Rede gewordene Verfinſterung der Zeit geradezu und ohne Rückhalt als Lobredner des Egoismus ſich ankündigte, und jener verkehrten, nämlich gegen ſich ſelbſt gekehrten Richtung frei und offen den Krieg erklärte. Der Egoismus, ſagte er, iſt der Hebel aller Thätigkeit und die nothwendige Triebfeder aller Großthaten in der Geſchichte. Ohne Selbſtgefühl, ja, daß ich's frei heraus ſage, ohne Selbſtſucht würde alles in Ohnmacht und Todesſchlaf verſinken. — Und wer mögte es wohl laugnen, daß aus dieſer

Quelle wo nicht alle, doch die meiſten Handlungen der Menſchen ihren Urſprung nehmen!

Ihr redet und redet, ſo ſuchte ein Anderer das Geſpräch zu wenden, ſo viel von Ueberfluß, ohne daß hierzu Veranlaſſung gegeben iſt. Gleich entſteht ein Geſchrei über Luxus und Ueppigkeit, wenn ſich der geplagte Menſch auch einmal einen guten Tag macht, wie wir heute insgeſammt thun. Iſt denn hieraus auf einen Reichthum zu ſchließen, der täglich vollauf hat?

Wirklich wurde auf dieſe Veranlaſſung, indem ſich die Herzen immer mehr öffneten, im weiteren Laufe des Geſprächs bald ſo viel ausgeforſcht, daß unter Allen, die daran Theil nahmen, nicht ein einziger wirklich Reicher ſich befand, wohl aber eine Menge Familienväter, die nicht bloß für ſich, ſondern auch für den ihnen beſcheerten Kinderſeegen zu ſorgen hatten, und mithin ſchon hierdurch an die Welt und an ein feſtes Eigenthum gebunden waren. Meinerſeits war dagegen zu bemerken, daß mir ein ſolcher Kinder-Seegen nicht gewährt worden war, und daß ich daher um ſo eher, wenn auch wenig, doch immer etwas mehr haben müßte, als ich zur Nothdurft brauchte. Warum verwende ich nun dieſes Uebrige für mich? Warum laſſe ich mir es wohler ſeyn, als tauſend Andere? Warum eſſe ich etwas beſſeres als Brot, ſo lange ich mir ſagen muß, daß es Vielen auch an Brot fehlt? Heißet das etwa, ſeinen Nächſten als ſich ſelbſt lieben?

Auf der anderen Seite wurde jedoch nicht ohne Glück aus dem Stegreife eine ausführliche und lebendige Schilderung des Zuſtandes entworfen, in welchem Niemand genießen will, damit der Genuß dem Anderen bleibe, und

über alle Entäußerungen Keiner des Lebens froh wird, wie denn allerdings auch den Armen anzusinnen werden müßte, die erhaltenen Almosen wenigstens zu theilen, wodurch es denn endlich dahin kommen müßte, daß die Güter dieser Welt Niemandem zu Gute gehen, und somit ihres Zweckes verfehlen würden.

Es ist mir nicht gegeben, diese gelungene Darstellung wieder zu geben. Alle waren darüber erfreuet, aber auch mit einander einverstanden, daß von dieser Seite eben nicht viel für die Welt zu besorgen seyn mögte. Dagegen wollte auch Niemand bestreiten, daß durch theilweise und besonnene Entäußerungen des Ueberflusses zum wenigsten eine angemessenere Vertheilung der Glücksgüter, und eine wünschenswerthe Approximation der mit Recht verschrieenen römischen Ackergesetze ohne Zwang und ohne Aufhebung der Standesunterschiede bewirkt werden könne. War nun dieses einmal zugestanden, so konnte auch nichts dagegen erinnert werden, wenn derjenige Zustand der menschlichen Gesellschaft, welcher den üppigsten Ueberfluß und die drückendste Armuth, den blendendsten Glanz der Hoheit und den niedrigsten Schmutz des Erdenlebens im schneidendsten Mißverhältnisse neben einander sehen läßt, als ein höchst bedenkliches Zeichen, ja als ein unverkennbares Zeichen der Selbstsucht ausgestellt, und gegen die überall gepriesene allgemeine Menschenliebe gehalten wurde.

Moses schreibt, so fuhr ein Geistlicher fort, der sich vorher zu meinen Gegnern gehalten hatte, Moses schreibt V, 4. „Es soll allerdings kein Bettler unter euch seyn.“ Und Johannes schreibt: I, 3, 17. „Wenn Jemand dieser Welt Güter hat, und siehet seinen Bruder darben, und schließt sein Herz vor ihm zu, wie bleibet die Liebe Gottes bei ihm?“

Indem nun jene Güter einmal näher beleuchtet, und zweitens in einem weiteren und allgemeineren Sinne aufgefaßt wurden, ſo wollte und konnte auch Niemand läugnen, daß auf jeden Fall alle äußere Lebensguter, Reichthum, Ehre, Schonheit, Geſundheit, Talente, Kenntniſſe und dergleichen die Gefahren und Verſuchungen, welchen der Menſch ausgeſetzt iſt, nur noch vermehren, und eben deswegen doppelte Wachſamkeit erfodern.

Streitig bleibt es dagegen, in wie fern der Menſch ſich wirklich durch die unbedingte Hingabe von ſich ſelbſt frei zu machen im Stande ware, und es ſchien in der That, als wenn er, auch nach den letzten Entäußerungen, noch immer ſich ſelbſt im Auge behalte, und mithin ohne ein Anderes und Höheres, als er ſelbſt iſt, von ſich ſelbſt frei zu werden nicht hoffen durfe. Am Ende ſchien ſich aber die Geſellſchaft auf das friedlichſte und gründlichſte auszugleichen, indem der unabläugbare Unterſchied zwiſchen Selbſt und Selbſt immer beſſer aufgefaßt, und ſo fort auf die konkreten Streitpunkte angewendet wurde.

Bald hatte ich mich nun wieder nebſt den Uebrigen mitten in dem lockenden Reichthume der herrlichſten Naturgaben mit der Lage der Dinge, wie ſie iſt, befreundet, und mit den Gaben Gottes, die eben ſo wohl zum Genuſſe als zur Weitervertheilung beſtimmt ſind, wieder ausgeſohnt. Im Stillen nahm ich mir vor, künftig von Allem, was ich etwa übrig hätte, mehr als bisher abzugeben, das Herz immer mehr von der Werthſchatzung des Eigenthumes abzuziehen, meinerſeits möglichſt mäßig und ſparſam zu leben, damit auch etwas für Andere übrig bleibe, und übrigens mit Dankſagung und im Namen des dreieinigen Gottes das zu genießen, was Er beſcheert. So

glaubte ich mich von allen weiteren Anſprüchen los zu kaufen, und die Sache abgemacht. Immer wurde es mir deutlicher, daß der Menſch nie ganz frei wird, und daß es nicht bloß Verblendung, ſondern wirklich Sünde iſt, eine unbedingte Vollkommenheit durch ſich ſelbſt oder Unabhängigkeit in ſich ſelbſt erlangen zu wollen. Nun dachte ich an das alte Wort der Schlange: „Ihr werdet ſeyn wie Gott," und ſo mußte ich mich gerade mitten in meinen angeblich guten Vorſätzen und Bedenken auf eitel Hoffarth und Sünde ertappen. Der Menſch, ſo dachte ich, iſt wohl nicht ohne Grund wenigſtens theilweiſe an das Zeitliche gewieſen; darum ſoll er ſich auch deſſen nicht überheben, und ſo mag ein Jeder immer fort ſein Gut behalten und verwalten, wenn er nur immer Acht hat, wie Gott darüber verfügt, und treulich befolgt, was Er befiehlt.

War nun auf unſerer Reiſe der berühmten Bingener Rheinſchlucht und des Mäuſethurms, den wir erſt Nachmittags paſſiren ſollten, und dem wir uns immer mehr näherten, beſonders von denjenigen, welche dieſe Fahrt noch nicht beſtanden hatten, mit jener ſchauerlichen Furcht, auf die man ſich zugleich freuet, zum Voraus vielfaltig gedacht worden, ſo erinnerte man ſich jetzt der alten Sage von dem Erzbiſchofe Hatto, welcher auch viele Güter beſaß und feſthielt, indem er als Gegenpol des heiligen Rochus, der Alles von ſich gab, auch nicht das Geringſte laſſen wollte, bis er endlich in Folge ſeiner Liebe zu den Schätzen, welche die Motten freſſen, ſelbſt von den Mäuſen gefreſſen wurde. *)

*) Handbuch für Reiſende am Rhein von A. Schreiber. Dritte Auflage. S. 499.

Aber noch war jener vom Rhein umſpulte Mäuſethurm nicht zu ſehen, wogegen oberhalb deſſelben der Rupertusberg hervor ragte, welcher wiederum an die heilige und geſtrenge Hildegardis erinnerte. *)

Wirklich war bei ſo vielfach wechſelnden Anregungen, unter jenen mannigfach ſich durchkreuzenden und verſchlingenden Gedanken, unter den gleichzeitig hervor tretenden friſchen Lebensbildern, und unter den verſchiedenartigſten Erinnerungen an Rheinſagen aller Art jene Gewiſſensfrage, wo nicht völlig aufgeloſet, doch bei Seite gerückt, als mir, wie von ungefähr, auf dem Koffer, der neben uns auf dem Verdecke ſtand, das einzige Buch, welches mich und meine Frau auf der Reiſe begleitete, nämlich meine kleine Bibel aus der Offizin des Buchhändlers Tauchnitz zu Leipzig, in die Augen fiel. So fort nahm ich das Buch, gleichgültig und ſteinbart, wie aus Gewohnheit zur Hand; ich ſchlug es auf, und auf dem erſten Blatte, das ſich aus Zufall, — wie der Menſch ſich auszudrücken pflegt, wenn er von unſichtbarer Hand geleitet wird, — auf dem erſten Blatte, das ſich meinem Blicke darbot, ſtand die Erzählung von dem reichen Jünglinge im Evangelium Matthäi 19, 16 bis 30, womit ich dieſe Reiſebeſchreibung mitten auf dem Waſſer abſchließe, und zugleich meine Betrachtungen und Gewiſſens-Skrupel zur weiteren Erwägung abbreche, aber des Troſtes lebe, daß diejenigen, welche jene Erzählung mit einiger Demuth und Selbſtverläugnung von Vers zu Vers, von Wort zu Wort erwägen, und bis ins Einzelne zur Verſtändigung bringen,

*) Ebendaſelbſt S. 158.

ſowohl über ihre Sünde, als über ihre Entſündigung zur Erkenntniß kommen werden.

* * *

Zu dem armen, verachteten Lehrer des jüdiſchen Volkes, welcher eben die alten Gebote Gottes noch mehr geſchärft, und demnächſt die unmündigen Kinder, die ſich noch nicht ſelbſt vertrauen, geſegnet und zum Reiche Gottes geweihet hatte, zu dieſem niedrigen Menſchenſohne, der ſo Hohes gewagt hatte, tritt ein reicher Jüngling von rechtſchaffenem Lebenswandel, unbeſcholten und untadelig vor den Menſchen, und dem Geſetze gehorſam. Er fragt:

> Guter Meiſter, was ſoll ich Gutes thun, daß ich das ewige Leben haben möge?

Der Fragende ſtand in der feſten Ueberzeugung, daß er auf dieſem Wege, nämlich durch Gutes thun, die Seligkeit ſich erwerben und verdienen könne, und er hatte den Vorſatz, es zu thun, wenn er es nur wüßte und — könnte.

Der Lehrer antwortet erſt auf die Anrede, dann auf die Anfrage.

> Es iſt Niemand gut, denn der einige Gott. Warum nennſt du mich alſo gut, da du mich doch als einen menſchlichen Lehrer anredeſt und anſiehſt. Haſt du nicht gehört, was David ſagt: da iſt Keiner, der Gutes thut, auch nicht Einer! (Pſ. 53, 4.) Bin ich nun der Menſch, für den du mich hältſt, ſo bin ich nicht gut; bin ich aber gut, ſo kann ich nicht der Menſch ſeyn, den du in mir ſiehſt und anredeſt.

Was aber dein Verlangen betrifft, Gutes zu thun, nun ſo ſage ich dir noch einmal: Niemand iſt gut, denn der einige Gott. Uebrigens halte die Gebote.

Der Jüngling antwortet, daß er von Jugend auf alle Gebote gehalten; er ſagt es frei öffentlich vor dem Volke, ohne daß ihn einer des Gegentheils zeiht. Zugleich drückt er aber aus, was ihm ſein Gewiſſen ſagt. Er fühlt und weiß, daß ihm noch etwas fehlt, aber er weiß nicht, was ihm fehli. Darum fragt er: Was fehlt mir noch?

Der Herr antwortet: Wenn du durch deine eigene Thatkraft und durch dein eigenes Verdienſt vollkommen zu werden wünſcheſt und glaubeſt, ſo beweiſe und bethätige es auch, verlaſſe Alles, was du haſt, entſage der Welt und Allem, was dir in der Welt lieb iſt, ja dir ſelbſt, und folge mir nach, der ich daſſelbe thue.

Der Jüngling wußte jetzt, was ihm fehlte, aber er wollte und konnte es nicht thun. Darum ging er betrübt hinweg, denn er war reich und hing an der Welt. Es war ein böſes Zeichen, daß er hinweg ging, aber das war vielleicht ein gutes, daß er betrübt hinweg ging, wenn es anders die Betrübniß war, welche David ſchildert, wenn er ſagt: Ich gehe krumm und ſehr gebückt, und den ganzen Tag bleibe ich traurig. Pſalm 38, 6. Die Opfer, die Gott gefallen, ſind ein geängſtigter Geiſt; ein geängſtetes und zerſchlagenes Herz wirſt du, Gott, nicht verachten. Pſalm 51, 19.

Kurz, der Jüngling geht weg, wie jene Jünger, welche ſagten: Das iſt eine harte Rede, wer kann ſie hören? Joh. 6, 60. 66. Und wie dort der Herr zu den Zwölfen ſpricht: Wollet ihr auch weg gehen? ſo redet er hier zu ihnen von den Verſuchungen der Welt, denen der

Menſch mehr oder weniger unterliegt; er lehrt, daß ein Reicher ſchwerlich, ja gar nicht in das Reich Gottes kommen werde.

Bei dieſer harten Lehre hätten ſich die Jünger des reichen Mannes erinnern können, von welchem auch weiter nichts Böſes geſchrieben ſteht, als daß er eben reich war, daß er ſich mit Purpur und köſtlicher Leinwand kleidete, und lebete alle Tage herrlich und in Freuden. Auf keinen Fall konnte ihnen aber entgehen, daß nach dieſer Lehre und auf dieſe Weiſe Niemand die Seligkeit erlangen könne, da in dieſem Sinne jeder Menſch reich zu nennen iſt, wenn er nicht auch das Letzte von ſich giebt. Ob ſie auch, ungleich dem reichen Jünglinge, dem Rufe: Folge mir nach gefolgt waren, weil ſie nicht viel zu verlaſſen hatten, ſo waren ſie ſich doch bewußt, daß auch ſie jenen Forderungen nicht vollkommen entſprechen könnten.

Darum entſetzten ſie ſich ſehr, und fragten: Je, wer kann denn ſelig werden?

Und hier empfingen ſie eine Lehre, die ſie damals ſelbſt noch nicht zu faſſen vermogten, denn der Herr antwortete:

Freilich kann kein Menſch das Geſetz und den Gehorſam vollkömmlich erfüllen, freilich könnt ihr durch eure guten Werke das Reich Gottes nicht verdienen; aber was dem Menſchen unmöglich iſt, das iſt Gott möglich. — —

Was wollen wir hierzu ſagen? Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade deſto mächtiger werde? Das ſey ferne!

IX.

Faust und Mephistopheles.

Die alte deutsche Volkssage von Doctor Faust schließt mit Tod und Verdammniß. Auf das „ärgerliche Leben" folgt ein „erschreckliches Ende" unter gräulichem Poltern und Rumoren, Zischen und Pfeiffen. Zuletzt fand man den Leichnam zerschlagen und zerschmettert, den Kopf mitten auseinander und das Gehirn ausgeschüttet, auf einem Misthaufen. Wie sich der Teufel dem Doctor auf Lebenszeit, so hatte sich dieser dem Satan für das jenseitige Leben verschrieben. Hatte nun Satan seinerseits den Vertrag erfüllt, so mußte auch Faust nach seinem Tode der Macht der Hölle verfallen, die ihm auf Erden zu Diensten gewesen war.

Ein solches Ende schien sowohl dem Vertrage als auch überhaupt dem göttlichen Strafrechte angemessen zu seyn. Indessen weiß doch auch die alte Sage nicht mehr, als was auf Erden geschehen: die Gesellen des Verstorbenen schließen nur aus dem erschrecklichen Tode auf ein erschreckliches Leben nach dem Tode in der Hölle, welches das *erste* Gericht ist.

Hier fällt der Vorhang der alten Geſchichte, wie ſie in ihrer Unmittelbarkeit ſich ſelbſt erzählt. Jetzt ſucht ein Seher nach langem Zaudern kurz vor ſeinem Tode den Vorhang zu lüften: die Acten werden in zweiter Inſtanz inſtruirt, und am Ende ſehen wir den großen Sünder von den Anſprüchen ſeines Anklägers abſolvirt.

Es fragt ſich, ob dieſes endliche Reſultat zu Recht beſtehen, ob die Gnade, die dem Sünder wird, mit dem Rechte beſtehen kann. Mephiſtopheles beklagt ſich bitter über Gewalt und Unrecht, er weiß ſich getäuſcht und betrogen, er beruft ſich theils auf ſein altes Recht und die Macht, welche ihm unter den Menſchen von jeher eingeräumt worden iſt, auf Herkommen und Gewohnheit, theils auf ſeine aus dem Vertrage insbeſondere erworbenen Rechte, und zwar nicht ohne Schein Rechtens, wiewohl ohne Hoffnung.

Wer ſchafft mir mein erworbenes Recht? Soviel iſt nicht zu läugnen, daß der Vertrag unter Zulaſſung des oberſten Richters abgeſchloſſen worden war; denn dem Vertrage auf Erden iſt eine Wette im Himmel vorangegangen. Aber Satan erhielt auch ſchon damals wie im Buche Hiob eine Lection über die Sünde, welche die Natur des Menſchen verdirbt, und über die Gnade, welche den in jeder Menſchenbruſt zurückgebliebenen göttlichen Lebensfunken erhält: er wurde ſchon damals darauf aufmerkſam gemacht, daß der Menſch, wie der verlorene Sohn, zwar vielfach irren, und auf das traurigſte zu ſeiner eignen Qual und Strafe ſich verirren könne, aber darum noch nicht ganz, nicht auf immer von ſeinem ewigen Urquell abfallen müſſe.

Das iſt eben dieſe vereinte, und doch unvereinbare

Zwienatur, welcher jeder Menſch unterworfen iſt, der ungeheure Widerſpruch zweier Willen, wornach der Menſch in Sünde und Schuld ſich hinreißen läßt, und doch nicht von dem Guten ganz loskommen kann. So mag es wohl auch Vielen unglaublich erſcheinen, daß ein Menſch, der Gott abgeſagt, dem Teufel ſich gelobt, und nach nichts Geringerem verlangt, als Gott gleich zu ſeyn, dem ohngeachtet vor den Bauern, die Menſchen vergöttern, im Unwillen über ſolche Apotheoſe gegen das erſte Gebot, die Seelſorge verſieht.

Vor Jenem droben ſieht gebückt,
Der helfen lehrt und Hülfe ſchickt!

Aber es iſt wirklich ſo. Dergleichen religiöſe Aperçu's und Impromtü's ſind unwillkührlich: es kann ſich ihrer Niemand erwehren: ſie beſtehen auch mit einem gottloſen, unchriſtlichen Leben. Aber ſie beweiſen zugleich, daß es mit einem ſolchen gottloſen Menſchen doch noch nicht gar aus iſt.

Das hatte der Prolog im Himmel zum Voraus angekündigt: damit war dem Teufel zum Voraus die Rechnung verdorben.

So iſt es nun wirklich gekommen: der Himmel hat den gefallenen Menſchen wieder in Beſitz genommen, die Engel haben die Seele, als den unſterblichen Funken, entführt, und die ſataniſchen Wachtpoſten verſcheucht, die ſich ihrer verſichern ſollten.

Aber iſt nicht dieſer Beſitz durch Gewalt und Liſt zugleich erlangt worden? Das iſt Satans Beſchwerde: er klagt über verweigertes Recht.

Zunächst kommt alles auf den näheren Inhalt des Vertrags an. Dieser zerfällt in zwei Artikel.

Der erste Artikel wird von Mephistopheles proponirt und von Faust angenommen: er besteht wörtlich in folgender Stipulation:

Mephistopheles

Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden:
Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruh'n;
Wenn wir uns drüben wieder finden
So sollst du mir das Gleiche thun.

Faust.

Das Drüben kann mich wenig kümmern;
Schlägst du erst diese Welt in Trümmern,
Die andre mag darnach entsteh'n.
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden;
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag was will und kann geschehn.

Hier fragt es sich zuerst, ob Mephistopheles seinerseits wirklich Wort gehalten? Denn nur unter dieser Voraussetzung könnte er ein Recht erworben haben. Scheinbar hat er allerdings dem von ihm erst selbst dazu versuchten Sünder seine Dienste geleistet, auf jeden Wink den Willen des Gebieters ausgerichtet; aber auch nur scheinbar: eigentlich war doch Faust der Sklave satanischer Gewalt, und Mephistopheles der Verführer und Gebieter. Darum muß Mephistopheles schon nach seiner eigenen Proposition am Ende unterliegen.

Und was antwortet Faust? was verspricht er gegen diesen Dienst? Nicht mehr als das Mögliche, was will und kann geschehen.

Fauſt ſoll drüben dem Satan unterworfen ſeyn, wenn ſie ſich beide drüben finden. Mehr hatte Mephiſtopheles ſelbſt nicht verlangt. Nun finden ſie ſich aber drüben nicht zuſammen: wie ſollte er dem Satan dienen können, von dem er kraft jenes göttlichen Funkens losgeriſſen worden iſt? Das hatte der Herr dem Ankläger im Prologe vorausgeſagt. Wenn er ſich nun doch mit dieſem Herrn in eine Wette, mit dem ſtrebenden irrenden Menſchen in einen Vertrag einläßt, ſo iſt er mit Recht getäuſcht in ſeinen alten Tagen: er ſagt ſelbſt zu ſich:

Du haſts' verdient, es geht dir grimmig ſchlecht.

Eigentlich hat er aber ſelbſt dabei gewonnen, denn der Eindruck, welchen die göttliche Liebe unter der Erſcheinung der liebenden Engel auf ihn macht, würde ihm am Ende ſelbſt heilſam ſein, wenn er ihn nur aufnehmen *wollte*, *könnte*.

Der zweite Artikel des blutigen Bündniſſes wird von Fauſt vorgeſchlagen und von Mephiſtopheles eingeſchlagen: beide ſind ihrer Sache ſo gewiß, als könnte es nicht fehlen, als müßte es nach ihrem Willen gehen: die Solennität blutiger Unterzeichnung wird nur noch zur Verſtärkung beigefügt. Die Worte ſelbſt lauten alſo:

Fauſt.

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen;
So ſey es gleich um mich gethan!
Kannſt du mich ſchmeichelnd je belügen,
Daß ich mir ſelbſt gefallen mag,
Kannſt du mich mit Genuß betrügen:
Das ſey für mich der letzte Tag!
Die Wette biet' ich!

Mephiſtopheles.

Top!

Fauſt.

Und Schlag auf Schlag!
Werd' ich zum Augenblicke ſagen:
Verweile doch! du biſt ſo ſchön!
Dann magſt du mich in Feſſeln ſchlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!
Dann mag die Todtenglocke ſchallen,
Dann biſt du deines Dienſtes frei,
Die Uhr mag ſtehn, der Zeiger fallen,
Es ſey die Zeit für mich vorbei!

Mephiſtopheles.

Bedenk' es wohl, wir werdens nicht vergeſſen.

Fauſt.

Dazu haſt du ein volles Recht,
Ich habe mich nicht freventlich vermeſſen.
Wie ich beharre, bin ich Knecht:
Ob dein, was frag' ich, oder weſſen.

Hiernach hat Mephiſtopheles an Fauſt nur dann ein volles Recht, wenn ſich dieſer beruhigt auf ein Faulbett legt, — aber Satan hat ihn nie beſchwichtigen können, Fauſt hat ſich nie auf ein Faulbette gelegt; nur dann, wenn Fauſt ſich ſo weit belügen läßt, daß er ſich ſelbſt gefällt, — aber Fauſt hat nie ſich ſelbſt genügt, nie an ſich ein Wohlgefallen gehabt; — nur dann, wenn Fauſt den vorübereilenden Augenblick anzuhalten ſich verſucht fühlt — aber ſeine letzten Worte ſind, daß er nach dem Augenblicke verlangt, zu dem er ſagen dürfte:

Im Vorgefühl von ſolchem hohen Glück
Genießt er ſterbend höchſten Augenblick.

Da ſieht die Uhr, der Zeiger fällt, es iſt vorbei, ehe dieſes hohe Glück ſelbſt gekommen iſt. Er genießt nicht lebend, ſondern erſt ſterbend höchſten Augenblick. Wie ſollte nun der ſo lange beunruhigte und gequälte Menſch dem Teufel verfallen? Wohl hat er ſich ſchwer verſündigt, und verirrt, in den Tiefen der Sinnlichkeit und dem Taumel der Leidenſchaften, in über- und unterirdiſchen Phantasmen, „Trugs, Zauberblendwerks, hohlen Scheins.“ Aber nie hat er Friede gemacht mit dem Satan, nie hat er ſich ſelbſt eigenliebig gefallen, nie hat er ſich befriedigt gefühlt, er tadelt es ſelbſt an dem jungen Kaiſer, der ſtatt zu ſtreben und zu regieren ruhen und genießen will, und darüber zur Auflöſung aller Rechts-Ordnung, zur Empörung Veranlaſſung giebt.

So ſtirbt Fauſt mitten in neuen raſtloſen Beſtrebungen, über neuen Plänen. Er wollte die ſtolzen Wellen des unbändigen Meeres zügeln und abdämmen, bis hierher zu wallen und nicht weiter: da legen ſich ſeine; er wollte den verpeſtenden Sumpf, den faulen Pfuhl ableiten, den das ſtagnirende Waſſer erzeugt: unter dieſen Reinigungs- und Läuterungs-Prozeſſen ſinkt er zurück; die Lemuren faſſen ihn auf und legen ihn nieder. Wir erinnern uns hierbei des Prologs im Himmel, wie der Herr gleich Anfangs ſagte, daß für den Menſchen nichts gefährlicher ſey, als unbedingte Ruhe, nichts weckender als Thätigkeit. So zeigte ſich auch Fauſt gleich Anfangs:

Denn auch die höchſte Erdenluſt
Befriedigt nicht die tiefbewegte Bruſt.

So finden wir ihn auch noch zuletzt bemüht, eine Thatigkeit zu begründen, die Freiheit und Leben ſich täglich neu erobern muß.

Darum wird auch Fauſt unter dem Beiſtande von Oben im Tode vertragsmäßig frei von der Gewalt des Teufels, welcher ſich darüber nicht beſchweren darf, zumal er im Leben nicht ſowohl gedient, als geherrſcht hat.

Der Vertrag war aber auch von Haus aus ſo geſtellt, daß Mephiſtopheles daraus kein Recht erlangen konnte, denn dieſes ſollte nicht eher eintreten, als bis Fauſt zum Frieden gekommen ſein würde. Es iſt aber unmöglich, mit dem Unfrieden Friede zu machen, Satan hat keinen Frieden, und kann keinen Frieden geben, durch ihn konnte Fauſt auch nicht zum Frieden mit ſich kommen. Inſofern war die Bedingung unmöglich, von deren Erfüllung das Recht des Mephiſtopheles abhängig war.

Friede iſt nur in Gott: und das Herz des Menſchen iſt unruhig, bis er in dem Herrn Ruhe findet für die Seele: wo aber dieſer Friede Gottes eintritt, da hat der Teufel ſeine Macht verloren. Inſofern enthält die Bedingung in ſich ſelbſt den Widerſpruch, daß ſie den Anſpruch vernichtet, der von ihrem Eintritte kurzſichtiger Weiſe bedingt werden ſollte. Der Unfriede ſoll die Herrſchaft erſt dann erhalten, wenn der Friede kommt, vor dem er in ſein Nichts zerſtiebt!!

Indem nun der Sünder fällt, der auch auf den dunkelſten Irrwegen immer vorwärts geſtrebt, und nie ſich ſelbſt gefallen, und nie mit dem Satan Friede gemacht hatte, empfangen ihn die Nacht- und Hausgeiſter. Er ſtirbt als ein Sünder, als ein Schuldner. Die Lemuren verkündigen es ſelbſt:

Der Gläubiger ſind ſo viele.

Es ſind ihrer viel, die ihn verklagen, die Anſpruch auf ihn machen. Aber wer hat denn Anſpruch auf ſeine ſterbende Seele?

Die Teufel faſſen Poſto, ſich ihrer zu bemächtigen: aber auch Engel kommen hernieder. Wir kennen ſchon von Alters her das Verlangen der unſichtbaren Geiſter nach der Menſchenſeele, wenn der Leib ſtirbt. Jener Franziskaner erzählt es dem Dante in der Hölle XXVII. 112 flg.

Francesco venne poi, com'io fu morto,
Per me: ma un' de neri Cherubini
Gli disse: nol portar; non mi fa torto.

Damals ſiegte der ſchwarze Cherub wirklich: die Seele gehörte ihm ſchon bei lebendigem Leibe.

Dagegen begegnete Dante im Verfegefeuer einem andern Schatten, der im Leben Buonconte von Monteſeltro geheißen war. Der war im Glauben und in der Buße geſtorben. Und was geſchah nun?

L'angel di Dio mi prese, e quel d'Inferno
Gridava: o tu dal ciel, perchè mi privi?
Tu te ne porti di costui l'eterno
Per una lagrimetta, che 'l mi toglie.

Ein einziges Thränlein rettete den armen Sünder, und der böſe Geiſt mußte es ſich gefallen laſſen: es blieb ihm eben nur der Leib, da ihm die Seele entſchlüpft war.

So verfällt auch Fauſt's Leib zunächſt dem böſen Geiſte: das iſt der Inhalt der alten Sage. Aber wie ergeht es nun der Seele?

Unter den ſanften Liebesliedern der Engel und unter dem Dufte der Roſen, welche die Büßerinnen ſenden, ſe-

ben wir die Schaar der böſen Geiſter entweichen und ſelbſt der Satansmeiſter wird von der Liebe angewehr, aus der er gefallen iſt, wiewohl ſie ſich immer wieder in ihm verzerrt, entſtellt, verkehrt und verunreinigt. So entführen die Engel Fauſtens Unſterbliches; und Mephiſtopheles iſt ſelbſt daran ſchuld, daß er leer ausgeht, denn er hätte nur zu nehmen gehabt, wenn er ſonſt gekonnt, von Fauſt iſt er wenigſtens nicht verhindert geweſen, und dieſer hat ſich auch nicht verpflichtet, ſich ſelbſt zu überliefern.

Es iſt auch nicht ſein Verdienſt, daß er gerettet wird, ſondern die Gnade, welche den Strebenden annimmt und hebt. — —

Und ſo beantwortet der Dichter in ſeinem lezten Alter die Frage, die er in ſeiner Jugend mit gutem Vertrauen aufgeworfen hatte:

„Wer wird den unſterblichen und unbefleckli-
„chen Funken, unſere Seele, aus dem Leibe
„des Todes ausführen, und mit einem neuen
„und unſterblich reinen Kleide umgeben?“

Die Seelen-Schaaren früh verſtorbener Kinder, die ihn damals umſchwebten, umſchweben nun auch Fauſt's Seele.

Fauſt iſt verſucht worden und in Sünde gefallen: aber er hat ſich nicht darinn gefallen. Der Fall iſt leicht, die Rettung ſchwer. Das iſt allen Menſchen geſagt.

In die Schwachheit hingerafft
Sind ſie ſchwer zu retten:
Wer zerreißt aus eigner Kraft
Der Gelüſte Ketten?

Wie entgleitet schnell der Fuß
Schiefem glatten Boden?
Nicht berühret nicht Blick und Gruß!
Schmerzhaftester Odem!

Aber es ist eine höhere Macht, die ihn dafür läutert und läutert, schlägt und heilet, strafet und rettet, sie strafet so lange es Noth thut, und rettet, wenn es an der Zeit ist: es ist eine höhere, es ist die höchste Macht, die jeden schmutzigen Erdenrest ausbrennt und wär' er von Asbest.

Es ist immer noch die alte Sage vom Strafe und Gericht unversehrt, aber entwickelt: wir finden sie jetzt in ihrer höchsten Steigerung. Es erweiset sich nun, daß das strafende Prinzip kein anderes ist, als die göttliche Macht der Liebe, welche um der Gerechtigkeit willen und zum eigenen Besten des Ungerechten straft. Daß sie ihren Zweck erreicht, dazu gehört eben nichts geringeres als die Allmacht der Liebe, nur sie vermag es, und die Engel dienen ihr nur an dem Werke der Erlösung.

Wenn starke Geisteskraft,
Die Elemente
An sich herangerafft,
Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur
Der innigen Beiden,
Die ewige Liebe nur
Vermag's zu scheiden.

Und doch ist auch die Erlösung andererseits wieder bedingt von dem Streben des menschlichen Geistes, der von keiner Erdenlust befriedigt sich immer wieder zu Gott

erhebt. Je inniger das Streben, deſto inniger iſt die Buße, deſto zugänglicher wird die Erlöſung.

Gerettet wird das edle Glied
Der Geiſterwelt vom Böſen:
Wer immer ſtrebend ſich bemüht,
Den können wir erlöſen;
Und hat an ihm die Liebe gar
Von Oben Theil genommen,
Begegnet ihm die ſeelige Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Und ſo betet denn auch zuletzt auf dem Montserrat der Väter Doctor Marianus nach ſeiner Weiſe vor dem Bilde Maria's:

Blicket auf zum Retterblick
Alle reuig Zarten,
Euch zu ſeligem Geſchick
Dankend umzuarten.
Werde jeder beſſ're Sinn
Dir zum Dienſt erbötig;
Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, bleibe gnädig!

Die Liebe ziehet hinan, und die Liebe iſt das Ewig-Weibliche.

X.

XV, 210

Das neue Reich.

Ein Mährchen.

Die Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter versetzen uns in dieselbe Zeit, in welcher Herrmann und Dorothea spielen, in die Zeit der ersten Französischen Revolution, wo die Gegensätze zuerst sich feindlich zu berühren anfiengen, welche seitdem die Welt erschüttert und verwirrt haben, und noch gegenwärtig das schwankende Schiff, auf dem wir uns befinden, hin und her schleudern, ohne zur Vermittlung, zur Ausgleichung, zur Ruhe kommen zu können. Wenn uns die lieblichen Erzählungen und Schildereien von Herrmann und Dorothea bürgerliche Verhältnisse mitten in einer wildbewegten Zeit in scharfen Gegensätzen vor Augen stellen, so sehen wir in jenen Unterhaltungen einen vornehmen, geistreichen Familienkreis, aus seinen Besitzungen diesseits und jenseits des Rheins vertrieben, auf der eiligen Flucht vor der gewaltthätigen Despotie der Freiheit, bis sie endlich nach den ersten, kurzen Siegen der deut-

ſchen Waffen auf einem Gute der Familie am rechten Rheinufer wieder einige Ruhe finden. Indeſſen hatte auch ſchon in dieſem Kreiſe der Zwieſpalt des Tages, der Gegenſatz zwiſchen Altem und Neuem, zwiſchen Ordnung und Willkühr, Nothwendigkeit und Freiheit, der Widerſpruch zwiſchen Beſitz und Recht, Geſetz und Meinung, zwiſchen der unergründlichen Thatſache der Geſchichte und den Forderungen des damit unzufriedenen Verſtandes ſeinen unwiderſtehlichen Einfluß ausgeübt, ſeine Parteien gewonnen. Auch hier hatte die blendende Schönheit unter dem Namen der Freiheit ihre ſchwärmeriſchen Anbeter gefunden. Die Politik ſtörte nur zu oft den heilſamen Frieden geſelliger Unterhaltung bis zur Entzweiung, bis zur Verletzung des ſonſt immer für heilig gehaltenen Gaſtrechts, ſo daß endlich nach dem Vorſchlage der Baroneſſe von C. alle politiſchen Geſpräche aus der allgemeinen Unterhaltung herausgewieſen, und der Zwieſprache Einzelner, dem Verkehre Gleichgeſinnter überlaſſen wurden. Dagegen trat nunmehro die frühere, friedliche Gewohnheit der Konverſation wieder ein, und dazu gehörten vernehmlich auch Vorleſungen, Erzählungen, Mährchen, welche, anregend wie ſie waren, ohne aufzuregen, den mannigfaltigſten Stoff zu ergötzlichen und lehrreichen Geſprächen an die Hand gaben.

Demohngeachtet ſehen wir, wenn wir genauer Acht haben, auch in den Erzählungen, welche nunmehro folgen, — und wie konnt' es auch anders ſeyn? die Bewegung der Zeit war zu groß, die Frage, mit der ſie ſich trug, zu wichtig, der Einfluß zu mächtig — kurz, wir ſehen das kaum verbotene und verpönte Element der Unterhaltung, wie unwillkührlich, überall wieder heimlich her-

ver blicken: überall wird der große Gegensatz, um den es sich handelte, wieder eingeschwärzt, anfangs wagt er sich nur leise im Hintergrunde zu erscheinen, bald aber merklicher und dreister, wiewohl Niemand den ungebetenen Gast bemerkt: und hierinn liegt eben die feine Ironie dieser Poesie, welche durch alle diese Unterhaltungen der Ausgewanderten, wie ein unsichtbarer Faden, sich hindurch zieht, wie eine innere Triebfeder den Puls bewegt und die Gesellschaft fördert, weil sie unmerklich wirken kann, ohne die geselligen Freude zu stören.

Zugleich ist jedoch an dem zum großen Theile der guten Zeit entwachsenen Inhalte der meisten Mittheilungen der ältere Französische Einfluß auf die vornehmere Welt nicht zu verkennen; es werden auf die feinste Weise die unfeinsten, und heikelsten Seiten des menschlichen Lebens zur Sprache gebracht; was besser nicht geschähe, nicht erfahren sollte, und wenn es einmal geschehen, mit Entschuldigungen bedeckt werden sollte, wird hier in den sittlichsten Lebensverhältnissen auf das offenste und naivste erzählt. Über den seinem rechten Namen zu nennen, ist der Dichter auch sonst geneigt, und er gewöhnt uns nach und nach daran, alle krankhafte Prüderie und Empfindlichkeit zu überwinden. Aber hier werden wir doch leicht unwillig, indem die unsittlichsten Lebensverhältnisse so objectiv erzählt werden, als wäre dabei eben nichts zu erinnern: ja, wie sie erzählt werden, scheinen sie eben zur vornehmlichen Tagesordnung zu gehören. Im guten Tagen sind viele Stunden die nicht aus dem Leben, doch aus der Unterhaltung verbannt, sie müssen sich wenigstens die Strafe gefallen lassen, daß sie in guter Gesellschaft nur ein Gegenstand des Gespräches werden können, sondern als nicht sowohl

ignorirt werden. Hier finden sie aber dennoch zwar nicht Zutritt in das Leben, aber freyen Eingang in die Unterhaltung: sie werden wie Naturerscheinungen betrachtet und behandelt. Auch in dieser Gesellschaft gewinnt es mehr als einmal das Ansehen, als sey zwischen der natürlichen und sittlichen Welt kein bleibender Unterschied. Und so kommen wir auch an dem Tone der höheren Gesellschaften wahrnehmen, wie die Verletzungen der ehrbaren Sitte im Privatleben schon selbst, als einmal nicht zu ändern, zur geduldeten Sitte geworden sind; wir müssen uns aber auch zugleich sagen, daß diese Verletzungen den Keim zu größeren enthalten und das Beyspiel einer großen Tragödie eröffnen, indem sie namentlich auch zur Verletzung der Bande, welche das öffentliche Leben zusammenhalten, unausbleiblich führen mußten, denn wo ein Gesetz des engsten Privatlebens, seiner Heiligkeit entkleidet, erst gefallen ist, da stürzet nach und nach das ganze Gebäude uralter Ordnung zusammen.

Wir wenden uns jetzt zu den einzelnen Unterhaltungen.

Den Anfang machen, — wer sollte es in so aufgeklärter Zeit, in der besten Gesellschaft erwarten? — Geschichten von Geistern, Hexen, und magischen Einwirkungen einer unsichtbaren Macht auf die sichtbare Welt: aber das Merkwürdigste ist, daß diese unheimlichen und unergründlichen Spukereyen aus einer andern über- oder unterirdischen Welt hauptsächlich diejenigen Personen necken und stören, welche sich der irdischen Welt ergeben haben, das Unergründliche verleugnen, die Sitte verachten, und so möglich Alles dem natürlichen Menschen-Verstande unterwerfen wollen. Weil werden auch hier alle natürlichen Wunder-Erklärungen versucht, alle Hypothesen, alle

Instrumente, auch Thermometer, Barometer und Hygrometer in Bewegung gesetzt, es wird alle Vorsicht angewendet, Täuschungen zu vermeiden, aber es ist auf diesem Wege nicht dahinter zu kommen.

Auf diese Spukgeschichten folgt, unerwartet genug, eine moralische Erzählung, in welcher ein Mann von 70 Jahren, eine junge, schöne Italienerin, und ein Advocat auftreten. Hier sehen wir, wie die sinnlichste Leidenschaft einerseits die heiligsten Gefühle, andrerseits den nüchternen, Alles auflösenden Verstand zu Hülfe nimmt, um ein ihr entgegenstehendes unergründliches, aber bisher heilig gehaltenes Gebot aus dem Dekalogus heraus zu disputiren, und wie zuletzt eben diese so stark bewaffnete Begierde bewundernachter, mittelst einer Advokatenlist, auf die launigste Weise und zur lustigsten Beschämung des natürlichen Verstandes und der untergeschobenen Naturgefühle — durch Beten und Fasten geheilt wird. Der physische Theil dieser Heilmethode erinnert unwillkührlich an den medizinisch-diätetischen Versuch, welchen weiland Nicolai *) an dem tieferen Schaden des unglücklichen Werther ohne einige Ahndung von dem Sitz der Krankheit gutmüthig genug, aber erfolglos anwendete, und darüber bei allen seinen Verdiensten sich lächerlich machte: denn Seelenleiden lassen sich mit dünner Hühnerbrühe, magerer Kost, und täglichen Motion nicht kuriren. Hier schlägt aber das materielle Heilmittel an, weil das Krankheitsleiden materiell genug war, und die Moral ist dieselbe, welche wir in den so sehr verfeinerten Wahlverwandtschaften wiederfinden, wenn wir irgend im zweiten Kapitel lesen: „Sich etwas

*) XXVI. 230

zu verſagen, war Eduard nicht gewohnt.“ Es iſt dieſelbe Moral, welche die Wanderjahre ſchon in ihrem zweiten Titel „die Entſagenden“ an der Stirne tragen. Und was iſt es anders, als dieſe ſimple Moral, wenn in der lieblichſten und friedlichſten aller Göthe'ſchen Dichtungen, in der wunderzarten Novelle von dem Kinde und dem Löwen, die ſeltſame fremde Frau dem leidenſchaftlich bewegten ſchönen Jünglinge, der mit ſchrankenloſem Verlangen in die unermeßliche Weite hinausſtarrt, zur Erinnerung an Maas, und Schranke, als das heilige Geſetz, die inhaltſchweren Worte zuruft: Ueberwinde dich ſelbſt!

In dieſe Moral weihet uns die letzte Erzählung noch tiefer ein. Hier ſehen wir, wie Leidenſchaft und Eitelkeit eines jungen Kaufmannsſohnes, nach langen Kämpfen mit der von der Mutter ererbten Sitte, zu den ſinnreichſten Sophiſtereien über die Zufälligkeit des Beſitzes und deſſen Widerſpruch mit dem Rechte, welches alle Menſchen gleich macht, oder wenigſtens nur die Würdigeren begünſtigt, ihre Zuflucht nehmen. Dann finden wir den jungen Mann mit der Frage beſchäftigt, ob man ein Geſetz oder eine Einrichtung, zu denen man ſeine Stimme nicht gegeben, zu befolgen brauche, und in wiefern es dem Menſchen erlaubt ſey, wenigſtens im Stillen von den bürgerlichen Geſetzen abzuweichen. Diesmal treffen dieſe Angriffe des Verſtandes das ſiebente Gebot, und das Reſultat aller Räſonnements iſt, daß ein edler, hochſtrebender, weltverſöhnter Jüngling ſeinen eigenen Vater auf die gemeinſte Weiſe — beſtiehlt. Aber das Geſtohlene iſt nicht ſchlafen gegangen: die Heilung wird durch äußerliche Veranlaſſungen verbreitet: endlich überraſcht ihn die Hülfe aus der Noth mitten in dem Hülfsgeſchenk, welches er in

seiner Seelenangst unter heißen Thränen, neben seinem Stuhle niedergeworfen, an den „Vater im Himmel" richtet, womit denn die Rückkehr des verlornen Sohnes zu allgemeiner Zufriedenheit erfolgt.

Und so finden wir denn auch in den beiden letzten aus dem Kreise des täglichen Lebens entnommenen moralischen Erzählungen ein übernatürliches, unergründliches Element, welches den schwachen Sterblichen pflegt und hebt und trägt, oder, wie es der Dichter ein andermal ausdrückt, Etwas von der Luft, die vom See Tiberias herüber weht, *) während auf der andern Seite nun erst die moralische Kraft des Menschen anschlagt, indem sie in der Selbstüberwindung, in der Kunst zu gehorchen und zu entsagen, ihre fruchtbringende Wurzel findet. In diesen Maximen finden wir auch jenen Kaufmannssohn als Mann und Hausvater wieder. „Er pflegte sich manchmal etwas, das ihm Freude wurde gemacht haben, zu versagen, um nur nicht aus der Uebung einer so schönen Tugend zu kommen, und seine ganze Erziehung beruhend gewissermaßen darinn, daß seine Kinder sich gleichsam aus dem Stegreife etwas mußten versagen lernen", während ihnen außerdem die größte Freiheit gestattet wurde: aber zur wahren Freiheit führt erst die Selbstüberwindung. — —

In diesem Augenblicke bethätigt sich aber ein neues Wunder, welches die Ausgewanderten näher angeht: nehmlich die seltsame Sympathie zwischen — Holzern, die auf Einem Stamme erzogen und später zu verschiedenen Möbeln verbraucht wurden, der Rapport zwischen Werken, die Ein Künstler verfertigt; denn mitten unter der Erzäh-

*) XXVIII. 278

lung einer Geſpenſtergeſchichte war ein koſtbarer alter Schreibtiſch im Zimmer der Geſellſchaft mit einem lauten Knalle in der obern Decke zerſprungen, und jetzo weiſet es ſich aus, daß in demſelben Augenblicke, Punkt halb zwölf Uhr des Nachts, das Gegenſtück dazu auf einem überrheiniſchen Gute in Flammen aufgegangen war.

Wenn aber bis hierher alle Erzählungen und Begebenheiten bei aller Verſchiedenheit in einem innern Zuſammenhange ſtanden, wenn ſie, jedes in ſeiner Weiſe, den Gegenſatz zwiſchen einem Unergründlichen, dem wir uns zu unterwerfen haben, und dem Rechte des Verſtandes, welcher nicht unbeweglich davor ſtehen bleiben kann, nach allen Seiten friedlich zu vermitteln ſchienen, ſo folget nun, wie außer allem Zuſammenhange, ein wunderliches prachtvolles Märchen, welches zunächſt die Phantaſie auf das lebhafteſte und reichhaltigſte beſchäftigt, und dieſe hat in der That genug zu thun, um die vorüber gaukelnden Bilder, die ſchillernden Farben und geiſterhaften Weſen aus allen Reichen der Natur und des Geiſtes zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammen zu faſſen, und im Einzelnen zu verfolgen, um die Oertlichkeiten und Zeitverhältniſſe in Einklang zu bringen, und die Kompoſition in ihren Grundaccorden zu überſehen. Dagegen ſcheint das Märchen mit dem Verſtande im Widerſpruche zu ſtehen, und dieſer vor jenem ſtille zu ſtehen: aber ſollte das bilderreiche Märchen nicht auch ſinnreich ſeyn? — Wirklich iſt der Verſtand von keiner Sphäre ganz ausgeſchloſſen, er iſt vielmehr überall ſehr wohl gelitten und unentbehrlich, wenn er ſich nur beſcheiden benimmt und gemach zu Werke geht, und dazu gehört, daß er nicht ſtehen bleibt, ſondern ſich bewegt, um in das Leben des Geiſtes friedlich ein-

zudringen, ohne den Zauber feindlich zu zerſtören, ohne das Räthſel mit einigen Begriffen enträthſeln, oder Alles ergründen zu wollen.

Allerdings wird ſich die Einbildungskraft, indem ſie ihre Erſcheinungen aufnimmt und wiedergiebt, an keinen einzelnen Gegenſtand, an keinen Gedanken feſthängen, vielmehr nur wie eine Muſik auf uns ſpielen und uns in uns bewegen. Aber die Poeſie mag dennoch das Vernünftige lieben, und wenn es als ihr Werk nun da iſt und uns wirklich bewegt, ſo wird uns auch das Mährchen, wie der Erzähler ſelbſt bevorwortet, an nichts und an alles erinnern.

Oder ſollten die Irrlichter, die aus Sümpfen heraufſteigen, und ihren Glanz nicht von ſich ſelbſt haben, ſondern borgen oder ſtehlen, die mit der größten Sicherheit und vielem Ausdrucke die gewöhnlichſten Sachen ſagen, und am Ende das Wichtigſte vergeſſen, nur an nichts erinnern? Kaum dürfte es möglich ſeyn, ſich aller Erinnerungen aus den vorausgegangenen Erzählungen zu erwehren, wo gleißende Irrlehren und Sophiſtereien auf die verſchiedenartigſte Weiſe ihr Spiel treiben, indem ſie von der Wahrheit, welche ſie verkehren, ihren Glanz entnehmen, und unter ſolcher Firma ſich Eingang verſchaffen. Aber es iſt auch nicht zu verſchweigen, daß die Irrlichter auch zuweilen gute Dienſte leiſten, und mit ihren ſpitzen Zungen gelegentlich ſehr hülfreich ſich erweiſen. So leiſtet auch der Verſtand die beſten Dienſte, wenn er nur nicht allein herrſchen will, ſondern auch gehorchen lernt.

Und was bedeutet die ſchöne grüne Schlange, welche das Geld benutzt, welches die flüchtigen Herren vergeuden, und zuletzt ſich aufopfert, ehe ſie aufgeopfert wird? oder

die Reſte ihres ſchönen Körpers und ächten Gehaltes ſind die Grundpfeiler der Brücke, welche endlich zwei getrennte, gegenüberliegende Reiche miteinander verbindet.

So viel iſt gewiß, daß die Schlange der horizontalen Linie angehört, und zur Erde ſich hält, wiewohl ſie auf trocknen Bergwieſen am liebſten lebt, und mit zartem Thau und friſchem Quellwaſſer ihren Durſt ſtillt, ja zuletzt mehr und mehr das Irdiſche überwindet und zur heiterſten Durchſichtigkeit ſich verklärt. Aber die Herren von der vertikalen Linie verlieren gar Grund und Boden, indem ſie trotz ihrer niedrigen Abkunft ebenaus wollen, und alle Früchte der Erde verſchmähen. Die Schlange opfert ſich und erhält durch die Entäußerung ihrer zeitlichen Geſtalt ihren Gehalt, während die ſchlanken luſtigen Herren das entwendete Geld und hiermit den Inhalt ſelbſt vergeuden, und ziſchend abziehen, weil es Tag wird.

Aber wie dem auch ſei, wer könnte den allgemeinen Weltverjüngungsprozeß verkennen, welcher in dieſem Märchen vor unſeren Augen in den mannigfachſten Weiſen hervorbricht, um das ächte Alte und wahre Neue zu verſinnlichen und jedem ſeine Zeit, ſeinen Ort anzuweiſen? Launig genug werden ſelbſt die äußerſten, heimlichſten Wünſche der alten eitlen Frau übertroffen; im morgendlichen Bade erlangt ſie nicht bloß die Wiederherſtellung ihrer ſchwarzen geſchwundenen Hand, die ihr ſo viele Sorge gemacht hatte, ſondern ſie verjüngt ſich ſelbſt, und ihr Mann wird wieder ein wackerer Jüngling. Selbſt das Ungeheure, Schädliche und Mißgeſtalte muß zum Beſten dienen: alles Alte wird jung, der Fährmann erſcheint mit ſilbernem Ruder, aus ſeiner Hütte erhebt ſich der Tempel

des neuen Reiches am Fluſſe, oder wenn man will, der Altar in dem Tempel, vom ſchönſten lauterſten Silber.

Sieh' die veraltete Hütte, zu klein auch zweien Bewohnern,
Wandelt zum Tempel ſich um: für die Gaſtein ragt ein Gemach auf;
Röthlich ſchimmert das Stroh, und wie Gold erſcheinet der Giebel,
Buntgetrieben die Pfort', und gedeckt der Boden mit Marmor.

Ueberall wird es neu und hell, und verklärt ſteigt das lange verkannte, verbannte, gänzlich untergegangene alte Recht mit allen Inſignien der Herrſchaft aus ſeinem unterirdiſchen Exile zur neuen heitern Tageswelt herauf. Während der ſelbſtgemachte zuſammengeleimte Götze in den wunderlichſten Klumpen zuſammenſtürzt, ſehen wir die gebornen königlichen Autoritäten der Weisheit und Gotteserkenntniß, der Majeſtät, und der Gewalt in der Liebe ſich vereinigen, die nach langer Entfremdung und Verzauberung zu neuem, ihr deſto gemäßeren Leben erwachet.

Allein wer iſt die überſchöne Lilie, welche ſelbſt ihren Geliebten, den jungen König, in einen wandelnden kraft- und geiſtloſen Schatten verwandelt, des Schwerdts, des Scepters, der Krone beraubt, und nur noch wie zum Spotte im Harniſch und Purpur herumwandeln läßt! Unter ihrer Hand ſehen wir alles Lebendige ſterben, Todtes zu Scheinleben erwachen, und ihr Blick lähmt und entnervt, was die Berührung nicht tödtet. In ihrem Lande wuchern die Pflanzen und Bäume, aber keine Blüthe, keine Frucht iſt zu finden. — Doch wer erinnert ſich nicht der blendenden Schönheit, welche gleich im Anfange dieſer Unterhaltungen auftrat, der ſchönen glänzenden Göttin, die unter

dem Namen Freiheit sich erst heimlich, dann öffentlich so viele Anbeter zu verschaffen wußte, und, so übel sie auch die einen behandelte, von den anderen mit großer Lebhaftigkeit verehrt wurde? Jetzt hat sich ihr wahres Wesen, nach langer Entstellung in das Gegentheil, nach langer Verblendung und Verzauberung, auf das heiterste entwickelt und erneuert: es ist die Liebe, welche die Herrschaft wieder in ihre Rechte einsetzt. Das Vertrauen der Liebe ist die Grundlage der Herrschaft und der Freiheit, aber die Herrschaft selbst bleibt den drei königlichen Mächten, dem ehrenwerthen Schwerdte der Gewalt, dem silberschimmernden Scepter der Majestät, und der goldenen Krone der Weisheit im Eichenkranze. Denn die Liebe herrschet nicht, aber sie bildet, und das ist mehr. Hiermit lesen sich jene drei Geheimnisse im vierten, welches das größeste ist, und das offenbare. Denn was ist herrlicher, als Gold? Das Licht oder die Weisheit. Erkenne das Höchste! Und was ist erquicklicher, als das Licht? Das Gespräch oder die Mittheilung, die Gemeinschaft in der Liebe. Diese war es, welche in der Zeit der Verbannung fehlte.

Entfernt vom süßen, menschlichen Genusse
War sie und er dem Jammer nur vertraut.
Doch endlich steht der Tempel dicht am Flusse
Und herrlich ist die Brücke doch erbaut.

Doch wir enthalten uns lieber einer allzugenauen Ausdeutung und der näheren Entschleierung aller Einzelnheiten, welche uns in den mannichfaltigsten Bildern entgegentreten.

So viel ist klar, daß die Welt in zwei Hälften

zertrennt und zerspalten iſt. Auch der Fährmann, der nur herüber, aber nicht hinüberfährt, der Rieſe mit dem Schatten, der Habicht mit dem Spiegel, der Alte und ſeine Lampe mit ihren Wirkungen, die Verſchiedenheit der beyden Länder an den Ufern des Flußes, der Fluß ſelbſt, der kein Geld leidet, der erſt verletzt und dann heilet, und das Bad im Morgenrothe, könnten uns im Einzelnen noch viel zu denken geben. Auch des Vogels Tod, der Mops von Edelſtein, die drei Kohlhäupter, drey Artiſchocken und drey Zwiebeln, die unbezahlten Schulden, die zuletzt doch noch getilgt werden, nehmen unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Sie erinnern uns eben an Nichts und an Alles, an Mancherley zugleich, aber unbeſtimmt, ſo daß Eins das Andere nicht ausſchließt, daher Keiner das Räthſel ganz verfehlen, aber auch Keiner es ganz erſchöpfen wird. Am Ende bleibt freylich jeder Menſch noch mehr als eine Artiſchocke, ein Kohlhaupt und eine Zwiebel ſchuldig und ſeine Schuld ſcheint ſich hiermit nicht ſowohl zu verdoppeln, als zu verdreifachen.

Auch der Fluß iſt ein allgemeines Bild des Menſchenlebens. Das Erſte iſt, daß er ſcheidet. Wer kennt nicht dieſen Zwieſpalt, welcher gerade an dem erſten eigenmächtigen Verſuch der Wiedervereinigung, an dem Thurmbau zu Babel, heraustritt, und ſeitdem die Menſchen aus einander reißet, worüber Keiner den Andern zu verſtehen ſcheint? wer fühlte denn gar nichts von dem Schmerze ſolcher Trennung!

Einer ſtehet hüben,
Und der Andre drüben.
Das iſt Lebenslauf.
Ob ſie ab und auf

Hin und wieder wandern,
Keiner kann zum Andern.

Das Zweite iſt aber die Vereinigung des Getrennten, welche uns wie ein Wunder von Oben beſchieden iſt, denn ſie kommt von Oben. Aber wo finden wir dieſe Verklärung und Vereinigung auf Erden?

Nur im Mährchen wäre
Auf dem Strom die Fähre,
Und die goldne Regenbrücke,
Jene Schlange, die zum Glücke
Beyde Stromes-Ufer einigt,
Und die Ueberfahrt beſchleunigt!

Faſt ſcheint es auf den Chiliasmus eines neuen Jahrtauſends hinauszukommen. Aber wir wollen nichts entſcheiden.

Auch bedarf es keines Schlüſſels zu den ſchlafenden Jungfrauen, deren Schlummer mit der Mitternacht entſchuldigt wird, worüber ihnen die kurze Zeit zu lang geworden war: es ſind die drei ſchönen Begleiterinnen Lilions, die mit der Harfe, die mit dem Sonnenſchirm, und die mit dem Feldſtuhle. So geſchieht es nun, daß ſie erſt unter den ſüß bebenden Stürmen des neuen Frühlings der Welt, bei dem erſten Strahle der neuen Sonne, von dem im Spiegel zurückgeworfenen Lichte aus der Höhe geblendet, noch zur rechten Zeit aus ihrem Schlafe erwachen, und auf der neuen Erde im Tempel erſcheinen. Wer möchte ſich nicht ſo beider Erſcheinung erfreuen! — wenn auch noch manches zu rathen übrig bleibt.

In dem Alten mit der Lampe verehren wir zunächſt einen Prieſter der Gottheit, einen Geſandten und Prophe-

ten, wie einen verangehenden irdischen Heiland, welcher die Last ausrichtet, die ihm befohlen ist, und dienend die Weissagung erfüllt.

Ueberall tritt aber die politische Seite dieses allgemeinen Verjüngungsprozesses heraus. Aus den Händen der uralten, legitimen Macht seiner Ahnherren erhält endlich der junge König sein Recht zurück, aber die Liebe verklärt das Recht.

Es ist eine neue Zeit angebrochen, wo keine Ehe, kein Verhältniß unter den Menschen mehr gilt, wenn nicht der Bund auf's Neue geschlossen wird. Aber wir sehen, wie sich nun doch wieder Alles wie zuvor verbindet aus freier Liebe. Nun freien sie nicht, und lassen sich nicht freien, um sich allein anzugehören, und alle andere Verbindungen auszuschließen, sondern eine Verbindung besiehet neben der andern, und in der andern, es bringt nun kein Verhältniß der Gemeinschaft dem Andern Gefahr, sondern sie durchdringen, heben und beleben sich wechselseitig.

So verhält es sich auch mit der Restauration des alten Königsthums auf der neuen Erde, welches nicht umsonst die Gewalt hat mit dem Schwerdte, und den Glanz der Majestät mit dem Scepter, und das Licht der Weisheit mit der Krone: nur daß die Autorität wieder verklärt ist im Vertrauen, in der Liebe, welche alle Tage neu wird. Sie ist das gute Vertrauen, worauf Familien, Gemeinwesen und Staaten ruhen. Die Liebe ist die Wahrheit der Freiheit. Ohne Liebe ist die Freiheit ihr eigenes Gegentheil, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle: die Liebe tilget die Fremdheit der Autorität, welche die liebloſe Freiheit fürchtet und verfolgt.

Zuerſt fanden wir die drei Könige gelähmt und verzaubert in einem unterirdiſchen Felſentempel: ſie ſind in dieſer ihrer Verbannung einem vierten ſelbſt gemachten Könige gleichgeſtellt, welcher zerſchellt, indem ſie ſich erheben.

Ihre ſeltſame Erſcheinung erinnert an ein altes thüringiſches Mährchen, welches dem neuen theilweiſe zum Grunde zu liegen ſcheint, und womit wir füglich ſchließen können. — —

Nicht weit von uns liegt die güldene Aue, deren Name ſchon auf ihre fruchtbare Fülle und liebliche Schönheit deutet. Darauf deutet auch der Freuden-Ausruf des Grafen Botho zu Stolberg bei ſeiner Rückkehr aus Paläſtina im Jahre 1494, denn er hatte kaum den erſten Blick in die reichgeſchmückte, lang ausgeſtreckte, güldenprangende Aue geworfen, als er ſie mit den Worten begrüßte: Das iſt mein gelobtes Land!

An dieſes gelobte Land ſtreckt ſich ſüdlich eine lange, grüne Wand aus, es iſt ein Vorgebirge des Harzes, auf deſſen öſtlichen Höhen die uralten Burgruinen von Rothenburg und Kyffhauſen lagern.

Kyffhauſen war vor grauen Jahren eine Kaiſerliche Hofburg, zu Zeiten viel beſucht und laut belebt, aber es iſt längſt ſtill und ſtumm geworden: bis etwa ein Windesſturm, oder fröhlicher Jagdlärm die tiefe Ruhe ſtört. Woher der Name ſtammt, wußt' ich nicht zu ſagen: nach einer alten ſinnreichen Erdichtung deutet er wie Babylon auf Zerſtreuung, auf Verwirrung, Confuſion, Koffhuſen, Kyffhauſen. Und gewiß ſind Berg und Burg die Zeugen mancher krauſen Verwirrung geweſen.

Wohl ſagt man ſich auch in dortiger Gegend heimlich ins Ohr, daß es auf den waldbewachſenen Bergesbö-

den zu Zeiten nicht recht geheuer sey. Tief unter den Ruinen der verfallenen Hofburg, — so heißt es, aber Niemand der Lebenden hat's gesehen, — befindet sich in der innersten Mitte des Gebirges eine hochgewölbte Felsenhalle. Barbarossa sitzt seit 600 Jahren und länger an einer steinernen Tafel, in tiefen Schlaf versunken, das mächtige Haupt auf den Arm gestützt, — ein uralter Kaiser, den die Deutschen nie haben vergessen können, dem einst alle treue Herzen entgegenschlugen, und gern von neuem entgegenschlagen möchten, wenn er nur erwachen wollte. Und das war es eben, was das Volk erwartete, daß er noch vor dem jüngsten Tage erwachen, noch in der Zeit auferstehen, und von neuem das Kaiserthum glorreich antreten werde. Es ist der Kaiser Friedrich Barbarossa: nach verschiedenen Gesichten war ihm der Bart durch die steinerne Tafel, an der er saß, bis zu den Füßen heruntergewachsen: der Kaiser nickte zuweilen mit dem Haupte, und zuckte mit den Augen, als sey er so eben in der letzten Krisis befangen, erwachen zu wollen.

Zu dieser unterirdischen, im innersten Kern des Felsens verborgenen Ruhestätte Kaiserlicher Majestät kann Niemand den Zugang finden. Nur gelegentlich werden Einzelne Auserwählte zugelassen. Bald erscheint ein Page, aus einem vorüberrauschenden Jagdzuge einen Reiter zu seinem Herrn zu entbieten: bald kommt ein Männchen, einen Getraidewagen auf seinem Wege nach der Marktstadt Nordhausen anzuhalten und zur Hofburg zu geleiten. Immer kehrt aber der Entbotene mit reichen und seltsamen Schätzen beschenkt, mit der Hoffnung einstiger besserer Zeit verjüngt, und mit der Gegenwart zufrieden, in diese zurück.

Einſtmals pfeift ein Schäfer ſein harmloſes Liedlein auf dem Kyffhäuſer: der Kaiſer vernimmt's mit Wohlgefallen. Es iſt eins von den Zeichen, auf die er wartet: denn er berchet auch im Schlafe, ob es an der Zeit ſey. Nun wird der Schäfer durch einen Zwerg in die Felſengrotte eingeführt, und reich beſchenkt, und bald erholt ſich der beſtürzte Landmann an dem Anblicke der milden Majeſtät höchſter Herrſchaft in der Chriſtenheit. Jezt ergehet von dem hohen Schläfer die Frage: Fliegen die Raben noch um den Berg! Der Schäfer bejaht es: da weiſet der Kaiſer alle voreiligen Wünſche und Hoffnungen dieſer Zeit zurück, indem er ſpricht: Noch dauert mein Schlaf auf Hundert Jahre und drüber.

Es ſind 100. Jahre verlaufen, und wieder 100. Jahre, und drüber: aber das neue Reich iſt noch nicht kommen, wie wohl es immer nahe iſt, denn es iſt verheißen, und iſt kein Zweifel, daß es kommen wird, ein neuer Himmel und eine neue Erde.

Und die Brücke wird gebaut,
Und der Tempel einſt geſchaut.

XI.

Aus dem Briefe des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***.

Der Brief eines Landgeistlichen an seinen neuen Amtsbruder in der Nachbarschaft gehört, nebst den beiden biblischen Fragen über die zehn Gebote und über das Zungensprechen zum Pfingstfeste, unter die kleinen Tractätlein, welche Göthe in seiner Jugend auf seine Kosten drucken ließ, und dann vertheilte, verschenkte, oder von einer Buchhandlung ohne Anspruch auf eigenen Gewinn verhöcken ließ, um nur die Waare an den Mann zu bringen, und dem Drange nach Mittheilung Raum zu verschaffen, welchem damals ein unempfängliches Publikum gegen überstand.

In seiner Lebensbeschreibung gedenkt der Dichter dieses Hirtenbriefes zweimal: *) er war dadurch mit Lavater bekannt geworden, denn der Brief predigte Glauben und Toleranz, er handelte von der Erlösung und — Wiederbringung. Später war des Verfassers Absicht, diese jugendlichen Mittheilungen, welche aus einem vollen Herzen her-

*) Goethe's Werke. t. 5. XXVI, 105. 239

vorgeträumt waren, „so wie noch einiges Ungedruckte der Art, was sich noch vorgefunden," der neuen Ausgabe seiner Werke hinzuzufügen.

Aber die Hoffnung ist bis jetzt unerfüllt geblieben: der Greis ist darüber gestorben, ohne daß er dem Publikum jene Erstlinge, aus welchen sich die späteren Gaben noch besser erklären würden, von neuem mitgetheilt hätte. Nun ist zu hoffen, daß wir noch aus seinem Nachlasse damit werden beschenkt werden, zu [illegible] wir uns alle, denen der Dichter angehört, in dieser Beziehung als Miterben, oder wenigstens als Collegatarien melden möchten.

Namentlich kann jener Pastoralbrief als ein Schlüssel zu der Gesinnung, welche den Briefsteller durch das ganze Leben begleitet hat, angesehen werden: er würde Freunden und Gegnern des Verstorbenen zum bessern Verständnisse und zur Berichtigung mancher Vorurtheile dienen können. Gleichwohl sind jene Mittheilungen längst „verschollen." Wenn werden sie wieder an das Licht treten? sie würden jetzt empfänglichere Ohren finden, als vor 60 Jahren. Der alte Landpfarrer ist auch längst verstummt. Vielleicht, daß wir ihn wieder zur Rede bringen, wenn wir vorläufig, ehe er sich wieder vollständig vernehmen läßt, ein und das andere Wort verrathen, womit er seinen neuen Amtsbruder in Hoffnung brüderlicher Gemeinschaft begrüßt!

„Ich bin alt geworden," so schreibt der alte Pfarrherr an den jungen, „und habe die Wege des Herrn betrachtet, so viel ein Sterblicher in ehrfurchtsvoller Stille darf; wenn Ihr eben so alt sein werdet als ich, sollt Ihr auch bekennen, daß Gott und Liebe Synonymen sind: „wenigstens wünsch' ich's Euch."

Aber dieſe Liebe iſt darum nicht indifferent, das führt er weiter aus, und der Glaube daran führt wohl zur Toleranz, denn er wirket Geduld, aber nicht zum Indifferentismus, wie die Eiferer ſchreien. —

Es iſt ein köſtlich Ding, daß das Herz feſt werde.

„Wer möchte Zeitlebens auf dem Meere von Stür„men getrieben werden?“ — „Alſo lieber Bruder, danke „ich Gott für nichts mehr, als die Gewißheit meines „Glaubens: denn darauf ſterb' ich, daß ich kein Glück be„ſitze und keine Seligkeit zu hoffen habe, als die mir von „der ewigen Liebe Gottes mitgetheilt wird, die ſich in das „Elend der Welt miſchte und auch elend ward, damit das „Elend der Welt mit ihr herrlich gemacht werde. Und „ſo lieb' ich Jeſum Chriſtum, und ſo glaub' ich an ihn, „und danke Gott, daß ich an ihn glaube, denn wahr„haftig es iſt meine Schuld nicht, daß ich an ihn glaube. „Es war eine Zeit, da ich Saulus war: Gottlob, daß „ich Paulus geworden bin; gewiß, ich war ſehr erwiſcht, „da ich nicht mehr läugnen konnte. Man fühlt Einen „Augenblick, und der Augenblick iſt entſcheidend für das „ganze Leben, und der Geiſt Gottes hat ſich vorbehalten, „ihn zu beſtimmen. So wenig bin ich indifferent: darf „ich darum nicht tolerant ſeyn? Um wie viele Millionen „Meilen verrechnet ſich der Aſtronom! Wer der Liebe „Gottes Gränzen beſtimmen wollte, würde ſich noch mehr „verrechnen. Weiß ich, wie mancherlei ſeine Wege ſind? „So viel weiß ich, daß ich auf meinem Wege gewiß in „den Himmel komme.“

„Ihr wißt, lieber Herr Amtsbruder, daß viele Leute, „die ſo barmherzig waren wie ich, auf die Wiederbringung „gefallen ſind, und ich verſichere Euch, es iſt die Lehre,

„womit ich mich ins geheim tröste; aber das weiß ich wohl,
„es iſt keine Sache, davon zu predigen.“

Es iſt auch ſo viel gewiß, daß eine Hölle dazwiſchen liegt, welche die Schrift „Ewig“ nennt; und ſo nennt ſie der Paſtor auch. „Ewig“ heißt: ohne das Ende abzuſehen, unbegreiflich: wer weiß, wie lange?

„So, mein lieber Herr Confrater, ſind meine Geſin-
„nungen über dieſen Punkt: ich halte den Glauben an
„die göttliche Liebe, die vor ſo viel hundert Jahren, un-
„ter dem Namen Jeſus Chriſtus, auf einem kleinen Stück-
„chen Welt als Menſch herumzog, für den einzigen Grund
„meiner Seligkeit, und das ſag' ich meiner Gemeinde, ſo
„oft Gelegenheit dazu iſt.“

Gott iſt Menſch geworden! Damit iſt alles geſagt, wenn wir's nur annehmen und nachdenken wollen. Viele nehmen's aber gar nicht an.

„Den Leuten, die ihre Schweine nicht darum geben
„wollen, um den Teufel los zu werden, denen kann man
„verſagen, was man will, ſo bleiben ſie auf ihrem Kopfe.
„Was wir thun können, iſt die Heilsbegierigen zu recht
„zu weiſen; und den Andern läßt man, weil ſie's nicht beſ-
„ſer haben wollen, ihre Teufel und ihre Schweine.“ —

„So überlaſſe ich, wie Ihr ſeht, alle Ungläubigen
„der ewigen wiederbringenden Liebe, und habe das Zutrauen
„zu ihr, daß ſie am beſten wiſſen wird, den unſterblichen
„und unbefleckten Funken, unſere Seele, aus dem Leibe
„des Todes auszuführen, und mit einem neuen und un-
„ſterblich reinen Kleide zu umgeben. Und dieſe Seligkeit
„meiner friedfertigen Empfindung vertauſche ich nicht mit
„dem höchſten Anſehen der Infallibilität. Welche Wonne
„iſt es, zu denken, daß der Türke, der mich für einen

„Hund, und der Jude, der mich für ein Schwein hält,
„sich einst freuen werden, meine Brüder zu sein.“ —

„Ach, es ist unwidersprechlich, lieber Bruder, daß
„keine Lehre uns von Vorurtheilen reinigt, als die vorher
„unsern Stolz zu erniedrigen weiß; und welche Lehre ist's,
„die auf Demuth baut, als die aus der Höhe! Wenn wir
„das Innere bedächten, und recht im Herzen fühlten, was
„das sey, Religion, und jeden auch fühlen ließen, wie
„er könnte, und dann mit brüderlicher Liebe unter alle
„Secten und Partheien träten, wie würde es uns freuen,
„den göttlichen Saamen auf so vielerley Weise Frucht brin-
„gen zu sehen! Dann würden wir ausrufen: Gott Lob,
„daß das Reich Gottes auch da zu spüren ist, wo ich's
„nicht suchte *)!“

„Unser lieber Herr wollte nicht, daß es ein Ohr ko-
„sten sollte, dieses Reich auszubreiten, er wußte, daß es
„damit nicht ausgerichtet wäre, er wollte anklopfen an der
„Thure und sie nicht einschmeissen.“

„Hier habt Ihr mein und meiner ganzen Gemeinde
„Glaubensbekenntniß. — Wir glauben, daß die ewige
„Liebe darum Mensch geworden ist, um uns, den Men-
„schen, das zu verschaffen, wornach wir uns sehnen, und
„alles, was uns dient, uns mit ihr naher zu vereinigen,
„ist uns liebenswürdig, was zu diesem Zwecke nicht zielt,
„gleichgultig, und was davon entfernt, verhaßt.“

„Adieu, lieber Herr Confrater, Gott gebe Euerm
„Amte Segen! Prediget Liebe, so werdet Ihr Liebe
„haben. Segnet alles, was Christi ist, und seid übrigens

*) 1. Kon. 19, 12. fg. Ps. 65, 7. — 2. Cor. 5, 20. — — Jes. 23, 29. Hebr. 4, 12.

„in Gottes Namen indifferent, wenn man Euch ſo ſchel-
„ten will. So oft ich an Euerm Geläute höre, daß Ihr
„auf die Kanzel geht, ſo oft will ich für Euch beten.“ —

So viel von dem alten Pfarrer: die Laune, mit der er ſeine Sache verträgt, beweiſet nur noch mehr von dem innerlichen Ernſte; er iſt ihrer ſo Herr geworden, daß er die gewonnene Erkenntniß nach allen Seiten des Lebens zu handhaben weiß. Der neue Amtsbruder hingegen, an den er ſchreibt, war damals, wie wir aus dem Briefe entnehmen, noch „jung und ſehr friedfertig, ohne deswegen
„ſchwach zu ſein; denn freilich iſt's auch kein Vortheil
„für die Herde, wenn der Schafer ein Schaf iſt.“ In
„ſeiner vorigen Pfarre war er ſehr von den Leuten umgeben, „die ſich Philoſophen nennen und eine ſehr lacherliche Perſon in der Welt ſpielen.“ Denn es iſt nichts lächerlicher und „nichts jämmerlicher, als Leute unaufhörlich von Vernunft reden zu hören, mittlerweile ſie allein nach Vorurtheilen handeln.“ Sie halten ihre menſchlichen Vorurtheile für die Vernunft ſelbſt, ohne zu dieſer zu kommen. Aber der junge Herr Paſtor hat ſich doch „niemals mit ihnen gezankt.“ Und das lobt der alte, denn „man hält einen Aal am Schwanze feſter,
„als einen Lacher mit Gründen — Gründe müſſen oft
„einer Sotiſe weichen.“ —

Weiter erfahren wir nichts von dem Paſtor, aber die Ueberlieferung ſagt, daß er in dem ſeligen Glauben an Jeſum Chriſtum, welcher den Frieden wirkt, immer feſter und mannhafter geworden iſt. Er hat öfter, als wir wiſſen, den Herrn in einem ſtillen, ſanften Sauſen vernommen, wie Elias: aber er mußte auch zuweilen erfahren, daß der Herr demſelbigen Elias das Feuer gewiß anver-

traut, 2. Kön. 1, 10. 12. welches er dem Jünger der Liebe, weil es ſeines Amts nicht war, ſtrafend verwehrte. Luc. 9, 54.

Zwar fehlte es gegen den jungen Paſtor nicht an den verſchiedenſten Anklagen, denn er wurde einerſeits des Indifferentismus und Latitudinerismus, andererſeits umgekehrt allzuſteifen Bibelglaubens bezüchtigt. Das Feſte wurde ſteif, und das Milde ſchlaff genannt. Aber nach und nach verſtummten die Ankläger immer mehr vor Lehre und Leben, während der Pfarrer ſelbſt immer mehr zu dem wackern Eifer der Liebe reifte, welche in Geduld wirket. Es war die innerliche, ſtille aber deſto wirkſamere Macht der Liebe und Wahrheit, an welcher er erfuhr und immer kräftiger beſtätigt fand, daß das Wort Gottes wie ein Feuer iſt, und wie ein Hammer, der Felſen zerſchmeißet, indem es ſich ſanft hernieder läßt und bittet und flehet: „Laßet euch verſöhnen mit Gott.“ Dieſe Macht der Gnade dringt wie ſanfter Regen in's Herz, um mit Gewalt innerlich wieder hervorzubrechen. Und durch dieſe innerlich wirkende Macht der Gnade wird das Wort ſchärfer denn kein zweiſchneidig Schwerdt, ohne daß es des Schwerdtes bedarf, welches dem Knechte Malchos ſein Ohr gekoſtet hatte, wenn es nicht der Gefangene ſelbſt wieder angerührt und geheilet hätte. Solche Anrührung und Heilung dringt tiefer in's Herz als Petri Schwerdt in's Ohr.

Unterhaltungen

zur Schilderung

Göthescher

Dicht- und Denkweise.

Ein Denkmal

von

CARL FRIEDRICH GÖSCHEL.

Zweiter Band.

Schleusingen:
Verlag von Conrad Glaser.
1834.

Kannst du lesen, so sollst du verstehen; kannst du glauben,
so sollst du begreifen.

BIBLIOTHECA
REGIA

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Skizzen aus Göthe's Leben. 1834. . . . 1

1) Göthe und Stilling. 2

2) Die Harzreiſe im Winter. 9

3) Trilogie der Leidenſchaft. 15

4) Göthe und Schiller, oder die Metamorphoſe der Pflanzen und die Kantiſche Philoſophie. . 24

5) Die Geheimniſſe. 31

6) Göthe in Seegefahr. 39

7) Die Vorſehung und die Bettelleute. 42

8) Göthe und die Fürſtin Gallizin 49

9) Die Reſignation. 53

10) Die Wahlverwandtſchaften. 57

II. Anklage und Vertheidigung. Ein Prozeß ohne End-Urthel. 1833. 61

Seite

III. Gott, Gemüth und Welt. Eine Paraphrase nebst Zugabe. 1825. 107

IV. Zur Gottes-, Geistes- und Natur-Philosophie. Zur Einleitung in die Farbenlehre. 1825 und 1834. 133

V. Kind und Löwe. Novelle. 1831. 225

I.

Skizzen aus Göthe's Leben.

Es iſt ſchon oft geſagt worden, daß wir von allen ſichtbaren Dingen eigentlich nur die äußerſten Umriſſe ſehen, von welchen wir demnächſt auf das vorausgeſetzte Innere oder das Unſichtbare ſchließen. Die Umriſſe bilden, als die Gränzen, den äußerſten Umkreis, bis zu welchem ſich das Innere äußert. Im engern Sinne bedecken ſie aber nicht den ganzen Umkreis, ſondern ſie beſtehen nur in einzelnen Linien, zu welchen wir erſt die übrigen Linien des Umkreiſes, ſo wie zu dieſen den unſichtbaren Inhalt, den ſie äußern und begränzen, ſuchen müſſen. Aber es iſt nicht ſo leicht, aus einzelnen Linien die Züge, aus einzelnen Zügen das Geſicht, aus dem Geſicht das ganze Menſchenbild, aus dieſem den individuellen Geiſt des Menſchen zuſammen zu ſetzen. Oder es iſt wenigſtens nur dann leicht, wenn der Geiſt die Hand führt, und Liebe die Farben miſcht. Unter ſolcher Leitung werden auch die folgenden Umriſſe zum

Bilde dienen können, denn es sind einzelne Funken, welche von dem unsichtbaren Feuer zeugen, aus welchem sie stammen.

1.

Göthe und Stilling.

Stillings Wanderjahre. S. 149. 165. 185. 186.
Stillings häusliches Leben. S. 53. 101.
Vergl. G. W. XXV, 245. XLVIII, 25.

1.

In Straßburg finden wir zwanzig junge Leute am Mittags-Tische, meistens Studenten. An Lust und Muthwillen fehlt es nicht: und der Witz ergießt sich, belebt und belebend, in reichen Ideen durch den muntern Kreis. Jetzt versuchen es Einige, und bald gesellen sich Mehrere dazu, den erst vor Kurzem angekommenen Jung Stilling wegen seiner altväterischen Kleidung und biblischen Rechtgläubigkeit zu necken. St. weiset den plumpen, platten, flachen Scherz mit gelinden Worten zurück.

Es kann aber auch wohl der beste, der muntrste Humor zur Unmenschlichkeit, zur Grausamkeit ausarten, wenn er die schwache Seite des Menschen immer wieder an derselben Stelle trifft und verwundet, und damit in

dem Einzelnen die Würde des Menschen überhaupt verletzt. Allein hier traf er zugleich die wahrste, zarteste Seite eines Menschenherzens, das Ewige in der Brust des Sterblichen. Der alte Rock war nur ein Zeichen der Armuth des Jünglings, und — sein Reichthum: und sein Glaube an Gottes Wort war zwar alt, weil er nach seinem Inhalte ewig ist, aber eben darum ewig neu.

Doch St. wacht nur auf das Geist- und Witzlose des von den Franzosen längst verbrauchten Witzes aufmerksam: aber es will nicht fruchten, sein Widerspruch macht Uebel ärger.

Da fährt ein Jüngling hoch auf, bisher der lustigste und muthwilligste von Allen, und tritt hervor, und erhebt mit Macht die junge Heldenstimme, so teufelmäßigen Spott — denn so nannte er diesen Witz — zu rügen und nieder zu schlagen. — Das war — Göthe.

Seitdem war diesem Unwesen ein Damm entgegengesetzt, an dem sich noch oft die Wellen brachen. Seitdem war das Band der Brüderschaft und Freundschaft zwischen beiden jungen Männern geschlossen. „Schade," sagt Stilling, „daß so Wenige diesen vortrefflichen Menschen seinem Herzen nach kennen."

2.

Eben erhält St. die Nachricht von der gefährlichen Krankheit seiner Geliebten: er eilt treflos zu seinem neuen Freunde. Zu wem sollte er sonst seine Zuflucht nehmen? Da gehen dem Freunde die Augen über. „Du

armer Stilling!" Nun sehen wir ihn eiligst Stillings Felleisen packen, dann läuft er spornstreichs durch die Straßen, holt Lebensmittel zur Reise, schafft Alles in's Postschiff: hier nimmt er unter Thränen von seinem treuen Stilling Abschied.

3.

Nach langer Abwesenheit kommt St. zurück. Sein erster Gang ist — zu Göthe. Der fährt hoch auf und fällt ihm um den Hals. „Aber was macht Dein Mädchen?" „Nicht mehr Mädchen," ist die Antwort, „meine Frau." Das war Göthe'n eben recht. „Das hast Du gut gemacht, Du excellenter Junge!" —

4.

Sie hielten nun von neuem an einander: an ihrer mannichfachen Verschiedenheit, an dem Gegensatze ihres innern Lebensberufs wurden sie sich des einigenden Bandes nur noch mehr bewußt.

Aber bald kam die Zeit der Trennung: Göthe disputirte öffentlich und zog ab. Da machten beide „einen ewigen Bund der Freundschaft zusammen."

5.

Darüber vergingen viele Jahre: nun ließ sich St. als praktischer Arzt in Schönenthal nieder. Eines Morgens früh wird er in einen Gasthof gerufen: man führt ihn in das Schlafzimmer des Fremden, der nach ihm

verlangt hat. Der Kranke liegt im Bette, den Kopf mit Tüchern verhüllt, den Hals mit einem dicken Tuche verbunden; er streckt die Hand aus dem Bette und ruft mit schwacher, dumpfer Stimme: „Herr Doctor, fühlen Sie mir doch nach dem Puls, ich bin gar krank und schwach.“ St. findet den Puls regelrecht und gesund. Das erklärt er auch, aber kaum hat er's gesagt, da hängt ihm Göthe am Hals. — Nun folgten die schönsten Tage.

6.

Wie der Freund nach Schönenthal verschlagen worden, wäre nun weiter zu berichten.

Wer kennt nicht Göthe's Verkehr mit Lavater, den jener merkwürdige Pastoralbrief auf den jungen Dichter aufmerksam gemacht hatte? die Reisen mit Lavater und Basedow, die sich ernst- und scherzreich der persönlichen Bekanntschaft anschlossen? und die Schilderungen dieser Reisen und Abenteuer, XXVI, 259. — 300., gegen welche selbst die späteren so ergötzlichen als lehrreichen Begegnisse mit Wolf und Weireis zurückbleiben müssen? XXXI, 207. — 246. Wer kennte nicht wenigstens das Diné in Koblenz im Sommer 1774! Zwischen Lavater und Basedow saß er bei Tische des Lebens froh. Lavater docirt mit Feuereifer aus der Offenbarung Johannis, Basedow gegen die Kindertaufe, wie anderweit gegen die Trinität, worüber ihm schon einmal an dem Wirthshause mit den doppelten Triangeln sein gutes Glas

Bier entgangen war, worüber er jetzt wieder um das, was Leib und Seele zusammenhält, um Essen und Trinken kommt. — Er aber behaglich unterdessen Hätt' einen ganzen Hahnen aufgefressen. — Dann, wie nach Emaus weiter ging's, Mit Geist- und Feuerschritten, Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten. II, 282.

Aus diesen Kreisen kam jetzt das Weltkind, „das doch glücklicherweise auch eine Seite hatte, die nach dem Himmlischen deutete": es kam nach Schönenthal d. h. nach Elberfeld, und hier abermals in fromme Gesellschaft. Lavater kommt nach, mit ihm kamen Hasenkamp und Cellenbusch, die vielbekannten frommen Mystiker. Diese kehren bei einem biedern, schlichten, wegen seiner treuen Gottesfurcht so geschätzten als verhöhnten Elberfelder Kaufmann ein, welcher zu den Stillen im Lande gehörte. Das verlautet kaum, da strömen Mehrere hinzu, auch ein Alter von der Weise des seligen Terstegen. Auch Stilling, auch Göthe kommen herbei. Alle finden sich in dem stillen, einfachen Hause zusammen: Alle nehmen Platz um den Tisch herum. Nur „Göthe konnte nicht sitzen, er stürmte und tanzte um den Tisch herum, er machte Gesichter und zeigte allenthalben, wie königlich ihn dieser auserlesene Zirkel von Menschen erfreute, welche in dem Verlangen nach dem Ewigen und Unvergänglichen von dem Geiste Gottes sich berühret fühlten. Die Leute glaubten, Gott sey bei uns! der Mensch müsse nicht recht klug seyn. Sie aber und Andere, die sein Inneres besser kannten, meinten es vor Lachen zu ber-

ſten, wenn ihn einer mit ſtarren und gleichſam bemitleidenden Augen anſah, und er dann mit großem hellen Blicke ihn niederſtreckte.“ Was ihn eigentlich heranzog in dieſen frommen Kreis, das war die ſtille Macht der Wahrheit, die in den Herzen dieſer Menſchen eine Stätte fand, die ſich in ſeinem eigenen vielbewegten Leben mehr als einmal verdunkeln, verflachen, verſchwimmen, aber nie unterliegen konnte. Was ihn am meiſten ergötzte und begeiſterte, das war eben dieſe entgegengeſetzte Mannichfaltigkeit und die tiefer liegende Einheit in den unterſchiedenſten Stellungen der Einzelnen zu Gott und Welt. —

Damals hatte St. ſeine Jugendgeſchichte niedergeſchrieben: Göthe nimmt das Heft mit.

7.

Wer weiß nicht, wie kümmerlich es dem armen Stilling in der erſten Hälfte ſeiner Laufbahn ging? Nahrungsſorgen drückten ihn allzuſchwer. Jetzt ſoll er den Miethzins auf ein ganzes Jahr bezahlen, 70 Thaler; und er hat keinen Heller. „Da ging ihm das Waſſer an die Seele. Oft lief er auf ſein Schlafzimmer, fiel auf ſein Angeſicht, weinte und flehte zu Gott um Hülfe. Und wenn ihn ſein Beruf fortrief, da nahm Chriſtine ſeine Stelle ein: die weinte laut und betete mit einer Inbrunſt des Geiſtes, daß es einen Stein hätte bewegen ſollen, allein es zeigte ſich keine Hülfe, an ſo viel Geld zu kommen. Endlich kam der Freitag, wo die Zahlung

erfolgen mußte: es war der letzte Termin. Die beiden Eheleute beten und arbeiten den ganzen Morgen; die siechende Herzens-Angst treibt ohne Unterlaß feurige Seufzer hervor.

Um 10 Uhr kommt der Briefträger mit einem — beschwerten Briefe. St. nimmt ihn, es war — Goethe's Hand: seitwärts steht „mit 115 Thlr. Geld." Der Arme staunt, — so viel Geld! — er erbricht den Brief, liest und findet, daß Freund Göthe ohne sein Wissen und Bemuhen die mitgenommene Handschrift unter dem Titel: „Stillings Jugend" hat drucken lassen. Nun schickt er ihm das Honorar von Weimar, seinem neuen Aufenthaltsorte.

Solches kam dem armen Stilling, so schreibt er selbst, in seiner höchsten Noth von einem sogenannten Freigeiste, von einem Weltmenschen, dessen Umgang und Freundschaft mit dem stillen Stilling die Frommen nicht gut heißen wollten, und die Welt eben so wenig begreifen konnte. Aber St. wußte, was er an ihm hatte, und er benutzte diese Gelegenheit zu wohlgemeinten Warnungen, nicht zu richten, so wie zur Anerkennung der treuen Seele dieses Weltkindes, welche ihm die Versehung als ein gesegnetes Werkzeug ihres heiligen Willens zugeführt habe.

2.

Die Harzreiſe im Winter.

II, 64. XXX, 216. XLV, 315.

Werthers Leiden haben dem Dichter viele Leiden verurſacht. Alle Schwermüthigen, alle Inſichgekehrten, die nicht wieder aus ſich herauskennten, die Uebellaunigen, denen Lavaters Predigt gegen die üble Laune, welche unter deſſen Predigten über den Propheten Jonas ſteht, in Werthers Leiden ſelbſt, aber vergeblich, zur Cur verordnet und empfohlen iſt, alle, die da trauerten,

Nell' aer dolce, que dal Sol s'allegra
Portando dentro accidioso fummo.

Die ſelbſt in milden, heitern Sonnen-Tagen
Den trüben Qualm des Mißmuths in ſich tragen:

dieſe alle drängten auf ihn ein, und forderten Erklärung über Gift und Gegengift, über das was unglücklich und glücklich macht. Jeder fühlte nun erſt den innern Wurm, der am Leben nagt; aber keiner wußte ſich herauszuhelfen: es lag alles krank am Werther-Fieber.

Dergleichen trübe Herzensergießungen erhielt der Dichter unter andern auch aus Wernigerode von einem jungen Manne, welcher ſtürmiſch ſeinen Rath verlangte, Antwort forderte, Troſt erwartete: es folgte Brief auf Brief. Im Unmuth über dieſen Unmuth legt Göthe

dieſe langen Briefe bei Seite: er glaubte wohl auch, es ſey doch nicht zu helfen, wenn das Uebel einmal inveterirt ſey. Das fröhliche Hofleben zu Weimar war auch nicht geeignet, auf jene Selbſtqualereien lange zu reflectiren, welche, mit Selbſtgefälligkeit und eigner Ueberſchätzung gemiſcht, nur um ſo mehr ſich feſtſetzen, und um ſo unüberwindlicher werden, jemehr ſie ſich mit Abſonderung und Abſchließung, mit Verachtung Anderer, die nicht ſo fühlen, zu verbinden pflegen.

Aber der bange Jüngling kam ihm doch nicht ganz aus den Gedanken. „Die frühere Gewohnheit, jungen Männern ſeines Alters in Herzens- und Geiſtes-Nöthen beizuſtehen, ließ ihn des ſich härmenden Menſchen nicht immer vergeſſen.“

Jetzt wird ein bedeutender Jagdzug in Weimar veranſtaltet. Es war Ende Novembers 1776. Das Land wird nach allen Richtungen durchzogen: der junge Fürſt an der Spitze; und der Dichter war nicht der letzte. Es galt zugleich, Landesbeſchwerden über Wildſchäden zu ſteuern. Dennoch reißt ſich der Dichter los, er bittet um Urlaub auf geraume Zeit, um demnächſt auf einem Umwege dem Jagdgefolge ſich wieder anzuſchließen. So reitet er nun mitten im Winter einſam über den Harz und Brocken nach Wernigerode, eine dort bekümmerte Seele aufzuſuchen, und unterwegs den Bergbau näher kennen zu lernen.

Das Bewußtſeyn des Abenteuerlichen, womit er ſeine Reiſe unternimmt, beginnt auch ſeinen Harz-Hymnus.

Dem Geier gleich,
Der auf ſchweren Morgenwolken
Mit ſanftem Fittiche ruhend
Nach Beute ſchaut,
Schwebe mein Lied.

Nun gedenkt das Lied mit wenigen Worten der Glücklichen, die im raſchen Laufe die leichte Freude des Lebens genießen, aber umſtändlicher des Unglücklichen, der ſich aus ſeinem Trübſinne herauszuarbeiten die Kraft nicht gewinnen kann, der ſich zu leben ſträubt, weil er die Schranken des Lebens nicht anerkennen will.

Denn ein Gott hat
Jedem ſeine Bahn
Vorgezeichnet,
Die der Glückliche
Raſch zum freudigen
Ziele rennt:
Wem aber Unglück
Das Herz zuſammenzog,
Er ſträubt vergebens
Sich gegen die Schranken
Des ehernen Fadens,
Den die doch bittere Schere
Nur einmal löſt.

Indem aber der Reiſende die Wetter der Winterreiſe wie des Lebens im rauhen Gebirge muthig erträgt, kommt ihm auf einen Augenblick der Muthwille an, der weder die Reichen, die ſich's in ihren Winteranarlieren bequem machen, noch die befreundeten Jäger, die dem Fürſten auf gebahnten Wegen folgen, verſchonen kann.

In Dickicht's Schauer
Drängt ſich das rauhe Wild,
Und mit den Sperlingen
Haben längſt die Reichen
In ihre Sümpfe ſich geſenkt.
Leicht iſt's folgen dem Wagen,
Den Fortuna führt,
Wie der gemächliche Troß
Auf gebeſſerten Wegen
Hinter des Fürſten Einzug.

Dann iſt das Lied ſogleich wieder mit allen Gedanken bei dem Schwermuthigen; indem der Dichter mit ihm leidet und für ihn betet, unterläßt er nicht ihn anzuklagen, und die Quelle der Pein aufzudecken.

Aber abſeits wer iſt's?
Im's Gebüſch verliert ſich ſein Pfad,
Hinter ihm ſchlagen
Die Sträuche zuſammen,
Das Gras ſteht wieder auf,
Die Oede verſchlingt Ihn.

Aber wer heilet die Schmerzen
Des, dem Balſam zu Gift ward?
Der ſich Menſchenhaß
Aus der Fülle der Liebe trank?
Erſt verachtet, nun ein Verächter,
Zehrt er heimlich auf
Seinen eignen Werth
In ungenügender Selbſtſucht.

Iſt auf deinem Pſalter,
Vater der Liebe, ein Ton,
Seinem Ohre vernehmlich,
So erquicke ſein Herz'

Oeffne den umwölkten Blick
Ueber die tauſend Quellen
Neben dem Durſtenden
In der Wüſte.

Jetzt wendet ſich das Lied mit guten Wünſchen und Gebeten zu den entfernten Jagdbrüdern.

Der du der Freuden viel ſchaffſt,
Jedem ein überfließend Maaß,
Segne die Brüder der Jagd
Auf der Fährte des Wilds
Mit jugendlichem Uebermuth
Fröhlicher Mordſucht,
Späte Rächer des Unbilds,
Dem ſchon Jahre vergeblich
Wehrt mit Knütteln der Bauer.

Nun aber kehrt er zu ſich ſelbſt zurück, und ruft der Liebe, bei ihm zu bleiben im Winter, bis die Roſen wiederkommen, und ihn zu geleiten durch Sturm und Wetter.

Aber den Einſamen hüll'
In deine Goldwolken!
Umgieb mit Wintergrün,
Bis die Roſe wieder heranreift,
Die feuchten Haare,
O Liebe, des Dichters!
Mit der dämmernden Fackel
Leuchteſt du ihm
Durch die Furten bei Nacht
Ueber grundloſe Wege
Auf öden Gefilden;
Mit dem tauſendfarbigen Morgen
Lachſt du in's Herz ihm;

Mit dem beizenden Sturm
Ragst du ihn hoch empor;
Winterströme stürzen vom Felsen
In seine Psalmen.

Hiermit steigt er zum Gipfel des Brockens, den graue Vorzeit mit unheimlichen Gespenstern ausgestattet hat. Indem er hoch auf ihm steht, dringt der Blick des Geistes tief in die unterirdischen Erzadern des Harzgebirgs, aus welchen der hohe Brocken die Reiche der Welt mit edlem Metalle versieht.

Und Altar des lieblichsten Danks
Wird ihm des gefürchteten Gipfels
Schneebehangener Scheitel,
Den mit Geisterreiben
Kränzten ahndende Völker.

Du stehst mit unerforschtem Busen
Geheimnißvoll offenbar
Ueber der erstaunten Welt
Und schaust aus Wolken
Auf ihre Reiche und Herrlichkeit,
Die du aus den Andern deiner Brüder
Neben dir wässerst.

So schließt das Harzlied mit dem Segen des Bergbaues, den die Natur dem Menschen darreicht, aber der Mensch so oft zu seinem Schaden umkehrt: womit sich zum Schlusse an einem einzelnen Bilde der Grundgedanke des Reiselieds verständlich bildet. Denn wie das Gold, so ist das Gefühl dem Menschen gegeben als ein Balsam zu seinem Wohle, aber er verkehrt oft beides als ein Gift zu seinem Wehe „in ungenügender Selbstsucht."

„Mußte denn das ſo ſeyn," ſchreibt Werther, „daß das, was des Menſchen Glückſeligkeit macht, wieder die Quelle ſeines Elends wird?" XVI, 73.

3.

Trilogie der Leidenſchaft.

III. 21. —
Vergl. Briefw. zwiſchen Göthe und Zelter.
III. 389. 329.

„Die Leidenſchaft bringt Leiden," ſo ſingt der Dichter in der Jugend und im Alter, denn er hat es in der Jugend und im Alter erfahren müſſen, und die Sprache bekräftigt es im Worte. Die Leidenſchaft gehört der Empfindung an, ſie iſt immer leidend, in Leid und in Freude: ſie leidet Leid und Freude, denn ſie empfängt Beides leidend, ſie hat Thränen für Beides. Ihr gegenüber ſteht die Macht des Geiſtes, welche ſich an dem heiligen Geſetze aufrichtet und als die thätige Seite des Menſchenweſens erweiſet: und dieſes Vermögen iſt auch von dem genannt, was der Menſch durch den Geiſt kann und erkennet, denn Können, Kunſt und Erkenntniß ſind ſchon in den Lauten der Sprache innigſt verbunden.

Die Leidenſchaft bringt als Empfindung, ſo ſüß und bitter ſie iſt, Leiden weil ſie ſelbſt leidend iſt: aber

dieſe Leiden verklärt und verſöhnt am Ende jene Kraft und Arbeit des Geiſtes, mittelſt deren ſich der Menſch aus dem natürlichen Zuſtande der Gefühle in das klare und freie Reich des herrſchaftlichen Geiſtes empor zu arbeiten vermag.

Jenes Leiden und dieſes kräftige Thun, die Empfindung und die Herrſchaft darüber, welche wir im Glauben daran durch Poeſie und Erkenntniß, durch die Kunſt und den Gedanken zu erringen vermögen, — wenn wir wollen, — dieſe beide ſind die Pole des Menſchenweſens, die hin und wieder auf und ab gehen, von denen wir keinen laſſen können, laſſen ſollen. Schon daraus ſehen wir, daß ſie zu einander gehören, miteinander verbunden ſind, und in einer höheren Einheit zuſammen hangen. Ihr Gleichgewicht iſt die harmoniſche Ausbildung, welche dem Menſchen Noth thut.

Wenn einem in der überwältigenden Empfindung die Augen übergehen, da kommt die höhere Macht des Geiſtes, daß ihm die Augen wieder aufgehen. Aber zuweilen gehen auch wohl in der Leidenſchaft, die wir leiden, die uns oft unverſehens mitten in unſerer Sicherheit ereilet, die Augen über in Thränen und Sehnen, ohne daß wir ein Ende abſehen, ob wir auch wieder unverſehrt heraus kommen, — wie wir an Eduard und Ottilien ſehen, — aber nicht bloß an ihnen. Wer ſich von ſolcher Verſuchung rein weiß, wer gar nicht mit leidet, der werfe nur getroſt Steine auf die leidenden Sünder. — —

Zur näheren Verſtändigung hierüber kann uns auch ein Blick in die ſpätere Lebenszeit des Dichters dienen. Er hat uns ſelbſt mit dem Manne von 50 Jahren bekannt gemacht, zu zeigen, daß das Mannes-Alter vor der Leidenſchaft nicht ſicher iſt: aber jetzt hören wir in noch ſpäteren Tagen des immer friſchen Lebens den Dichter mit der Gewalt eben gereifter Jünglingskraft Lieder der Leidenſchaft ſingen, welche tief und überreich in vollen Strömen ſich aushaucht, um des ſorgen- und liebeſchweren Inhalts ſich zu entledigen. Und es iſt nicht etwa eine Fiction, welcher der Dichter Farben aus früherer Zeit leiht: er beſchreibt auch nicht etwa, was er in der Jugend allein erfahren, ſondern er ſingt von der geſunden Lebensgluth, welche ein tüchtiges Alter in ſilbergrauen Haaren gleich einem Erdbeben erſchüttert und erfriſcht. —

Zum Jubiläum der Leiden des jungen Werther kommt noch einmal jener tiefe Jugendſchmerz heran, der in dem Hinterhalte der menſchlichen Seele ruht, jener Schmerz, aus dem jene Leiden hervorgingen, jene Pein und Qual des Lebens, welche das Ich in der Trennung von dem Andern, in der Entfernung von dem, was ihm fehlt, empfindet, indem es nach ſeinem Urgrunde verlangt. Was in den ſüßen Mährchen von Glaukus und in ſo vielen Fiſcherliedchen ſich regt:

Ach, wüßteſt Du, wie's wohlig iſt
Dem Fiſchlein auf dem Grund,
Du ſtiegſt hinunter wie Du biſt,
Und würdeſt erſt geſund,

was in Wanderers Nachtliedern ſeufzet:

Ach ich bin des Lebens müde!
Wozu all' der Schmerz und Luſt!
Süßer Friede!
Komm', ach komm' in meine Bruſt!
Die Vöglein ſchweigen im Walde:
Ach komme balde!

Das Alles durchbebt noch einmal mit ungebrochener Kraft die Bruſt des Greiſes, und erzeugt jene überſchwengliche Poeſie des Schmerzes, welche den Schmerz ſelbſt wieder ſtille macht, indem ſie ihm in ihr Raum giebt.

Und wieder noch einmal, es war im Jahre 1822 in Carlsbad — begegnet ihm auch die Leidenſchaft der Liebe, wie in den unvergeßlichen Tagen Lillis, in ihrer erſten Friſche und Stärke, und in leidenſchaftlicher Erwiederung, mit ihren geiſtigſten Freuden und Leiden, aber auch in ihrer erſten Unſchuld, in ihrem reinſten Aufſchwunge.

So macht die Liebe ſtill und fromm. In jener früheren Liebeszeit ſchrieb der Dichter kurz genug an Lavater:

„Lilli grüßt Dich auch. — Und mir wird Gott „gnädig ſeyn: ich bin eine Zeit her wieder fromm, habe „meine Luſt an dem Herrn, und ſing' ihm Pſalmen, „von denen Du ehe[ſ]tens eine Schwingung erhalten ſollſt."

Vielleicht war es der Geſang der Geiſter über den Waſſern,

II. 58.

oder iſt es Ganymed, S. 82. oder das Lied von den

Gränzen der Menſchheit, S. 84. oder der Hymnus an das Göttliche: „Edel ſey der Menſch," S. 86? Solche Pſalmen ſang er, von der Liebe zur Frömmigkeit erweckt, im Jahre 1775 und wie ſingt er nun in immer neuer Liebe im Jahre 1822!

Den Frieden Gottes, welcher Euch bieneden
Mehr als Vernunft beſeliget, — wir leſen's —
Vergleich ich wohl der Liebe heiterm Frieden
In Gegenwart des abgeliebten Weſens;
Da ruht das Herz und nichts vermag zu ſtören
Den tiefſten Sinn, den Sinn ihr zu gehören.

In unſers Buſens Reine wagt ein Streben
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträthſelnd ſich dem ewig Ungenannten;
Wir heißen's: Frommſeyn! — Solcher ſeligen Höhe
Fühl' ich mich theilhaft, wenn ich vor ihr ſtehe. —

Nun bin ich fern: der jetzigen Minute
Was ziemt denn der? Ich wußt es nicht zu ſagen,
Sie bietet mir zum Schönen manches Gute,
Das laſtet nur, ich muß mich ihm entſchlagen.
Mich treibt umher ein unbezwinglich Sehnen,
Da bleibt kein Rath, — als grenzenloſe Thränen.

Vereinigung mit einem Höheren, Reineren, Unbekannten iſt der Grundzug der wunderbaren Macht, die wir Liebe nennen, hierauf bezieht ſich alle Sehnſucht und Freude der Liebe. Darum fühlt ſie ſich mit der Religion verwandt, welche nach der Gemeinſchaft mit dem Höchſten, Reinſten, Unbekannteſten ſtrebt und verlangt. Darum befriedigt die Gegenwart des geliebten Weſens alle Bedürfniſſe und Wünſche des verwundeten

Herzens; darum reißt die Entfernung eine Wunde, welche kein Balsam heilet: solcher Mangel ist durch kein anderes Gut zu ersetzen.

Solche Sehnsucht der Liebe ist mit dem Wesen des Menschen so innig verbunden, daß sie sich auch als Leidenschaft frisch und lebendig in die ruhigen Tage eines lichthellen Alters hinüberziehen kann.

Und was beschwichtigt nun ein beklommenes Herz, das allzuviel verloren? Was ist nun der Leidenschaft gegeben zum Gegengifte?

Das ist die Frage, welche Antwort erheischt: die Leidenschaft besteht selbst in dem Verlangen nach dieser Antwort, in welcher sie Befriedigung findet.

Perlin wurde die Antwort aus dem Stegreife hinzugefügt: dem Leiden sollte das Thun, der Empfindung in der Seele sollte die Thatigkeit des Geistes entgegentreten. So kam der Gegenpol, als der überwiegende, nur von Außen ohne innere Vermittlung hinzu, gleich als wenn beide Pole in ihrem Grunde verschieden und zweierlei wären.

Nachdem wir aber in den Liedern des Dichters wie im Echo der eigenen Brust die Leidenschaft an der Liebe naher kennen gelernt haben, da ergiebt sich, daß der Leidenschaft, wenn sie sich nur selbst treu bleibt, aus ihr selbst die Hulfe kommt, nach welcher sie verlangt. Die Leidenschaft ist ihre Trilogie an ihr selbst.

Zuerst begegnet uns die Leidenschaft als das Verlangen des Einzelnen nach dem Ganzen, als die geheime Macht, welche den Glaukus in die Tiefen des Weltme-

sens der Natur unwiderstehlich hinunterzieht. Der Mensch will das Welt-All der Natur ergründen, umfassen: er findet nur im Ganzen Befriedigung.

Darauf folgte die Leidenschaft der Liebe, welche in die Höhen des Geistes zieht. Der Geist ist dieses, daß er nach ihm selbst im Andern verlangt. Der Geist ist wesentlich Individuum, und die Liebe ist wesentlich das Verlangen in dem einzelnen, einigen geliebten Wesen Alles zu haben, in einem Wesen des Geistes den Geist selbst an die Brust zu drücken.

Das hebt. Aus dem Verlangen nach Gemeinschaft mit einem Höheren, Reineren, Unbekannten erhebt sich das Verlangen nach der Gemeinschaft mit dem Höchsten, Reinsten, Unbekanntesten, bis dieser höchste, reinste Unbekannte uns bekannt und offenbaret wird. Daher kommt am Ende der Leidenschaft Hülfe, dem Verlangen die reinste Befriedigung. Die Hülfe und Befriedigung kommt zuletzt von Dem, in dem wir leben, weben und sind, wenn wir nur stille sind, und das Wort annehmen und leiden, wie es der Leidenschaft geziemt. So hilft sich die Leidenschaft selbst als ihr Arzt.

Aber was sagen uns die Lieder des Dichters? Sie haben uns aus den Tiefen des allgemeinen Meeresgrundes bis zu den Höhen der Liebe, die in dem allgeliebten Wesen Alles hat und mit ihm Alles vermißt, und aus und mit dieser Liebe bis zur Frömmigkeit in Gott erhoben. Hier findet nun das unruhige Herz die Ruhe, nach der es verlangt.

Denn wenn der Mensch verstummt in seinem Schmerze,
Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.

Das ist Eins. Der Gott giebt dem Menschen, so er's leidet und annimmt, daß er sagen kann, was er leidet, daß er sich aussprechen, mittheilen, erleichtern kann. Diese Gabe empfangt der Dichter in der Poesie: diese Gottesgabe ist dem Dichter die Göttin, welche alle Wunden des Herzens heilet.

II, 60.

Aber daß er das Wort, welches der Gott giebt, aussprechen könne, muß er es selbst erst vernehmen, als das Wort des Trostes. Solches erweiset sich dem Dichter in allen Sphären der Kunst hulfreich, aber zunächst in der Kunst, welche dem Ohre zunächst gegeben ist, daß er sie aufnehme und leide. Das ist sein Trost, daß die Welt der Töne, wie Geister der höhern Welt, daß der Wohllaut der Harmonie, wie Sphären-Musik, zu ihm dringen und ihn durchdringen kann, um das verwundete Herz an der unsichtbaren Zusprache zu stärken, zu erheben, und immer mehr zu lautern und zu reinigen. Was gerecht, was rein und lieblich ist, was wohllautet, ist etwa ein: Tugend, das kommt Alles herbei, so wir's nur leiden.

Und so ist es doch wieder ein Leiden, ein Aufnehmen, ein Empfangen dessen, was Gott giebt, ein Stillesein und Hören, wenn der Gott spricht, es ist mit Einem Worte ein Leiden, welches das Leiden beschwichtigt, nur daß es sich zugleich als lebendig und thätig erweiset, die empfangene Gabe zu benutzen.

Es ist alles Leidenschaft, was uns hebet und trägt, indem wir uns heben und tragen lassen: aber es ist ein thätiges Leiden, womit die beiden Pole in ihr Gleichgewicht kommen.

Darum ist eben die Leidenschaft ihre Trilogie an ihr selbst. Sie ist es dem Dichter als die Kunst, denn die Kunst kommt zu Worten, welche der Dichter theils ausspricht, wie er sie empfangen, daß er sich mittheile und erleichtere, theils vernimmt, daß er sich erquicke.

Den Worten liegen die Töne zum Grunde, aus deren unendlichem Schoose sie sich bestimmen und zu immer weiterer Bestimmung entwickeln. Die Töne sind es, welche das Herz aller bestimmenden Gränzen entbinden, und in die Weite entlassen, aber auch zur Rückkehr und Bestimmung, zu Gedanken und Worten anregen. Wer kennt nicht die unwiderstehliche Macht, welche aus dem Reiche der Töne hervorströmt, indem sie wie aus einer andern Welt auf den Flügeln der Liebe zu uns herüberwehen!

Da schwebt hervor Musik mit Engelschwingen,
Verflicht zu Millionen Ton' um Töne,
Der Menschen Wesen durch und durch zu dringen,
Zu überfüllen ihn mit ew'ger Schöne:
Das Auge netzt sich, fühlt im höheren Sehnen,
Den Götterwerth der Töne, wieder Thränen.

4.

Goethe und Schiller,

oder

die Metamorphoſe der Pflanzen und die Kantiſche Philoſophie.

Zur Morphologie I, 90.
G. W. III, 92. I, 8. 47. flg. 93. flg.
Vergl. Memoiren des Freiherrn S—a. S. 164—171.

Umriſſe oder Skizzen können oft zur Erklärung des damit bezeichneten Verhältniſſes dienen: oft ſind ſie aber nur geſchickt, den prägnanten Punkt herauszuſtellen und ſodann weiterem, eigenen Nachdenken zu empfehlen. So bezeichnen auch hier zwei bedeutende Namen einen allgemeinen Gegenſatz, der ſeit ſo vielen Jahrtauſenden das Nachdenken der Menſchen beſchäftigt.

Es iſt der Gegenſatz zwiſchen dem denkenden Geiſte und ſeinem Gegenſtande, welcher außerhalb zu liegen ſcheint, oder das Geheimniß des Bezugs, in welchem das Ich, welches denkt, zu dem äußern Gegenſtande ſich befindet, welcher vorgeſtellt, gedacht wird. Ob es auch wirklich der Gegenſtand iſt, der in die Seele kommt, ob die Erſcheinung deſſelben mit ihm ſelbſt Eins iſt? Das iſt die Frage. Hier ſehen wir nun von zwei bedeutenden Männern Einen, der an dieſer innigſten Verbindung nicht einen Augenblick zweifelt, er glaubt daran, er wirft ſich ihr mit vollem Vertrauen ohne Grübelei in die Arme,

während der Andere ſcheu und bedenklich zurücktritt, in den Gegenſtänden nur Erſcheinungen findet, und deren Uebereinſtimmung mit den Dingen an ſich nicht zugeben, nicht einſehen kann.

Dieſer Gegenſatz nimmt oft die verſchiedenſten Wendungen und Geſtaltungen, unter welchen man ihn kaum wieder- und oft gar nicht wiedererkennt.

Niemand kann läugnen, ſo klagt Göthe, und er hat die Klage oft wiederholen müſſen, Niemand kann läugnen, daß zwiſchen zwei Geiſtes-Antipoden mehr als Ein Erddiameter die Scheidung macht, daher ſie wohl beiderſeits als Pole gelten mögen, aber eben deswegen in Eins nicht zuſammenfallen können. Das iſt das Erſte: er ſagt es in Beziehung auf ſein Verhältniß zu Schiller, deſſen tranſcendentale Philoſophie, welche, um ihre Gränze nicht zu überſtiegen, Idee und Wirklichkeit, den Gedanken und ſeinen Gegenſtand gewaltſam auseinander zu reißen ſchien, auf Göthe eben ſo abſtoßend wirken mußte, als jene tranſcendente, überſtiegende Sturm- und Drang-Periode der Poeſie, welche damals im Gange war, welche laut der Räuber im Maas- und Geſtaltloſen, im Bizarren und Ungeſchlachten die Kraft ſuchte und — verlor, und woran ſich gleichwohl die gebildeten Hofdamen in W. im Wetteifer mit den benachbarten Studenten über die Maaſe ergötzten.

Die Poeſie litt damals an der Myopſie, ſie war ſo geblendet, daß ſie die Idee in der Wirklichkeit nicht erkennen konnte, und darum verachtete ſie die Wirklichkeit,

welche darüber, ſtatt zum elektriſchen Leiter unendlicher Entwickelung zu dienen, zur gemeinen Proſa herabſank. Und der Philoſophie ging es nicht beſſer, ſie erklärte kurz und gut Idee und Wirklichkeit für geſchiedene Leute, worunter ſie es mit Beiden verdarb.

So geſchieht es, daß die Poeſie, die Gränzen der Wirklichkeit überflügelnd, in ihrer Expanſion gänzlich zerfährt und verkommt; ſie ſtirbt ſich ſelbſt unter ihren Händen weg. Dennoch verlangt gerade in dieſer Geiſtesſtufe Alles mehr als je nach ſtarker Speiſe, es iſt uns nichts kräftig und groß genug. Das Gefühl haſcht in ſeiner Paſſivität nach Effekts, die es erregen, heben und tragen: aber es findet nicht, was es ſucht, und kann es auch nicht finden. Denn die Kraft erheiſcht Concentration, ſie webt nicht in excentriſcher Bewegung. Das Unendliche iſt nur im Endlichen, die Kraft nur innerhalb der Gränzen, im Geſetzten, die Idee nur im Realen zu finden, und wer ſie da nicht findet, der findet ſie überhaupt nicht. Um ſie finden zu können, iſt mehr erforderlich als das paſſive Gefühl, das nur erregt ſeyn will, zum Finden gehört die Selbſtthätigkeit des Geiſtes im Glauben und Vertrauen. Damals lag der Geiſt am Zweifel krank: der Glaube war gebrochen, ſelbſt der innige Verband zwiſchen Subject und Object war zerfallen, und die geſunde Kraft des ganzen Menſchen war in Ohnmacht verſunken, daher es künſtlicher Reizmittel bedurfte.

Indem nun der Dichter hierüber ſeine Klagen ausſpricht und das ſo verbildete Publikum bedauert, erklärt er zugleich, daß dennoch auch unter ſolchen entgegenge-

ſetzten Polen ein inniger Bezug Statt finde. Es kommt nur darauf an, ihn zu finden: aber um ihn zu finden, iſt der Uebergang aus einer Bildungsſtufe des Geiſtes in die andere zu erkennen und darzuſtellen. Doch „wer vermag," ſo ſagt er ſelbſt, „wer vermag die Uebergänge in einen geläuterten, darum freieren, ſelbſtbewußten Zuſtand zu ſchildern, deren es Tauſend und aber Tauſend gibt? Und trübt uns nicht ſelbſt die Welt oft ſo, daß wir uns nur in geduldiger Hoffnung eines wahrhaft reinen, harmoniſchen Anſchauens wieder zurecht finden können?" Das iſt das Zweite. Das Dritte iſt, daß wir nun wirklich die beiden Antipoden im harmoniſchen Zuſammenwirken ſich verbinden ſehen, womit ſie denn gerade durch den größten, vielleicht nie ganz zu ſchlichtenden Weltkampf zwiſchen Object und Subject einen Bund beſiegeln, der ununterbrochen gedauert, und für beide Theile, auch für Andere manches Gute gewirkt hat.

Wie ſich der Dichter im Laufe der Zeit laut ſeiner eigenen Bekenntniſſe mehr und mehr mit der kritiſchen Philoſophie verſtändigen lernte, weil ſie den dogmatiſchen Dualismus aufhob und hiermit die Vereinigung des Subjects mit dem Objecte vorbereitete, ſo ſehen wir ihn hier einen Bund der Freundſchaft mit ſeinem Gegner ſchließen.

Zwiſchen jenem polariſchen Gegenſatze und dieſem Bunde gemeinſamen Lebens und Strebens liegt — ein Spaziergang in Jena, welcher die Annäherung auf immer bewirkte, indem er den Gegenſatz auf das entſchiedenſte zur Sprache brachte. Es brauchen ſich oft zwei

lange getrennte Gegner nur in die Augen zu ſehen, um an der Verſchiedenheit auch der menſchlichen Einheit zum Frieden ſich bewußt zu werden.

Beide verlaſſen zuſammen ein phyſikaliſches Auditorium: indem ſie ſich ſo von ungefähr körperlich nahe gebracht ſind, berühren ſich auch ſogleich die Geiſter: ſie waren darin einig, daß ſo die Natur nicht behandelt werden ſollte. Schiller klagte zuerſt über die gangbare Methode der Phyſik, die Natur zu zerſtückeln. Göthe ſtimmt in dieſe Negative ſogleich ein, aber er deutet auch alsbald poſitiv auf die Weiſe, die Natur nicht geſondert und vereinzelt vorzunehmen, ſie weder von ſich ſelbſt noch von dem forſchenden Geiſte zu trennen, ſondern ſie wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Theile ſtrebend darzuſtellen. Auf dieſem Wege war er ſelbſt zur Einſicht in das Geheimniß der Farben, in die Bildung der Pflanzenwelt gekommen, ſo daß er, je in dreifacher Gliederung, in den Farben die verklarten Leiber des Lichts, in welchen dieſes als die Seele ſichtbar wird, in den Pflanzen die Bilder der Weltentwicklung aus dem einfachen Keime durch das Vielfache zur Totalitat, als der lebendigen Einheit, leibhaftig erblickte.

So gelangen beide zu Schillers Hauſe, das Geſpräch lockt den begeiſterten Anwald der Natur mit hinein. Hier trägt er die Metamorphoſe der Pflanzen lebhaft vor. Schiller folgt mit Aufmerkſamkeit und nach der ihm eigenen ſcharfen Faſſungskraft den anſchaulichen Demonſtrationen, ſo wie der myſtiſchen Zeichnung einer

ſich bildenden Pflanze. Aber — ſo mächtig wirkt die einmal als infallibel adoptirte Denkweiſe der kritiſchen Schule — das Ende iſt doch, daß er den Kopf ſchüttelte, und die Antwort iſt dieſelbe, — die wir gelegentlich noch heute hören können: „Das iſt keine Erfahrung, das iſt eine Idee!“ — Und was iſt eine Idee? Sie iſt ja eben davon genannt, daß ſie nicht wirklich iſt, die Idee iſt der Gegenſatz der Realität, eitel Hirngeſpinſt, eitel Poeſie, und Poeſie iſt dieſes, daß ſie unwahr, unwirklich iſt. Was die Pflanze an ſich iſt, das können wir einmal nicht wiſſen, das geht über unſern Horizont, und in Ideen über, die dem Gegenſtande fremd ſind. —

Das war nach den Prinzipien der Philoſophie, zu welcher ſich Schiller bekannte, der Sinn ſeiner kurzen Antwort: ſie wirkte wie ein Strom eiskalten Waſſers. Mit jugendlicher Begeiſterung hatte Göthe die Geheimniſſe des Naturlebens, die er belauſcht und entdeckt hatte, gelehrt, beſchrieben, gezeichnet. Dabei war die Uebereinſtimmung des forſchenden Geiſtes mit ſeinem Gegenſtande, das herrſchaftliche Eigenthumsrecht des Erſtern an den Letztern, ſtillſchweigend vorausgeſetzt, aber auch gleichzeitig an der Sache ſelbſt nachgewieſen worden.

Dieſes Streben der Pflanze aus dem Ganzen in ihre Theile, aus dem Keime in ihre Formen war ihm ſelbſt ein lebendiges Bild aller Verbindungen und Verknüpfungen in der Natur, und wieder der Natur mit den Menſchen, der Menſchen mit einander und mit Gott. Das Alles ſah er vor Augen, es lag wie zum Greifen vor ihm ausgebreitet.

Und nun folgt auf die aus dem Leben ſelbſt geſchöpfte Lehre, welche die Gegenſätze verbinden ſollte, der kurze Beſcheid der Schule, welcher ſie wieder trennt. „Das iſt keine Erfahrung, das iſt eine Idee.“

Das war faſt zu viel. Der alte Groll will ſich regen, die Stiche gegen Göthe in Schillers Abhandlung über Anmuth und Würde kommen wieder in Erinnerung, aber er nimmt ſich doch zuſammen und verſetzt: „Das „kann mir ſehr lieb ſeyn, daß ich Ideen habe, ohne es „zu wiſſen, und ſie ſogar mit Augen ſehe.“

Auch dieſes Wort iſt ein Keim geweſen, aus welchem viele Blätter, Blüthen und Früchte hervorgewachſen ſind: denn darauf kommt es allem an, daß wir in den Dingen, als den Formen, den Gedanken, den Geiſt, als das Alleinwirkliche erkennen.

Jede Pflanze verkündet dir nun die ew'gen Geſetze,
Jede Blume, ſie ſpricht lauter und lauter mit dir.
Aber entzifferſt du hier der Gottheit heilige Lettern,
Ueberall ſiehſt du ſie dann auch im veränderten Zug.
Kriechend zaudre die Raupe, der Schmetterling eile geſchäftig,
Bildſam änd're der Menſch ſelbſt die beſtimmte Geſtalt.
O, gedenke dann auch, wie aus dem Keim der Bekanntſchaft
Nach und nach in uns holde Gewohnheit entſproß,
Freundſchaft ſich mit Macht in unſerm Innern enthüllte,
Und wie Liebe zuletzt Blüthen und Früchte gezeigt.
Denke, wie mannichfach bald die, bald jene Geſtalten,
Still entfaltend, Natur unſern Gefühlen verlieh'n.
Freue Dich auch des heutigen Tags! Die heilige Liebe
Strebt zu der höchſten Frucht gleicher Geſinnungen auf,

Gleicher Ansicht der Dinge, damit im harmonischen Anschaun
Sich verbinde das Paar, finde die höhere Welt.

5.

Die Geheimnisse.

XIII, 177. XLV, 327.

Unter den mannichfaltigen Gebirgsmassen, welche Catalonien, die östlichste Provinz von Spanien, in den wunderlichsten Formen und Windungen durchschneiden, ragt ein Felsenberg hervor, welcher sich nicht allein durch seine Höhe, sondern auch durch die kühnen, den Zacken einer Säge ähnlichen Spitzen auszeichnet. An und auf diesem Berge liegt das uralte, durch alle Zeiten berühmte, vormals sehr angesehene Benedictiner-Kloster Mont-Serrat, d. h. der Berg der Sägen. Dieses Kloster ist zum Theil nur der Mittelpunkt seiner Angehörigen, welche in dreizehn auf dem Berge zerstreut herumliegenden Einsiedeleien leben, zu denen schmale, gar gefährliche, im schroffen Fels gebauene Stufen führen, die Niemand betreten mag, dem der Schwindel ankommen könnte. Die jüngsten Mönche wohnen am höchsten, sie horsten wie die Adler, drei, vier tausend Fuß hoch über andern Menschenkindern. Maulesel bringen ihnen vom Kloster aus

den nothdürftigen Lebensunterhalt. Die Stationen sind so eingerichtet, daß man in jeder Einsiedelei den Schall der Glocken, die Töne der Orgel, und den Gesang im Chor der Klosterkirche hören kann. Nur an Festtagen versammeln sich Alle zum gemeinschaftlichen Gottesdienste in dieser Kirche. Als Anachoreten einsam und vereinzelt sind sie als Kenobiten durch ein gemeinschaftliches Band auf das engste und innigste verbunden.

Von diesen Einsiedeleien haben manche nur so viel Fläche, als die kleine Hütte erheischt; bei anderen befindet sich ein enges Gärtchen daneben; einige scheinen in der Luft zu hangen, man gelangt nur durch Leitern und Brücken über schauerliche Abgründe zu ihnen. Mit den Jahren rücken ihre Bewohner immer tiefer herab: so gelangen sie nach und nach in die dem Kloster näher liegenden Einsiedeleien, aber nicht eher, als bis der Tod des Näheren dem Entfernteren Platz macht: wenn einer abstirbt, folgt der Andere nach: zuletzt kommen sie in das Kloster selbst, — wo die Gräber sind, — die am Ende Alle vereinen.

Dieses Kloster ist es, vor welchem Bruder Marcus nach einem langen, mühsamen Wege durch einen fast unkenntbaren in vielen Krümmen sich fortwindenden Pfad spät Abends endlich ankommt. Aber er weiß nicht, wo er sich befindet.

Schon sieht er dicht sich vor dem stillen Orte,
Der seinen Geist mit Ruh' und Hoffnung füllt;
Und auf dem Bogen der geschloßnen Pforte
Erblickt er ein geheimnißvolles Bild.

Er ſieht und ſinnt und lispelt leiſe Worte
Der Andacht, die in ſeinem Herzen quillt:
Er ſieht und ſinnt, was hat das zu bedeuten?
Die Sonne ſinkt, und es verklingt das Läuten.

Das Zeichen ſieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Troſt und Hoffnung ſteht,
Zu dem viel tauſend Geiſter ſich verpflichtet,
Zu dem viel tauſend Herzen warm geflebt:
Das die Gewalt des bittern Tod's vernichtet,
Das in ſo mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er ſieht das Kreuz, und ſchlägt die Augen nieder.

Er fühlet neu, was dort für Heil entſprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt;
Doch von ganz neuem Sinn wird er durchdrungen,
Wie ſich das Bild ihm hier vor Augen ſtellt:
Er ſieht das Kreuz mit Roſen dicht umſchlungen.
Wer hat dem Kreuze Roſen zugeſellt?
Es ſchwillt der Kranz, um recht von allen Seiten
Das ſchroffe Holz mit Weichheit zu begleiten.

Und leichte Silber-Himmelswolken ſchweben,
Mit Kreuz und Roſen ſich empor zu ſchwingen,
Und aus der Mitte quillt ein heilig Leben
Dreifacher Strahlen, die aus Einem Punkte dringen;
Von keinen Worten iſt das Bild umgeben,
Die dem Geheimniß Sinn und Klarheit bringen.
Im Dämmerſchein, der immer tiefer grauet,
Steht er und ſinnt und fühlet ſich erbauet.

Nun thut ſich das Thor auf: der Pilgrim, ein Ordensgeiſtlicher, findet darin zwölf Ritter verſammelt, die hier von den Mühen des Lebens ausruhen und die letzte Zeit ihres thätigen Lebens deſto ernſterem Nachdenken widmen. Ein Dreizehnter, den ſie ihren Obern nennen,

liegt gerade im Sterben. Der neue Ankömmling vernimmt Bruchstücke aus dem Leben dieses bedeutenden Mannes. Den Beschluß dieses ersten Abenteuers macht eine geheimnißvolle Nachterscheinung festlicher Jünglinge, deren Fackeln bei eiligem Laufe den Garten erhellen.

Da fällt der Vorhang: der Dichter hat ihn nicht wieder aufgezogen: erst später hat er sich im Allgemeinen über den ferneren historischen Verlauf und Gedankenzug vernehmen lassen.

Bei weiterer Fortsetzung würde der Leser oder Hörer durch die verschiedenen Regionen der Berge, Felsen und Klippenhöhen geführt werden seyn, um zuletzt auf weite und glückliche Ebenen anzulangen, die nach allen Seiten eine freie Aussicht verstatten. Einen jeden der Ritter-menche würde man in seiner Wohnung besucht, und durch Anschauung klimatischer und nationaler Verschiedenheiten erfahren haben, daß hier die trefflichsten Männer von allen Enden der Erde und Zeit bei allen sich hervorthuenden Gegensatzen in der Einheit des Glaubens verbunden sind, ob sie auch unter dem Einflusse der Zeit, der Umgebung, der Luft, des Landstrichs, der Volkerschaft, der Bedurfnisse und Gewohnheiten, Denk- und Empfindungsweisen noch so sehr sich zu trennen scheinen.

Der Mittelpunkt, in welchem sich alle Radien sammeln, ist die christliche Kirche: diese vermag alle Eigenthumlichkeiten zu heiligen und zu verklaren, ohne sie zu vernichten: sie ist es, welche zuletzt auf weite und glückliche Ebenen führt, die nach allen Seiten

eine freie Aussicht verstatten, ohne von ihrem Inhalte etwas zu verlieren.

In dem Kloster, welches aus dieser Kirche hervorgegangen ist, hieß der Obere Humanus. Die Menschlichkeit des Menschen ist die Frucht des seligen Glaubens an die Menschheit in Gott und deren Fleischwerdung in Christo. Jetzt stirbt dieser menschliche d. h. dieser niedrige Obere, der durch die Erniedrigung Gottes wieder zur ursprünglichen Menschheit erhöhet wird. Durch wunderbare Schickung und Offenbarung wird statt des Verstorbenen der arme Pilgrim in die hohe Stelle eingesetzt, welche er, ohne ausgebreitete Umsicht, ohne Streben nach Unerreichbarem, durch Demuth, Ergebenheit, treue Thätigkeit im frommen Kreise gar wohl verdienen mochte.

Hier wäre nun noch mehr, als in dem früheren Entwurfe zu einem Epos von dem ewigen Juden, Gelegenheit gegeben gewesen, zu zeigen, wie jede besondere Religion ein Moment ihrer höchsten Blüthe und Frucht erreiche, worin sie der allgemeinen Vermittlung sich anzuschließen fähig wird. Es kam namentlich darauf an, an jenen zwölf Repräsentanten die Epochen der unterschiedenen religiösen Richtungen, und in diesen, auch in den wunderlichsten Gestalten, die Verehrung Gottes nachzuweisen und anzuerkennen. Aber dazu gehört eben der Standpunkt des Christenthums; darum finden sie auch alle in dem einfachen Christenglauben, in dem Herzen des Bruder Marcus ihre Vereinigung.

Ereignet sich nun diese ganze Handlung in der Charwoche, ist das Hauptkennzeichen dieser Gesellschaft

ein Kreuz mit Roſen rund umwunden, ſo läßt ſich leicht vorausſehen, daß die durch den Oſtertag beſiegelte ewige Dauer menſchlicher Zuſtände auch hier bei dem Scheiden des Humanus ſich tröſtlich würde offenbart haben.

Auch Dante tritt ſeine Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies am ſtillen Freitage an: hier war aber dieſer Tag, welcher das große Werk der Erlöſung beſiegelt, noch beſtimmter an der Zeit.

Was aber den Ort der Handlung betrifft, ſo iſt nicht zu vergeſſen, daß eben dieſes Kloſter Montſerrat, welches der Dichter zu einer Stätte des Friedens und der Verſöhnung zwiſchen allen Religions-Partheien auserſehen hatte, in der jüngſtverwichenen Zeit der ſpaniſchen Partheiungen den Partheigängern und Ruheſtörern zur Niederlage gedient hat, und darüber als ein Hauptheerd der Empörung in Katalonien genannt worden iſt.

Iſt doch auch das Gedicht ſelbſt nur ein Fragment geblieben! gleich als wenn zur Zeit noch jeder Verſuch einer Union als zu voreilig auch im Liede nicht zu Stande kommen ſollte. Und doch iſt auch das Fragment ein Ganzes im Ganzen. Und ſo konnten wir auch, noch ehe der Dichter auf den Andrang vieler Verehrer ſeine Geheimniſſe ſelbſt entziffert hatte, aus dem erſten Geſange gar wohl einen allgemeinen Sinn des Ganzen entnehmen, welcher dem Liede wie ſein Echo nachtönet.

Ein wunderbares Lied iſt uns geworden,
In dem geheimnißreich ſich viel begeben.

Ein Räthſel blieb der Pilger, Kreuz und Orden,
Des Kreuzes Träger, wie ſein Lod und Leben.
Wer öffnet jenes Schloſſes innre Pforten! —
Wer dieſe öffnet, dem iſt's auch gegeben,
Des Daſeyns Zauberformel auszulegen,
Wozu wir, oft getäuſcht, doch Hoffnung hegen.

Wird Lied und Daſeyn auch mit allem Sinnen
Nicht ganz geleſt, nicht ganz des Lebens Fülle
Erſchöpft, ſo läßt ſich Vieles doch gewinnen.
Es blickt der Sinn durch der Erſcheinung Hülle,
Und das Verſtändniß kann nie ganz entrinnen,
Wo rein das Anſchaun waltet, ernſt der Wille.
Drum dürfen wir uns friſch und ohne Zagen
Ans Lied wie an des Lebens Räthſel wagen.

Wohl ſtaunt der Pilger, Nachts und früh am Morgen,
Vor tauſend Bildern, die vorübergleiten:
Wohl ſpricht der Rittersmann, verſenkt in Sorgen,
Vom Ordensmeiſter: aus dem Strom der Zeiten
Quillt manches Bild, doch bleibt der Sinn verborgen.
Denn was wir haben, ſuchen wir im Weiten,
Und jenſeits, wo Gedanken-Schatten ſchalten,
Da ſuchen Alle Gott und Gottes Walten.

„Nicht einmal nur im flücht'gen Lauf der Tage
Erſchien der Herr in Knechtsgeſtalt auf Erden."
So geht am Indus uralt dunkle Sage.
„Gott Mahadeb liebt menſchliche Geberden,
Und daß er immer Menſchenantlitz trage,
Beharrt er untergeh'nd im neuen Werden."
So zeigt ſich auch in wahnbeſchwerten Worten
Das Wort, das ſelbſt nur einmal Fleiſch geworden.

Doch Menſch iſt's ewig, das nach ſeinem Bilde
Den Menſchen ſchuf: drum iſt's uns immer nah.
Das Licht der Wahrheit geht durch die Gefilde
Des Erdenrunds und überall iſt's da.

Hier dämmerts, hier erblinkt's, hier ſcheint's ſo milde,
Hier ſtrahlt's hoch im Zenit als Hephata.
Wie ſich durch zwölf der Zeichen Sonne Bahn bricht,
So dringt die Wahrheit durch, ſo ſtrömt aus Wahn
Licht.

Jetzt ſeht das Kreuz von Roſen rund umwunden:
Den Gottes Wiederſchein im Roſenkranze.
Als Roſen blühn verjehnt die blut'gen Wunden. —
Seht Ihr dreifach die Eins im Strahlen-Glanze
Gebrochen, und in Einem Drei verbunden?
Und ſeht Ihr, wie im leichten Geiſtertanze
Die Silber-Himmels-Wolken drüber ſchweben,
Die Einheit in der Dreizahl zu beleben?

Nicht Gott, nicht Menſch beſtänd' als Zwei, in Spaltung!
Iſt nicht die Zwei der Einheit ſchier zum Hohne?
Wo bliebe Bindung in der Welt Entfaltung!
Ach, trennt ſich nicht der Vater ſelbſt vom Sohne!
Da naht der Geiſt, auf daß der Einheit Haltung
Im Unterſchiede ſanft vermittelnd wohne!
Und liegt nicht ſelbſt in jeglicher Erſcheinung
Die heil'ge Dreizahl als der Zwei Vereinung?

Jetzt ſtirbt Humanus, der, vom Wort durchdrungen,
Das Menſch geworden, neu als Menſch geboren,
Der Menſchheit Urbild wiederum errungen.
Und wie! Drang's doch in Aller Herz und Ohren'
Er hat das eigne Selbſt, das trennt, bezwungen,
Und Gott als eignes Eigenthum erkoren.
Wer ſich bezwingt, bezwingt auch Bär' und Drachen
Solch Wappen mahnt zu beten und zu wachen.

Und eben in der Nacht, da er verſchieden,
Verſchwinden mit des Morgens erſten Zeichen
Der Engel Drei, die ihn vereint hienieden
Begleitet. Leib und Seel' und Geiſt, ſie ſteigen

Schen auf. Seht, wie zu neuem Bund in Frieden
Sie, eh' ſie ſchwinden, ſich die Hände reichen.
Indem ſie noch die Fackeln abwärts neigen,
Graut Oſtern ſchon zu neuem Lebens-Reigen.

6.

Göthe in Seegefahr.

XXVIII. 230.

Unter einem ganz reinen, wolkenloſen Himmel glänzte das ruhige, kaum bewegte Meer, das bei einer völligen Windſtille endlich wie ein klarer Feig vor Augen lag. Das Schiff ſteuert von Meſſina nach dem Golf von Neapel: es trägt unter vielen werthen Menſchenkindern auch den deutſchen Dichter nebſt einem Maler. Von dem Dichter aufgemuntert zeichnet Kniep fleißig, was er in ſolcher Farbenkunſt und ſolchen Linien nicht wieder geben zu können erſt bedauert hatte. Mitten in dieſer zauberſüßen Stille entſteht auf einmal große Unruhe unter den Paſſagieren. Eben dieſe Windſtille verkündigte einen faſt unvermeidlichen Untergang. Die Meerenge war verfehlt: das Schiff befindet ſich bereits in der Strömung, welche durch einen ſonderbaren Wellenſchlag ſo langſam als unwiderſtehlich nach dem ſchroffen Felſen ſich hinzieht, wo auch nicht ein Fuß breit Vorſprung zur Rettung gegeben iſt.

Nicht die geringste Bewegung war in der Luft zu bemerken. Desto mehr Unruhe unter den Menschen: viel Streit und Zank mit den bittersten Verwürfen gegen Schiffskapitain und Steuermann.

Da tritt unser Freund auf, „dem von Jugend an Anarchie verdrießlicher gewesen, als der Tod selbst, und redet ihnen zu, ungefähr mit ebensoviel Gemüthsruhe als den Vögeln von Malsesine.“ Nun durfte er aber auch nicht verschmähen, die Vorstellung zu ergreifen, in welchen seinen katholischen Leidensgenossen die ewige Wahrheit zugänglich war, indem er ihnen jetzt eine See-Predigt hält.

Nach der christlichen Religion bedürfen alle Menschen zu ihrer Erlösung und Versöhnung eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, der beides ist. Demohngeachtet giebt es Christen, welche auf den Grund einer natürlichen Religiosität, weil sie einerseits ihren Schaden, andererseits das Heil Gottes in Christo nicht recht erkennen, auch ohne den Sohn zum Vater den Zugang zu finden meinen. Dagegen giebt es wieder Andere, die an jener ewigen Vermittlung noch nicht genug haben, sondern ausser des Mittlers auch noch eine Vermittlerin zwischen ihnen und dem Mittler bedürfen.

Zu diesen gehörten die zagenden Reisegefährten, und der Tichter mußte auf diese Vorstellung eingehen. „Was Euch betrifft,“ so schließt er, „kehrt in Euch selbst zurück, und dann wendet Euer brünstiges Gebet zur Mutter Gottes, ob sie sich bei ihrem Sohne verwenden wolle,

daß dieſer für Euch thue, was er damals für ſeine Apoſtel gethan, als auf dem ſtürmenden See Tiberias die Wellen ſchon in das Schiff ſchlugen, der Herr aber ſchlief, der jedoch, als ihn die Freſſ- und Hülfloſen aufweckten, ſogleich dem Winde zu ruhen gebot, wie er jetzt der Luft gebieten kann, ſich zu regen, wenn es anders ſein heiliger Wille iſt."

Dieſe Erinnerung an den Mann, dem Wind und Meer gehorſam ſind, der den Wind in ſeine Hände faſſet und die Waſſer in ein Kleid bindet, und die Himmel zuſammenrollet wie ein Tuch, — dieſe Erinnerung that die beſte Wirkung. Alles lag auf den Knieen, mit mehr als herkömmlicher Inbrunſt die gelernten Litaneien leidenſchaftlich zu beten.

Unterdeſſen geht der Prediger in die Cajüte hinunter: halb betrübt legt er ſich auf ſeine Matratze, „doch aber mit einer gewiſſen angenehmen Empfindung, die ſich vom See Tiberias herzuſchreiben ſchien, und ganz deutlich ſchwebte mir das Bild aus Merians Kupfer-Bibel vor Augen."

Nicht lange darauf erſcholl ein lauter Lärm in die Cajüte hinunter. Die Luft hatte ſich wirklich wieder leiſe zu regen angefangen. Schnell wurden die Segel aufgezogen, und es dauerte nicht lange, da war das Schiff mit ſeiner Mannſchaft gerettet.

7.

Die Vorsehung und die Bettelleute.

XLV. 246.

Bei Gelegenheit der sonderbaren Führungen, welche uns an dem deutschen Gil Blas als sichtliche Spuren einer leitenden Vorsehung interessiren, erinnert sich der Dichter unter andern zuströmenden Reminiscenzen eines pragnanten Ausspruchs von Hamann über Zufall und Vorsehung, und den Widerspruch zwischen Beiden. Denn die Weltordnung setzt eine Vorsehung voraus, ohne welche Nichts bestehen kann, und damit schließt sie den Zufall aus, welcher doch für uns Zufall ist, weil wir den Zusammenhang nicht einsehen.

Zugleich bringt er den weltberühmten Biographen Plutarchus von Charonea und den namenlosen Schuhmachermeister Steude in Gotha in Vergleichung, denn beide wissen sich, so verschieden auch ihr Standpunkt im Reiche des Wissens seyn mag, in den vorkommenden Begegnissen und Verhältnissen nicht zu helfen, wenn sie nicht ein über Alle waltendes höchstes unerforschliches Wesen annehmen, dessen Regierung uns in ihren letzten Gründen verborgen bleibt. Auch Wilhelm Meisters Lehr- und Wander-Jahre bestehen durchgehends in solchen geheimnißvollen Führungen, deren Faden sich nicht bis auf den Anfang zurück verfolgen lassen.

Aber hier iſt es der deutſche Gil Blas, woran der Dichter eine Reihe frommer Betrachtungen anknüpft, welchen er ſich wie ein Kind überläßt, indem er ſeinen eigenen Lebensführungen nachſinnt. Es iſt ihm oft vorgeworfen worden, daß er ſich über dergleichen Verhältniſſe vornehm hinweg ſetze und eilig darüber hinwegſchlüpfe, daß er ſolchen Mahnungen und Erbauungen weder Mund noch Ohr leihe, daß er ſich auf alle Weiſe davon möglichſt frei zu halten ſuche, wenn er auch den Schwächeren oder den Frauen ihren Geſchmack daran nicht verleiden möge. Und ſo viel iſt wahr, daß er in dieſem Felde mehr als in einem andern alle Manier, alles Erkünſtelte haßt und flieht. Aber hier wird er auf einmal redſelig, er kommt aus ſeinem Kämmerlein heraus, und will uns nichts mehr vorenthalten. Was ſonſt in Dichtungen und Gleichniſſen verhüllt wird, und nicht ſo leicht ſich enthüllt, das liegt nun offen zu Tage. Es iſt eine ungewohnte Parrheſie, womit uns ein reicher Geiſt ſein volles Herz eröffnet, indem er Kleinigkeiten aus ſeinem Leben erzählt, die Viele an ähnliche Erlebniſſe erinnern können, und um ſo wichtiger ſind, weil ſie als Kleinigkeiten nur zu leicht ſpurlos an uns vorübergehen. Das Kleinſte geht als das Feinſte am leichteſten verloren, und das Geringfügige wird mit Füßen getreten, eh' es die Augen bemerken; darauf werden wir hier aufmerkſam gemacht.

Der Greis zeigt uns, wie er ungeſucht in den kleinſten Zufälligkeiten des Lebens, in den alltäglichſten Begegniſſen, die wir am wenigſten zu beachten pflegen, den

Finger der Verſehung gefunden und erkannt, anderwärts aber denſelben ſogleich verloren habe, wenn er abſichtlich darnach gejucht, oder ſich der Verſehung zum Werkzeuge habe aufdringen wollen. Hiernach ſucht er das Verhältniß des Menſchen zur göttlichen Verſehung zu erklären: daraus ſucht er auch zur praktiſchen Lehre für das Leben durch die That zu beweiſen, daß wir in denſelben Verhältniſſen nichts ſelbſt machen, noch aus dem Stegreife darauf anfangen können, aber bereit ſtehen müſſen, dem Herrn zu dienen, wenn er uns ruft.

„Nicht Jedermann reiſt mit Extrapoſt von guten Empfehlungen und gültigen Wechſeln begleitet durch die Welt, gar Mancher muß auf ſeinen eigenen Füßen fortſchlendern, und ſich ſelbſt zu empfehlen ſuchen, welches am beſten geſchieht, wenn er ſich brauchbar oder angenehm zu zeigen weiß. Hier bedient ſich nun die Verſehung öfters gleichgültiger Perſonen, die ſich in einem behaglichen Zuſtande befinden, als Werkzeuge, welche, unbenutzt, höherem Zwecke zu Dienſte ſtehen.“

„Das alte wunderſame Beiſpiel iſt mir immer im Leben gegenwärtig geweſen, wie ein guter, ehrlicher Landmann und Hausvater ſeinen Schnittern das erſehnte Mus zur Erquickung bringen will, von dem Engel aber beim Schopfe ergriffen den Propheten in der Löwengrube ſpeiſen muß. Bei einem langen Leben konnte man ähnliche Erfahrungen gar öfters machen.“

Dem Dichter begegneten ſolche Erfahrungen namentlich mit Bettlern, hauptſachlich mit wanderuden Handwerksburſchen, mit denen er fruher als Fußreiſender erſt in Verbindung gekommen war.

Solchen Bedürftigen ſah er bald durch Zufalligkeiten eine reichere Gabe zugewendet, als ſie erwartet hatten, bald durch abſichtliche Verbereitung für ſie die zugedachten Zehrpfennige entzogen, und wiederum durch einen ihnen im Mißwollen bereiteten Verdruß das Doppelte und Dreifache von dem, was ihnen entzogen werden ſollte, auf das Ueberraſchendſte in den Schoos geſchüttet.

So ſehen wir ihn auf dem Schloßberge bei Töplitz in dem verdrießlichſten Regenwetter. Als er ſich nun ſelbſt ein Rathſel ſchien, denn er wußte nicht, wie und warum er eigentlich in ſolcher unfreundlichen Witterung heraufgekommen, bot ſich ihm die willkommenſte Auflöſung. Denn mit armen Wandersleuten zuſammengeführt erkannte er bald, daß er heraufgeſchickt oder gleichſam beim Schopfe herangezogen werden war, um hier für einen armen ſchönen Knaben ſeine Taſchen zu leeren.

„Ahnet man nun, daß ſolche Zufalligkeiten durch einen unerforſchlichen Willen gelenkt werden, ſo hute man ſich ja, dergleichen Scenen ſelbſt herbei führen zu wollen.“

So fuhr unſer Freund einmal einen ganzen Tag mit Geldſtücken in der Hand, die er bedürftigen Wanderern beſtimmt hatte; und er konnte keins los werden:

auf der belebteren Straße kam ihm kein einziger Handwerksbursche entgegen.

Ein andermal konnte er einem Knaben, der am Wege lief, nichts geben, weil der Kutscher, acht- und dreimalwies wie er war, zu scharf vorübergefahren war. Nach zweistündiger Fahrt geht's an einer Stadt vorüber. Knaben schreien: es sitze Jemand hinten auf. Es wurde einhin angehalten. Mit dem Reisenden sprang in demselben Augenblicke ein Knabe verschüchtert hinten ab, es war derselbe, welcher vor zwei Stunden um ein Almosen gebeten hatte. Hätte vorher der Kutscher mehr Acht gehabt, und den bittenden Knaben nicht übersehen, so würde er ein geringes Almosen erhalten haben; hatten jetzt die Knaben nicht aus Schadenfreude seinen heimlichen Sitz verrathen, so würde er sich ohne alle Gabe ganz sachte herunter gelassen und weg geschlichen haben: nun aber konnte er sich der ihm vorher bestimmten Gabe doppelt erfreuen. Und so konnte der wandernde Knabe wohl auch sagen: Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen: aber Gott gedachte es gut zu machen. Noch weniger konnte der Dichter selbst Erfahrungen übersehen, wiewohl sie die kleinsten Zufälligkeiten des Lebens betreffen: sie mußten ihn in der Ueberzeugung bestärken, „daß es dem Menschen wohl ziemen mag, auf allen seinen Wegen für die ihm so nahe gelegte Verbindung mit dem Unerforschlichen sich offen zu erhalten, ohne sich darum einen allzuvertrauten Umgang mit demselben anmaßen zu dürfen, in welchem sich Glaube und Aberglaube nicht mehr unterscheiden lassen." In dieser Beziehung konnte er sei-

nem Freunde Stilling nicht folgen, worüber ſich Beide in ſpäteren Jahren, wie Göthe mit Betrübniß erzählt, einigermaßen von einander entfernt fühlten. Der theure, fromme Stilling hat es aber auch ſelbſt eingeſehen, daß er ſich oft getäuſcht, und hat es auch ſelbſt bekannt, ohne darum an der ihn leitenden Vorſehung irre zu werden.

Nachdem der geſprächige Greis in dieſen Weiſen des Verhältniſſes der Menſchen zu Gott, und des Umgangs, der uns in dieſer Beziehung geſtattet wird, vielfach gedacht hat, kommt er auf die Gemeinſchaft der Menſchen untereinander: er gedenkt der ältern Zeiten, wo fromme Pilger eine gute Bewirthung, einen kleinen Zehrpfennig niemals ablehnten. Ferner berechtigte das ſechszehnte Jahrhundert, ſo erzählt er, die wilden Studirenden auf ihren ſtiremartigen Wanderungen zu einem etwas kräftigeren Heiſchen, welches denn auch unter einem ritterlichen Ausdrucke geübt wurde. Dann bemächtigten ſich die Handwerker deſſelben und es war keine Schande, daß ein Durchwandernder von Haus zu Haus ſich ein Weniges erbat.

Der Dichter beklagt es aufrichtig, daß jetzt ſo viele Handwerker vorüber ziehen, nicht grüßend wie ſonſt, und noch weniger eine milde Gabe heiſchend. Der innige Verband zwiſchen den Wandernden und Weilenden iſt zerriſſen.

Er ſchließt endlich ſeine Mittheilungen mit einer Vergleichung proteſtantiſcher und katholiſcher Bettler und

Pattender. „Der Erſte wunſcht ganz ruhig: Gott möge Euch für Eure Gabe belohnen, ohne daß er es unternimmt, hierbei mitzuwirken, und ſo ſeyd Ihr für immer geſchieden. Der Andere ſagt: er werde für Euch beten, Gott und ſeine Heiligen bittend bestürmen, bis ſie Euch mit den beſten leiblichen und geiſtlichen Gütern überſchütteten." Und ſo ſeyd Ihr für immer verbunden. — „Es hat, wenn man zart geſtimmt iſt, wirklich etwas Rührendes, zu ſehen, wie Derjenige, der, bei einem unmittelbaren Verhältniſſe zu dem Höchſten Weſen durch's Gebet, für ſich ſelbſt keinen leiblichen Zuſtand erflehen kann, deſſen ungeachtet den Glauben hegen darf, der Patron eines Andern, Aeltern, Begünſtigten ſeyn zu können, indem er betend von vielen Chören begleitet vor Gott erſcheint." Dieß iſt der Zugang, der Alle gleich macht, den der Aermſte und Elendeſte mit dem Reichſten und Mächtigſten gemein, oder gelegentlich ob der Noth, die zu Gott treibt, vor Jenem voraus hat.

Wollten wir nun alle dieſe Begegniſſe und Betrachtungen zur Lehre und Ueberſicht zuſammen faſſen, ſo würden wir deſto beſtimmter dreierlei Verhältniſſe zu beachten haben. Das Erſte iſt die Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen, wie Gott den Menſchen zu ſeinem Dienſte braucht, und theils unbewußt, theils bewußt, theils äußerlich, theils innerlich anfaßt. Das iſt eben das Große an dem Menſchen, daß Gott durch den Menſchen auf die Menſchen wirkt, und den Menſchen zu ſeinem Dienſte als Werkzeug braucht, und doch Jedem die Wahl läßt, ob er's auch freiwillig thun will, damit er auch den Lohn

davon habe. Das Zweite iſt die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, welche ſich im Gebete offenbart, von dem der große Gott nicht unberührt bleibt, ſo arm, ſchwach und elend es auch ſey. Das Dritte iſt die Gemeinſchaft der Menſchen unter einander, welche ſich in gegenſeitiger Aushülfe, im Geben und Mittheilen bethätigt. — Gott hilft dem Menſchen durch den Menſchen mittelſt der Gemeinſchaft, welche die Menſchen untereinander verbindet, wenn ſie ſich nicht ſelbſt von einander losſagen.

8.

Göthe und die Fürſtin Gallizin.

XXX, 234.

Von den mannichfachen Zerſtreuungen muthwilligen Lebens, die doch meiſt zu ernſten, ja religiöſen Betrachtungen Anlaß geben, kehrte der Jüngling immer wieder zu jener Freundin zurück, welche wie im Zauberſpiegel höherer Welt, ſo lieb und gut unter ihres Gottes Flügel, der für uns litt, leidend ruht. Ihre Gegenwart war es, welche ſeinen ſtürmiſchen, nach allen Seiten hinſtrebenden Neigungen und Leidenſchaften wenigſtens auf Zeit beſchwichtigte, wenn er auch dann immer wieder die weitere

Ausbildung ſeiner Kräfte im Sturmes-Drange des Lebens gewalten laſſen mußte.

XXVI. 303.

Jetzt ſehen wir ihn als Mann aus den Stürmen des Kriegs in einen ähnlichen Hafen einlaufen. Er kommt nach Münſter: die Fürſtin beherbergt ihn, wie einen Bruder.

Da erzählt der Reiſende in einer Geſellſchaft frommer Katholiken, welche die Fürſtin verſammelt hatte, von den Römiſchen Kirchfeſten, über Charwoche und Oſtern, Frohnleichnam und Peter Paul: ſodann zur Erheiterung die Pferdeweihe, woran auch andere Haus- und Hofthiere Theil nahmen.

„Dieſe Feſte," ſo erzählt er ſelbſt, „waren mir damals nach allen charakteriſtiſchen Einzelnheiten vollkommen gegenwärtig, denn ich ging darauf aus, ein Römiſches Jahr zu ſchreiben, — den Verlauf geiſtlicher und weltlicher Oeffentlichkeiten; daher ich denn auch ſogleich jene Feſte nach einem reinen directen Eindrucke darzuſtellen im Stande, meinen katholiſchen frommen Cirkel mit meinen vorgeführten Bildern eben ſo zufrieden ſah, als die Weltkinder mit dem Carneval. Ja, einer von den gegenwärtigen, mit den Geſammt-Verhältniſſen nicht genau bekannt, hatte im Stillen gefragt: ob ich denn wirklich katholiſch ſey. Als die Fürſtin mir dieſes erzählte, eröffnete ſie mir noch ein anderes; man hatte ihr nämlich vor meiner Ankunft geſchrieben, ſie ſolle ſich vor mir in Acht

nehmen, ich wiſſe mich ſo fromm zu ſtellen, daß man mich für religiös, ja für katholiſch halten könne.

Geben Sie mir zu, verehrte Freundin, rief ich aus, ich ſtelle mich nicht fromm, ich bin es am rechten Orte, mir fällt nicht ſchwer, mit einem klaren unſchuldigen Blick alle Zuſtände zu beachten, und ſie wieder auch eben ſo rein darzuſtellen. Jede Art fratzenhafte Verzerrung, wodurch ſich dünkelhafte Menſchen nach eigener Sinnesweiſe an dem Gegenſtande verſündigen, indem ſie ihn entſtellen, um ihn zu bekämpfen, war mir von jeher zuwider. — Was mir widerſteht, daran wende ich den Blick weg: aber manches, was ich für meine Perſon nicht gerade theile, mag ich gern in ſeiner Eigenthümlichkeit erkennen: da zeigt ſich dann meiſt, daß die Andern eben ſo recht haben nach ihrer eigenthümlichen Art und Weiſe zu exiſtiren, als ich nach der meinigen. Hierdurch war man denn auch wegen dieſes Punktes aufgeklärt, und eine fremde feindliche Einmiſchung in unſere Verhältniſſe hatte gerade im Gegentheil, wie ſie Mißtrauen erregen wollte, Vertrauen erregt.

In einer ſolchen zarten Umgebung wär' es nicht möglich geweſen, herb' oder unfreundlich zu ſeyn, im Gegentheil fühlte ich mich milder, als ſeit langer Zeit, und es hätte mir wohl kein größeres Glück begegnen können, als daß ich nach dem ſchrecklichen Kriegs- und Fluchtweſen endlich wieder fromme menſchliche Stille auf mich einwirken fühlte."

Der Dichter bewährt ſich hier wiederum in der Weiſe,

daß er jede Form der Wahrheit anerkennt, aber gegen ihre Ausschließlichkeit proteſtirt, und eben ſo jede Mittheilung benutzt, aber zur inneren Vermittlung Zeit verlangt, und ſich nichts direct aufdringen läßt.

In dieſer Weiſe hatte er ſchon ſo viel früher an Lavater geſchrieben: „Lieber, du redeſt mit mir als einem Ungläubigen, der begreifen will, der bewieſen haben will, der an ſeinem Herzen nichts erfahren hat. Und von alle dem iſt gerade das Gegentheil in meinem Herzen. Der Streit entſteht nur daraus, daß ich die Sachen unter andern Combinationen ſentire, und darum ihre Realität ausdrückend, ſie anders benennen muß."

Unter ſolchen Eröffnungen und Bekenntniſſen kam nur zu bald der Abſchied heran.

„Die Fürſtin kündigte mir an, ſie wolle mich auf die nächſte Station begleiten: ſie ſetzte ſich zu mir im Wagen, der übrige fuhr nach. Die bedeutenden Punkte des Lebens und der Lehre kamen abermals zur Sprache: ich wiederholte mild und ruhig mein gewöhnliches Bekenntniß: auch ſie verharrte bei dem übrigen. Jedes zog nun ſeines Wegs: ſie mit dem nachgelaſſenen Wunſche: mich wo nicht hier doch dort wieder zu ſehen."

„Bei dem Abſchiede," ſo ſchrieb unſer Dichter früher ſelbſt aus Rom, „fällt einem doch immer jedes frühere Scheiden, und auch das künftige, letzte unwillkührlich in den Sinn;"

XXVII. 285.

und mit dem Scheiden auch das Wiederſehen. Das Wie-

derſehen iſt aber eben dieſes, daß die Unterſchiede, die uns etwa beim Scheiden noch ſcheiden, immer mehr vermittelt und verſöhnt werden. Und ſo iſt denn nun ſchon längſt für Beide, für den Dichter und die fromme Fürſtin, jenes letzte Scheiden herangekommen auf Wiederſehen.

9.

Die Reſignation.

Aus dem dreizehnten Capitel der Wanderjahre erſter Redaction.

Es wird noch eine geraume Zeit vergehen, bis die Wanderjahre, erſter und zweiter Redaction, nach ihrer wunderbaren Form zu einer reinen Kunſtanſchauung, nach ihrem tiefſten Sinne zu einem vollſtändigen Verſtändniſſe durchdrungen werden. Die Form windet ſich, gleich dem großartigſten Bauwerke alter Zeit, aber mit der Heiterkeit und Freiheit der höheren Stufe weiterer Entwickelung, durch die mannichfachſten Verſchlingungen hindurch, und aus den verſchiedenartigſten Erzählungen, Mährchen, ſcheinbaren Epiſoden, Tagebüchern und Träumen herauf: es iſt Alles nur loſe verbunden, wie willkührlich durcheinander geſchoben, wie aus dem Stegreife eingeſchaltet, und mitten im Verlaufe wieder abgebrochen.

Gleichermaßen tritt der Sinn in vielfältigen Andeutungen und Sentenzen, Gnomen und Liedern bald hervor, bald zurück; denn er wechselt und ſchwankt. Und was iſt der Hauptgedanke oder die Hauptſumme aller Gedanken? „Einzelne Stellen deuten auf den hohen Sinn des „Entſagens, durch welchen der eigentliche Eintritt in's „Leben erſt denkbar iſt.“ Sodann treffen wir deutlichere Zeichen einer Geſchichte nach Jahren, Monaten, Wochen und Tagen, „ſo daß wir uns überreden dürften, wieder „in der wirklichen Welt zu wandeln, wenn uns nicht „auch hier verſchiedentlich hinzugefügte Zeichen und Chif„fern befurchten ließen, eine geheimere Bedeutung werde „uns immer verborgen bleiben.“

„Was uns aber ganz aus aller hiſtoriſchen Faſ„ſung bringt,“ das iſt die weitere Lebensführung aus dem metallreichen Gebirge über deſſen zur weiten Fläche ſich ausbreitenden Gipfel „durch ſchroffe, kaum zu erſteigende Schluchten und Felſen,“ bis zu der hervorſpringenden „Klippe, deren Gipfel nur einem einzigen Stehenden Raum gab, welcher, in die gräuliche Tiefe hinabſchauend, gewaltſame Bergſtröme durch ſchwarze Klufte ſchäumen ſah.“ Hier war weder Zeit, noch Platz ſich niederzulaſſen: nur zum freien Stehen war Raum, und auch nur für Einen: aber wer hätte auch hier an's Sitzen denken können, wo Alles zu ſtehen, zu ſehen, zu vertrauen aufforderte? Hier gilt es, zu ſtehen und wach zu bleiben. Und wer ſo ſtehet, der ſehe wohl zu, daß er nicht falle: denn der Abgrund iſt gleich daneben.

Gegenüber lagen in unermeßlicher Ferne andere Höhen, aus welchen man „mit bloßen Augen ganz deutlich mehrere Personen oben versammelt erblicken konnte.“

Es waren meist Frauenzimmer. Und am äußersten Rande stand Natalie vor dem jähsten Abgrunde auf steilster Bergspitze. So steht sie drüben, und der Wanderer steht hüben, beide als Pilzer in schwindelnder Höhe, — wer wird sie erretten? — beide unerreichbar fern und doch magisch nah, — wann werden sie sich vereinigen? — beide durch Zeichen und Winke sich gegenseitig verständigend, in dem seltsamsten Gefuhle zwischen Nähe und Ferne schwankend, und von Augenblick zu Augenblick beides verwechselnd.

„Das ist ihre reine, holde Gestalt, ihre schlanken „Arme, die mir einst so hülfreich erschienen, und mich, „nach unseligen Leiden und Verworrenheit, endlich doch, „wenn auch nur für Augenblicke, theilnehmend umfaßten!“ Und ist es nicht auch ein dankenswerthes Glück, wenn uns das, was uns in der Zeit auf die Dauer versagt ist, wenigstens auf einen Augenblick entzuckt, bis die Zeit aus ist, die uns davon trennt?

„Genug, die Theuere sah ich so genau und deutlich „als zu erreichen, ob ich gleich ihre Gesellschaft noch „nicht zu erkennen vermochte. Indem ich mich nun auch „hierum bemühte, und nach ihr um desto mehr bestrebte, „da drohte der Abgrund mich zu verschlingen, hätte nicht „eine hülfreiche Hand mich ergriffen, und zugleich — „der Gefahr, wie dem schönsten Glücke entrissen.“ —

Wer zweifelt nun noch, daß Wilhelm, nachdem er endlich gefunden, von neuem zu langer Wanderſchaft und herbem Entſagen berufen, ſeine Natalie niemals zur Frau bekommen, und hienieden ihres Beſitzes auf die Dauer nie gewiß werden wird? Sondern er muß ſolchem ruhigen und dauerhaften Liebesglücke für dieſes Leben entſagen um des Wanderns willen. Er wird ſich auch niemals eine feſte Hütte bauen, und keine bleibende Statt gewinnen, ſondern er ſucht die zukünftige.

An dieſem Lebensloose geht freilich das Allgemeinere Jeden an: aber die beſondere Führung betrifft einen Einzelnen, welchem ſich die Arme der Liebe eben ſo oft öffnen, als wieder entreißen und entwinden. Bald tritt ihm das Glück ganz nahe, aber plötzlich iſt es wieder entfernt: und gegenüber erſcheinen auf ſchwindlicher Höhe der Frauenzimmer Mehrere, und keine erſcheint vergeblich, aber ſie bleiben zur Zeit alle unkenntlich bis auf Eine, welche vor Allen hervortritt, und doch nicht zu erreichen iſt.

Und wer iſt dieſer Einzelne? Er heißt Wilhelm. Aber wer iſt dieſer Wilhelm? Sollte er denn ſo ſchwer zu erkennen ſeyn, der Wanderer auf der Felsklippe, von den holdeſten Erſcheinungen durch unerreichbare Ferne getrennt? — Wer ihn erkennt, der wird dem Dichter ſelbſt eine Thräne der Rührung nachweinen, aber dann auch deſto freudiger das Auge nach Oben richten, wo die Thränen getrocknet werden und einem entſagenden Wan

derleben nach beſtandener Läuterung die Vollendung und Verklärung aller Sehnſucht, aller Wünſche und Hoffnungen verheißen iſt.

10.

Die Wahlverwandtſchaften.

Die Wahlverwandtſchaften enthalten nach des Verfaſſers eigenen Bekenntniſſen einen aus dem Leben ſelbſt entnommenen Kommentar zu Matth. 5, 28. in Verbindung mit Joh. 8, 7. Allein damit iſt der reiche Inhalt der darin niedergelegten Lebenserfahrungen, und die Fülle der darunter verborgenen Geſinnung noch nicht erſchöpft. Näher betrachtet zerfällt das Thema der Wahlverwandtſchaften in zwei unterſchiedene Theile: es ſind die beiden Seiten, oder die entgegengeſetzten Pole, welche die Wahrheit überhaupt an ihr ſelbſt hat. Und jeder Theil dieſes Themas hat auch ſeinen beſondern Bibeltext zur Unterlage.

Der erſte Theil handelt von dem Geſetze und deſſen Heiligkeit, von der Unverbrüchlichkeit dieſes Geſetzes, welches innerhalb ſeiner Gränzen keine Ausnahmen duldet,

näher von der Ehe auf Erden, welche ſchon in der Sprache mit dem Geſetze das Wort theilt, insbeſondere von der Uebertretung des Geſetzes und deſſen unausbleiblichen Folgen, welche die Empfindung mit ihrem guten Rechte als Leiden bezeichnet und an dem leidenden Nächſten mit leidet, hingegen die Gerechtigkeit mit ihrem guten Rechte dem Nächſten als Strafen zurechnet. Damit iſt einerſeits die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit des Geſetzes, und deſſen Herrſchaft über jedes ihm entgegengeſetzte, von der Macht der Natur begünſtigte Verlangen, andererſeits die Macht des Geiſtes dieſem Geſetze Folge und jedem ihm zuwiderlaufenden Zuge der Seele Widerſtand zu leiſten unumwunden anerkannt. Der Text zu dieſem erſten Theile iſt bereits genannt, er iſt von dem Dichter ſelbſt bezeichnet worden.

Aber ſo hehr und heilig das Geſetz iſt innerhalb des Gebietes, für welches es Gott verordnet hat, ſo iſt doch darum das Verlangen, welches ihm gegenüber tritt, an und für ſich noch nicht unheilig, ſondern es mag ihm eine Macht der Wahrheit, ein Zug der Seele zur Seele zum Grunde liegen, nur daß es warten muß, bis es zu ſeiner Beſtimmung und Verklärung kommt. Ein ſolches Verlangen wird erſt zur Sünde, wenn es ſich innerhalb der Gränzen des Geſetzes gegen daſſelbe geltend machen will, da doch erſt jenſeits jener Gränzen ſeine Gültigkeit anhebt. Iſt doch jede Sünde die Verkehrung und Verzerrung eines urſprünglich Guten. Hier beginnt der andere Theil des allgemeinen Thema, der Gegenpol der

Wahrheit, welche der Roman von den Wahlverwandtschaften so laut predigt.

Dieser zweite Theil handelt von dem Jenseits, wo das erste Gesetz aufhört und seine Gränze findet, und das andere Gesetz anhebt. Der Text dazu ist im Evangelium Lucä 20, 35. enthalten. Jenseits ist die Ehe in ihrer um unserer Herzens Härtigkeit willen, um der Sünde willen verordneten Ausschließlichkeit aufgehoben. Jenseits freien sie nicht, und lassen sich nicht freien um sich allein anzugehören und alle anderen Seelen Bezüge auszuschließen, sondern es besiehet eine Verbindung der Seelen neben der andern und in der andern, eine dient der andern zum Komplemente und zur Verklärung, ohne daß sich darum eine mit der andern vermischt, denn es thut keine der andern Eintrag oder Einspruch. Jeder Verbindung kommt vielmehr ein besonderes Verhältniß, eine eigenthümliche Richtung zu, womit die Zucht des Geistes gegeben ist und aus dem Wesen der Verhältnisse sich selbst innerlich entwickelt, ohne daß sich das Gesetz mit seinem Verbote: Du sollst nicht heiser zu schreien brauchte. Aber für diese Welt taugt dieses höhere Gesetz nicht, denn es führet hienieden in's Fleisch. Hiermit erklärt und verklärt sich zugleich die Saducäische Kasuistik von dem jenseitigen simultanen Verhältniß jener Frau zu den sieben Männern, welche sie hienieden hintereinander gehabt hat.

Hiermit ist aber auch das innerste Mysterium der Wahlverwandtschaften und die verborgene Gesinnung des

Dichters in allgemeinen Umriſſen bezeichnet. Es that wohl Noth, den Kern züchtig zu verwahren und zu verſchleiern: denn es iſt hier Alles ſo zart, daß es ſich ſogleich in Sünde verkehrt und in's Fleiſch verzerrt, wenn es mit ungewaſchenen Händen angetaſtet wird.

II.

Anklage und Vertheidigung.

Ein Prozeß ohne End-Urthel.

Dabei muß ich doch ſtehen bleiben, darauf muß ich doch immer wieder zurückkommen, ſagte D. Gregorius: Göthe iſt ein großer hochbegabter Dichter, in der Form unübertrefflich, und nach dem Inhalte ein unvergleichlicher Naturdichter, ein Dichter alles deſſen, was da iſt, er weiß die tiefſten Saiten des natürlichen Menſchen, das zarteſte Beben der Empfindung, Alles, was ſich im Reiche der Natur und der natürlichen Menſchenſeele entdecken läßt, mit wenigen Zauberworten zur Stelle zu bringen; aber hier iſt ihm auch durch ſein eigenes Leben ſeine Gränze geſteckt: das reinſittliche Gebiet iſt ihm zu herbe, das Leben in der Idee, das Chriſtenthum mit ſeiner innerlichen Erneuerung und Wiedergeburt, ſind Sphären, die ihm fremd geblieben ſind, die ihn kalt gelaſſen haben, die ihn abſtoßen: er ſchließt mit der Natur

ab, alles Uebernatürliche iſt ihm überſchwenglich, das Ueberſinnliche unzugänglich, das Sollen unbehaglich.

Nach Ihrer Schilderung, erwiederte der Baron Brandenſtein, gehört Göthe recht eigentlich jener Denkweiſe an, welche in ſeine Zeit fällt, und ſich Tranſcendental-Philoſophie nannte, welche darin beſteht, daß ſie uns jeden Schritt in das Jenſeits als eine Ueberſchreitung zu verleiden ſucht. Und doch hat er ſich ſein ganzes Leben hindurch ſolcher Beſchränkung entgegengeſtellt, indem er das Unendliche, das Jenſeitige, die Idee für wirklich und zugänglich erklärte, und überall wirklich fand. Aber eine Verſicherung iſt wenigſtens ſo gut wie die andere, und ſo kann ich auf die Ihrige auch nur wiederholen, was ich ſchon einmal in einer andächtigen Geſellſchaft und zwar in Beziehung auf die falſchen Wanderjahre auszuſprechen gewagt habe, und was Tieck ſchon längſt der geſammten deutſchen Leſewelt verrathen hat. „Es kann als ein Frevel gegen dieſen großen Mann erſcheinen, wenn man es nicht lieber lächerlich nennen will, daß man ihm ſo ſchulmeiſternd mit Glaubensfragen nahe rückt, weil — weil er nicht in ein für allemal fertigen chriſtlichen Redensarten ſeine Lection aufſagt, daß man Immoralität und Mangel an Idee ſeinen Werken verwirft, weil" — weil er kein Weib, wie es ſeyn ſoll, aus dem Stegreife erdichtet hat. Doch damals habe ich mich vielleicht in dem hitzigen Verlaufe des Geſprächs noch derber ausgedrückt, aber Ihnen darf ich dieſe Fortſetzung erſparen.

Und doch repräſentirt der Verfaſſer der falſchen Wan-

derjahre, ſo lenkte Gregorius ſanft ein, eine bedeutende Stimme des Publicums, welche auch nicht überhört werden darf.

Es iſt die Menge, fiel Brandenſtein raſch ein, die Menge, welche durch ihre Acclamation nur bekundet hat, daß ſie ihren großen Dichter auch da nicht verſtanden, wo ſie ihm laut zujauchzte. Aber ich falle ſchon wieder in meinen alten Fehler.

Jedenfalls urtheilen Sie über die Menge ſo hart, als dieſe über Göthe. Dieſe Menge hat auch jetzt wieder einen achtungswerthen Vertreter gefunden. Kennen Sie auch die ſüßen, mildchriſtlichen Liebesklagen, die erſt nach Göthe's Tode laut geworden ſind, kennen Sie Albert Knapps Stanzen auf Göthe's Hingang am 28. März 1832.?

Allerdings kenne ich dieſes Gedicht, und den Dichter deſſelben, deſſen geiſtliche Lieder und Gedichte mich oft erbaut, erweckt, erhoben haben. Auf den Flügeln ſeines frommen Geſanges habe ich ihm mit Freuden folgen können, wenn er die milde Kraft des Glaubens walten läßt, oder wenn er die matte, ſeichte Irrlehre des Unglaubens mit der Geißel der Satyre ſtraft. —

Und was ſagen Sie zu dieſem Sterbeliede, welches alle Verdienſte des Dichters mit voller Begeiſterung würdigt, und über ſeine Mängel, über den Mangel an dem Einen, was Noth thut, — nicht richtet, ſondern klaget — und betet! Lob und Tadel in gleich würdiger Ein-

nesweiſe, in gleich edler Sprache. Aber meine Frage war, was Sie zu dieſem Hymnus meinen?

Sie behaupteten vorhin, verſetzte Brandenſtein, indem er ſich möglichſt zu faſſen ſuchte, in Göthe's Natur eine gewiſſe Gränze zu finden, die ich, wenigſtens in dieſer Beziehung, an dieſem großen Dichter nicht finde, nicht anerkenne, denn das iſt eben ſeine Größe, daß ſein Geiſtesleben da erſt angeht, wo Sie es abgeſchloſſen finden, weil Sie das Uebernatürliche, das Ideale an ihm vermiſſen. Warum es von ſo Vielen vermißt wird, traue ich mir erklären zu können: das Uebernatürliche bemerken wir nicht mehr, wenn es zur Natur geworden iſt, und das Ideale ſteht nicht mehr im Gegenſatze zur Wirklichkeit, wenn das Leben des Geiſtes ſelbſt wirklich wird.

Aber das bemerke ich nur im Vorbeigehen: denn um Ihre Frage zu beantworten, halte ich mich zunächſt an die Gränze, die Sie in Göthe finden. Wie Sie in ihm eine Gränze finden, woran gewiß nicht zu zweifeln iſt, wenn Sie ſie auch zu eng gezogen haben ſollten, ſo iſt doch gewiß auch in anderen Menſchen eine ſolche Gränze zu finden. Ja, ich möchte unbedenklich behaupten, daß in irgend einer Beziehung, nach irgend einer Seite hin jeder Menſch befangen iſt. Es ſcheint jedem Menſchen irgendwo eine Gränze geſteckt zu ſeyn, die er ohne Sünde nicht überſchreiten kann, und die man oft erſt ſelbſt kennen lernt, wenn man drüber hinaus will. Knapp hat ſeine dermalige Gränze in dieſen Urtheilen über Göthe überſchritten: denn Göthe iſt, daß ich die Tautologie des

geiſtlichen Sängers wiederhole, „zu hoch für jeden, der ihn nicht verſteht.“ Darum ſcheint mir auch das Lob, welches dieſer Hymnus aus Leibes Kräften an Göthe verſchwendet, wie erkünſtelt, geſchraubt: es iſt überhaupt nur da, es wird nur vorausgeſchickt, um den nachfolgenden Tadel, welchen die Chriſtoterpe in die Waagſchale legt, höflich einzuleiten: denn dem Enthuſiasmus hinkt ein Aber nach, an dem er ſelbſt erlahmt und verkommt. So wird die heißeſte Begeiſterung froſtig, ihre Höhe iſt nicht natürlich, ſie ruht auf untergeſetzten Stelzen, und der Tadel ſelbſt, — der Tadel enthält eben unſern Streitpunkt. Der ganze Hymnus der Chriſtoterpe dürfte ſich nach meinem Erachten zu einer wahren reinen Freude an Chriſto ſchwerlich eignen.

Die Form dächt' ich, ſo erwiederte der Doctor, indem er in der Chriſtoterpe blätterte, und nach einer vorzüglich glänzenden Stanze zu ſuchen ſchien, die Form werden Sie wenigſtens im Einzelnen gelungen nennen: aber läugnen will ich's auch nicht, der geiſtliche Dichter ſtimmt oft zu hoch an, daß es menſchlich iſt, wenn gelegentlich der Odem ausgeht, und der Flug im Fortgange merklich ſinkt und ermattet. In Beziehung auf den Inhalt iſt übrigens nicht zu vergeſſen, daß der Tadel nicht ſowohl eine Anklage, ſondern eine Trauerklage, eine beſcheidene Anfrage enthält!

Dieſe Art leiſer Anfragen, ſo antwortete der Baron nach einigem Beſinnen, ſind nichts beſſer, als heimliche Anklagen, und heimliche Anklagen ſchlimmer als offene.

Wer den Ruf eines Mädchens mit leisen Andeutungen, heimlichen Winken und bedenklichem Achselzucken, mit unvergreiflichen Bemerkungen und unwillkührlichen Seufzern bemängelt, oder zweifelhaft dahingestellt seyn läßt, geschahe es auch in Liebe und aus der besten Absicht, der ist oft gefährlicher, als ein offener Angriff mit bestimmter Anklage. Oder Tadel ist wenigstens immer Tadel, die Form kann ihn näher bestimmen, aber den Inhalt nicht entfernen.

Es kame nur darauf an, versetzte Gregorius, daß wir diesen Tadel im Einzelnen nach seinem Inhalte verfolgten, um ihn näher zu prüfen. Ihnen ist der Tadel zu unbestimmt, zu ungewiß, und darum doppelt bedenklich: und doch ist grade hieran das Zagen der Liebe zu erkennen, welche mit dem Aeußern nicht auch das verborgene Innere richten will, der es weh thut und schwer wird, einen geliebten und verehrten Menschen anzuklagen. Und wer sich doch dazu gedrungen fühlt, um Andere zu warnen, wer würde nicht mit desto größerer Liebe alles Liebe und Gute an dem Geliebten anerkennen, hervorheben und zusammenstellen, um gerecht zu seyn und der Liebe genug zu thun? Wie kann Ihnen also der Uebergang von dem Preiße und Lobe des Dichters zu der Klage über den Menschen auffallen? Aber lassen Sie uns doch auch den Inhalt dieses Ueberganges näher in's Auge fassen. Es wird erst nach allen Seiten gerühmt, daß der große Dichter, mehr als Einer, der lebendigen Natur ins Herz gesehen, daß er die Schöpfung in ihrem unendlichen Reichthume so tief verstanden, so

bildneriſch erfaſſet, aber es wird auch beklagt, daß er den Schöpfer nicht darin gefunden.

O, ſprach ich trauernd, daß Du, ſchöpfungstrunken,
Mit Ihm, dem Schöpfungsquell, dich nicht vereinſt!
Mit Deines Genius Juwelen-Funken
Der Welt Geheimniß aufzuhellen meinſt!

Die Verſe reimen ſich freilich nach dem äußern Laute, verſetzte Brandenſtein, und man konnte an der zurückgehaltenen, gedämpften Stimme merken, daß es innerlich mächtig brauſete, — ja, die Verſe reimen ſich, aber nach dem Sinne enthalten ſie einen puren Widerſpruch, eine Ungereimtheit. Und hiermit bricht der geiſtliche Dichter ſelbſt entweder ſeinem Lobe oder ſeinem Tadel den Stab. Denn entweder hat Göthe die Schöpfung wirklich nach ihrer innerſten Wahrheit verſtanden, dann muß er auch den Schöpfer, welcher dieſe innerſte Wahrheit iſt, erkannt, und mit und in ſeinem Werke geprieſen haben; oder er hat den Schöpfer nicht erkannt, zu keiner Gemeinſchaft mit ihm ſich erheben laſſen, dann kann er aber auch des Schöpfers Werk nicht treulich nach der Natur nachgebildet, nicht bildneriſch aufgefaßt haben. Der geiſtliche Dichter ſingt ja ſelbſt:

Die Erd' iſt ſchön, doch nimm hinweg den Himmel,
Schnell dorret hin des Lebens beitre Kraft, ꝛc.

und das verhöhnte Weltkind ſingt eigentlich in ſeiner Weiſe daſſelbe:

Wird nur erſt der Himmel heiter,
Tauſend zählt ihr, und noch weiter.

Iſt ihm nun der Himmel und das Licht des Himmels dunkel geblieben, wie ſollte doch der irdiſche Dichter in ſeinen Bildnereien die Erde ſo lichthell und treu mit allen ihren Schätzen haben darſtellen können?

Was in dieſer Art Göthe geleiſtet hat, verſetzte der Doctor, das verdankt er allerdings einer Gottesgabe, wie auch in dieſem Gedicht wörtlich geſagt iſt, nur daß er das ihm anvertraute Gut nicht als ein ſolches Gnadengeſchenk erkannt und gebraucht hat. Darum iſt auch der Nachdruck darauf gelegt, daß Göthe nur *ſeinem* Genius vertraut, nur *ſeines* Genius Juwelen-Funken funkeln laßt.

> *Du weilteſt göttlich ſchweben*
> *Im eignen Licht.*

Aber wenn Göthe wirklich in ſo gottloſe Eigenmacht und Selbſtgerechtigkeit verfallen iſt, erwiederte Brandenſtein, ſo mußte ſein Werk die Ohnmacht dieſes *eigenen* von dem göttlichen Lichte getrennten, von keinem zufließenden Oehle genährten, kümmerlich verlöſchenden Lichtfunkens bezeugen: und dennoch preiſet der geiſtliche Sänger ſelbſt in dithyrambiſchem Uebermaaße die hinreißende Macht dieſes weltlichen Genius. Wenn der Verſtorbene die ihm anvertraute Gottes-Gabe wirklich ſo gemißbraucht und verwahrloſet hat, wie iſt es denn zu erwarten, daß ſeines Geiſtes Lichtgewalt glänzen werde, ſo lange noch ein Morgenſtrahl entbrennt, oder daß ſeine Herrlichkeit, wie dieſer Hymnus ein andermal verſichert, uns ewig

ſchön bleiben werde? da er doch gleichzeitig nach der Wahrheit bekennet:

Wer Ihn, den Herrn, verſchmäht, dem welken ſeine Lenze:
Er überfliegt nicht des Verderbens Gränze.

Iſt das nicht ein vollkommener Widerſpruch? Aber dem ſey, wie ihm wolle. Wodurch erweiſet denn nun das ernſte Klagelied ſolche ſchwere, ſchwere Anklage?

Der Doctor beſann ſich einen Augenblick, dann verſetzte er: Darüber hat ſich ja das Lied ſelbſt offen und unzweideutig ausgeſprochen.

Warum, o Sänger, bliebeſt Du ſo ferne
Von deinem Herrn, dem hellen Morgenſterne!

Warum den Herrlichſten mit keinem Worte
Haſt Du beſungen! gleich als wär' er Nichts.
Die Schönheit ſuchteſt Du an jedem Orte,
Nur nicht im Strahle Seines Angeſichts!

Und doch behauptet dieſer geiſtliche Dichter, erwiederte Brandenſtein, daß jener weltliche Dichter die Schönheit nicht bloß geſucht, ſondern auch gefunden, daß ſie ihm urbildlich vorgeſchwebt, daß er ſich in ihrem Born geſpiegelt. Wo iſt aber die Schönheit anders zu finden, als im Strahle ſeines Angeſichts? denn der Strahl ſeines Angeſichts iſt der Urborn der Schönheit. Und wie reimt es ſich zu dem irdiſchen Sinne des Hingegangenen, wenn der Letztere ſinget und lehret, „wie jedes Einzelweſen in ſich den Urton der Vollendung trägt!“

Der geiſtliche Dichter bekennet, ſelbſt erſt von ſeinem hingegangenen Meiſter dieſen Urton ahnden und kennen

gelernt zu haben. Und unter dieſem Urtone der Vollendung, der nach dem Sänger und ſeinem Meiſter in jedem Individuum ruht, und ſeiner Entwickelung harret, unter dieſem Urtone der Vollendung, auf den der Hingegangene überall hindeutet, den er überall ſucht und anerkennet, iſt doch nichts anderes zu verſtehen, als der in jeder Menſchenbruſt ſchlummernde Lebensfunke des göttlichen Ebenbildes.

Und doch iſt dieſer Meiſter nichts mehr, und nichts weniger geweſen, als ein irdiſcher, weltlicher Menſch! Wie reimt ſich das zuſammen! So viel iſt aber gewiß, daß ein bloß irdiſcher, weltlicher Menſch kein wirklicher Dichter ſeyn kann. Zur Poeſie gehört Himmel und Erde, Licht und Farbe: es iſt keine Dichtung ohne Wahrheit, und keine Wahrheit ohne Gott.

Doch darüber ſind wir längſt einig: wir dürfen uns für verbunden anſehen gegen alle diejenigen Verehrer des Dichters, welche mit unerhörter Dreiſtigkeit behaupten, daß die Poeſie von Religion und Sittlichkeit unabhängig ſey, und damit nichts zu ſchaffen habe. Schon Plato hat die Unzertrennlichkeit des Schönen, Guten und Wahren gelehrt.

Darauf laſſen Sie uns nur immer von neuem einſchlagen, verſetzte der Doctor. Es thut Noth, daß wir uns erſt der Einheit, eines gemeinſchaftlichen Gegenſatzes gegen Andere bewußt werden, um uns über einen Gegenſatz unter uns ſelbſt verſtändigen zu können. Ohne eine weſentliche Einigkeit im Grunde iſt auch kein gründ-

licher Streit möglich. Aber das ſind nicht unſere einzigen Gegner, die Poeſie und Religion, als zwei ganz verſchiedene Gebiete, ſchroff von einander trennen, als hätte ſich jede Seite von der andern losgeſagt. Es ſind auch Viele, welche ſich etwas Religion und Moral in der Poeſie gefallen laſſen, oder aus allerlei Gründen ſogar erheiſchen, aber dennoch von Chriſto nach der Schrift entweder überhaupt oder wenigſtens in dem Gebiete der Poeſie durchweg nichts wiſſen wollen. Dazu iſt er Vielen bald zu hoch, wiewohl er ſich zu uns erniedrigt hat und zu allen Dingen nütze iſt und allezeit bei uns ſeyn will, um Alles zu durchdringen. Aber den Meiſten iſt der arme Menſchenſohn nicht vornehm genug. Es ſind ihrer noch Viele, die das Heidenthum in der Poeſie verehren, und nicht bloß Griechenland über Deutſchland erheben, ſondern auch den Apollo von Belvedere anbeten, während ſie den ignoriren, der in Knechtsgeſtalt erſchienen iſt. Von Ihm gilt allerdings dieſes Beides: Er hatte keine Geſtalt, noch Schöne: und war doch der allerſchönſte unter den Menſchenkindern.

Und wie in keinem Andern Heil iſt, — es iſt auch den Menſchen kein anderer Name gegeben, in dem wir ſollen ſelig werden — ſo iſt es auch in Beziehung auf die Poeſie wahr, daß wir ohne Ihn nichts thun können.

Die Fragen nach unſerer Seelen Seligkeit, ſo ſtimmte Brandenſtein ein, und nach dem Weſen der Poeſie liegen jedenfalls nicht ſo weit auseinander, als Viele wähnen. Seligkeit beſtehet in der Nähe bei Gott:

und am nächſten kommt Gott dem Menſchen in ſeiner Menſchwerdung, nach welcher die Menſchen ſelbſt außer dem allgemeinen Menſchen-Namen auch noch den beſondern Namen der Chriſten bekommen haben. Und wenn nun die Seligkeit in der Nähe Gottes, daß wir ſeinen Geiſt vernehmen, beſtehet und die höchſte Seligkeit die Anſchauung Gottes iſt, was iſt die Poeſie? Sie iſt in allen ihren Arten und Graden, in ihrer Unmittelbarkeit und in ihrer Vermittlung, wenn ſie ächt iſt, immer nichts anderes als Erhebung zu Gott, wozu eben Gottes Herablaſſung gehört.

Es iſt noch eine Seite, in welcher wir ebenfalls gemeinſchaftlich einer weit verbreiteten Anſicht entgegentreten, und dieſe Seite bezieht ſich näher auf Göthe. Dieſer hat viele Verehrer, welche in der deutſchen Literatur nichts vor, und nichts nach Göthe anerkennen, worüber er in die Luft zu ſtehen kommt, oder wie ein Deus ex machina aus der Luft herunterfällt. Gegen ſolche ſtehen wir gewiß für Einen Mann. Aber freilich es giebt einen Punkt, wo wir deſto entſchiedener auseinandergehen. Laſſen Sie uns bei unſerm Texte bleiben.

Unſer Text, hier nahm Brandenſtein wieder das Wort, unſer Text betraf das Chriſtenthum Göthe's. Wenn ihm dieſes Chriſtenthum wirklich fehlt, ſo hatte ich behauptet, ſo fehlt ihm auch die Poeſie. Aber die weitere Frage war, ob denn Göthe wirklich ſeines Herrn mit keinem Worte gedacht habe? Und warum er, deſſen Mund von Allem, was das Herz erfüllt, überfließet, nur

allein von Dem geſchwiegen, der die Steine beredt machen kann, wenn die kalten Menſchen ſchweigen?

Und es iſt wahr, wer kann es läugnen? Geiſtliche Oden, Kirchenlieder, Erbauungsſchriften, Moralitäten hat er nicht zu Stande gebracht. Direct paſſet auch nichts von ſeinen Schriften dazu. Hat er doch nicht einmal ein regelrechtes Trauerſpiel zu ſchreiben vermocht, welches mit irgend einem Geſchicke direct auf das Theater gebracht werden könnte! So ſind auch die zarteſten, ſüßeſten Liebeslieder, in welchen eine überſchwengliche Poeſie der Wehmuth und Sehnſucht, des Schmerzes und des Friedens ausſtrömt, i. dieſer ihrer Subjectivität zu einer allgemeinen Erbauung nicht geeignet: es ſind Kinder des Augenblicks, leichte Hauche vorüberſchwebender Stimmung. Wer kann ſie feſthalten, ohne daß der Geiſt entſchlüpft! Darum berufe ich mich auch nicht auf das deutſche Geſangbuch, in welchem ein ſolches Lied Platz gefunden hat: denn ich möchte dieſe Aufnahme ſelbſt nicht vertreten, nicht gut heißen. — Aber iſt denn ein Dichter darum unchriſtlich, dichtet er uns darum zu Heiden, weil er keine chriſtlichen Lieder, keine Paſſionsbetrachtungen zu ſchreiben berufen geweſen? ſind denn Schriftſteller darum Heiden zu nennen, weil ſich unter ihren Werken keine geiſtlichen Schriften aufweiſen laſſen? Hier möchte ich an das Wort eines Mannes erinnern, der nicht ſelten mit dem Spottnamen eines Pietiſten oder Myſtikers belegt wird, weil er an den wahrhaftigen Gott in Chriſto glaubt. „Wer nicht durch Shakſpeare oder Goethe oder „durch die Größe der alten Welt erſt zum Kaiſer ge-

„bracht wurde, und recht innig, recht treu, recht kindlich
„das ganze Geschlecht liebgewonnen, dem Gott so Großes
„anvertraute, wer, einseitig schmähend, Alles vom Teufel
„ableitet, was nicht in der Form des Christenthums ber-
„vortritt, wer sich fremd und mürrisch abwendet von aller
„Freude, und in jeder Heiterkeit eine Sünde, in jeder
„Anmuth eine Verführung sieht, — der kennt noch nicht
„den hellen Tag der segensreichen Liebe."

Wahrlich, der Herr ist oft auch da, wo er nicht genannt wird, und vernimmt oft seinen Preiß ohne seinen Namen, aber von den Lippen und aus dem Herzen dieses seines Knechts, der nun dahingegangen ist, ertönet auch der Name, und das Bekenntniß seines Glaubens, der ihn trägt und hebt. Dennoch wird behauptet, daß in allen Göthe'schen Dichtungen mit keinem Worte des Heilandes gedacht sey. Das ist in der That dreist genug.

Da könnte ich nun an einzelne kleine zerstreute Lieder christlichen Inhalts erinnern, unter vielen andern z. B. an die wenigen Zeilen aus Carlsbad über Reponuks Verabend, — denn was ist es denn, das den Stern zu Sternen zieht? — oder an die Osterlieder in Faust, an Gretchens Buße und Glauben zur Rechtfertigung, oder an jenen Brief, von seinem Geburtstage datirt, in den so schnöde verschrieenen, so ärgerlich mißverstandenen Leiden des jungen Werther, oder an jenen Pastoralbrief über die allgemeine Erlösung durch Christum, an seine zwo biblischen Fragen, an seine Erklärung der drei christlichen Glaubensartikel in den Wanderjahren, an

die religiösen Betrachtungen über die Sakramente in seiner Biographie, an seine frühzeitige und lange fortgesetzte Beschäftigung mit dem alten Testamente, wenn auch manche Aeußerung darüber die Probe nicht besteht, oder an jenen wunderbaren Friedenshauch, der ihm einst auf stürmischem Meere vom See Tiberias herüber anwehte, an seinen Umgang mit Fräulein von Klettenberg, mit der Fürstin Gallizin, mit Lavater und Stilling, an seine Verehrung und Liebe zu Hamann, denn in allen diesen ihm so werthen Verhältnissen hat er den Inhalt anerkannt, beherzigt, wenn er sich auch in freieren Formen zu bewegen berufen war, oder an jene zwei große Unternehmungen, die der Dichter mit Liebe aufgefaßt, durchdacht, skizzirt, aber Angesichts der Größe seiner Aufgabe nicht ausgeführt hat, während freilich manche christlicher scheinende Dichter bald damit fertig gewesen seyn würden, an die Geheimnisse und an das Epos von dem ewigen Juden. Aber, wie gesagt, ich will nicht an solche Einzelnheiten erinnern, denn ich finde in seinen Werken überall einen Hauch von dem Geiste des Herrn, wenn er auch nicht genannt wird, denn der Name wird allerdings in zarter Liebe und Scheu verschwiegen. Nur aus solcher Quelle konnte die durchgehende Geheimlehre von der Herrschaft des Geistes über Leib und Seele, das Mysterium von der Entsagung, Selbstbeschränkung, Selbstverläugnung entspringen, woran die höchste Blüthe des Heidenthums in der Braut von Korinth, und in der Helena zur Verzweiflung kommt, und zu Grunde gehet, während sich aus der Asche das Christenthum erhebt und zur Frau-

kraft des Siegs hindurch dringt. Darum ſehen wir in den Wahlverwandtſchaften das helle Geſetz des Geiſtes an dem blinden Naturgeiſte, die Heiligkeit der Ehe am Gegentheile vertreten, und in der natürlichen Tochter die Ehe über Stand und Neigung, dem Kreuze und gemeinſchaftlichen Leiden zu Ehren, den Sieg davon tragen. Darum wird in den Wahlverwandtſchaften wie in Werthers Leiden das Natürlichen ſo reizend und verführeriſch, an ſo glücklich begabten Perſonen, — in ſeinem Ausgange zum Verderben geſchildert, damit das Uebernatürliche den Sieg gewinne. Die Sünde beſtehet hier bloß in dem Gedanken, welcher ſie leidet und hegt: aber ſie führt doch zum Verderben. Auf die Sünde folgt ihr Geld, nämlich der Tod: mit dem im Gedanken verletzten Weſen ſehen wir Leben und Lebensglück zuſammenbrechen: unter einer Leidenſchaft müſſen zur Buße und Läuterung ſo viele ſchöne Gaben des Geiſtes und Herzens zu Grunde gehen. Das iſt das Gericht Gottes, wenn auch nicht das letzte. Aber uns iſt das Alles noch nicht hart genug, während Tante, der ſtrenge, ernſte, fromme Sittenrichter, bei dem Leiden Franzeske's und Paole's, welches auf unbereute Schuld folgt, in Ohnmacht ſinkt. Wiederum ſehen wir in den Lehr- und Wanderjahren nach langen Umwegen das unſchuldige Mädchen aus dem Schooße einer pietiſtiſchen Erziehung deren Inhalt als das endliche Reſultat aller Lebensweisheit retten und bewahren. Am Ende der eignen Laufbahn des Dichters ſehen wir auch Faust's Irrwege zum Ende gelangen, und alle Sünde geſühnt, das Verlorene wiedergefunden, oder we-

nigſtens zum Ergreifen wieder näher gebracht. Es iſt wohl zu merken, daß in dieſer großen Dichtung nur die leiſe Hoffnung, ob etwa der Sünder noch über dieſes Leben hinaus errettbar ſey, ausgeſprochen iſt. Auch an Fauſt iſt mehr die Errettbarkeit der unermeßlichen Gnade Gottes in Chriſto und ſeiner Freiheit, zuzugreifen, offen gelaſſen, als daß die völlige Rettung dargeſtellt ſey. Und wer die in Zerknirſchung ſich äußernde Buße vermißt, der frage ſich wohl, ob ſich die Buße und der Glaube nicht auch auf eine ungewöhnliche Weiſe erweiſen und, ſtatt in dem rückwärtsſehenden Schmerze, gelegentlich in dem vorwärts dringenden Streben Luft bekommen könne. Aber wehe dem, der in ſolcher Lehre ein Ruhekiſſen für die Sünde findet! Wir müſſen den Dichter ſelbſt beklagen, wenn ihm hierunter zuweilen etwas Menſchliches begegnet ſeyn ſollte. Das iſt aber nicht zu beklagen, ſondern anzuerkennen, daß er ſich in der wirklichen Welt bewegt, daß er ſich auch in der Welt der Sünde ergehet, weil er dazu gehört, weil ſie nach oben weiſet.

Hier kommen Sie gerade auf den Punkt, verſetzte Prezerins, wo ihn der geiſtliche Sänger angreift: Göthe bewegt ſich nur allzugern in dieſer Welt der Sünde, welche er mit den reizendſten Farben an unſern Augen vorüberführt. Iſt das die Weiſe des Chriſten?

Wo ſiegt die Wahrheit? nicht im Kreis der Menge,
Die träumend ſich nach eitlen Schemen kehrt;
Im Haus der Sünde wird es ihr zu enge,
Daß ſtumm und zürnend ſie vorüberfährt.

Und ſolche inhaltleere, prunkende Redensarten, verſetzte Frankenſtein, es thut mir wahrhaft leid, daß ich es ſagen muß, ſolche ſchillernde Reime ſollten uns täuſchen können, weil ſie ſelbſt einen lieben, verſtändigen Chriſten übereilt haben, der da weiß, und zu ſeinem einzigen Troſte überzeugt iſt, daß die ewige Wahrheit leibhaftig und perſönlich in dieſe Welt der Sünde hernieder gekommen iſt, und mit Zöllnern und Sündern gelebt und gegeſſen hat, mit Schwachen gelitten hat und geſtorben iſt, daß die Wahrheit nicht ſtumm und zürnend an der Sünde vorüberfahrt, ſondern liebend in unſer armes Fleiſch und Blut einkehrt, und ſo laut predigt, daß die Steine ſelbſt reden würden, wenn die Menſchen davon ſchweigen könnten.

Aber vergeſſen Sie nur nicht, fiel Gregorius ein, daß derſelbige, der mit den Zöllnern und Sündern iſt, Phariſäer, Zuhörer und Apoſtel ſchilt und ſtraft, oder wie er ſtumm über die Grenze entweicht, und die Sünder verläßt, oder wie er die Apoſtel ermahnt, aus dem Hauſe der Sünde zu gehen und den Staub von den Füßen zu ſchütteln, oder wie er alle Chriſten ermahnen läßt, von den Unreinen ſich abzuſondern. Es iſt die Liebe, die ihn hier und dort dringet und treibet. Darum trifft Ihre Rüge höchſtens einen Ausdruck in Knapps Gedichte, welcher vielleicht verfehlt zu nennen ſeyn dürfte, aber für Liebe ſpricht es doch nicht: oder wollen Sie es wagen, hier eine Vergleichung hervorzuheben? Iſt es Liebe zu den Sündern, oder Liebe zur Sünde, was ihn ſo laute ruft ſus im Hauſe der Sünde ſingen heißt?

Zunächſt ſpreche ich von der Wahrheit ſelbſt, welche nicht ſtolz und ſtumm die Sünde ſtehen läßt, wie ſie ſteht, ſondern liebend ſie tilgt, welche im Hauſe der Sünde weilt, um laut gegen ſie zu predigen, deren Zorn ſelbſt die Liebe iſt, und die Liebe fährt nicht vorüber. Wenn nun der Herr ſelbſt im Hauſe der Sünde weilet, wie ſollte doch der Sünder für Sünder zu vornehm ſeyn. Auch Göthe gehört unter die Jünger des Herrn: ich vertheidige ihn auch nur ſo weit, als er ſeinen Meiſter erkennt.

Wahrlich, der Dichter, den wir ſo häufig weltlich nennen hören, er hat die Sünde und Weltluſt in allen Weiſen geſchildert, aber um die Tugend zu preiſen. Es zeigt von wenig Einſicht, es iſt unverſtändig zu ſagen, daß er ohne Hephata

Der Thorheit Schwindel tauſendfach geſchildert,
Und ſchweigend in der Schweiger Buch gebildert.

Daß er uns die Sünde ſo reizend malt, das dienet zu beſſerer Kenntniß ihrer Art, zur Vorſicht, zur Warnung: ſie erſcheint nur zu oft in dem engliſchen Lichtgewande argloſer Unſchuld und liebenswürdiger Freundlichkeit. Darum finden wir auch die Sünde mit ihren Folgen an beſonders begabten Perſonen, denen Niemand ſolche Verirrung zugetraut hätte, und in den ſittlichſten Lebensverhältniſſen. Das heißt nichts anders, als: Wer ſtehet, der ſehe wohl zu, daß er nicht falle.

Daß er unter den Sündern und in den unvollkommenen Verhältniſſen dieſer Welt ſo gern verweilt, kommt

ganz einfach daher, daß er ſelbſt ein Sünder iſt. Er zeigt uns den Sünder, wie er iſt, auch in ſeiner Liebenswürdigkeit, denn in jedem Sünder iſt noch etwas Anderes, als Sünde, und das iſt es, wodurch er eben ſo liebenswürdig wird. Hierauf beruht ja die Lehre von der Toleranz, welche Goethe Zeit ſeines Lebens gepredigt hat, hierauf gründet ſich die Hoffnung, daß am Ende durch Chriſtum Allen werde geholfen werden, die Hoffnung, womit der Dichter zuerſt in die Schranken ſeiner langen Lebenslaufbahn eingetreten iſt.

Niemand will Jemand behaupten, daß er die Sünde ſelbſt in ſeinem Leben und mit ſubjectivem Wohlgefallen uns nahe bringe. Sie endet ja immer mit Verderben. Was uns daran ergötzen mag, iſt nicht die Sünde, ſondern das Gute, was ſich im wunderlichen Widerſpruche mit ihr vermiſcht, was ſie verhüllt und doch noch durchſchimmern läßt. Liegt doch allem Böſen und Verkehrten ein wahres, geſundes Lebensverhältniß zum Grunde! —

Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit den Vorwürfen der Tadelſucht, des Stolzes und der Ueberhebung: mit dem Aufrucken bedauernswerther Fehltritte, mit der Anklage eines irdiſchen Sinnes, welcher die ſinnliche Natur vergöttert und nichts über ihr anerkenne. Hat er nicht immerfort geſtrebt, nie geſchloſſen, oft gerungen? Hat ihn nicht die Sehnſucht nach der Wahrheit, der Durſt nach weiterer Entwickelung unabläſſig begleitet? Es gehört gewiß eine große Portion ſturmiſcher Schwindelei und trau-

riger Befangenheit dazu, die gleichmäßige Geduld seines Strebens für vornehme Sattheit zu erklären.

So hat er selbst an der titanischen Vermessenheit des Prometheus, an dem überspanntesten Uebermuthe des Erdenwurms die Stellung, welche dem Menschen ziemt, und hiermit seine Würde und seine Niedrigkeit dargestellt, und Demuth gepredigt. Nur Wahnsinn kann meinen, daß im Prometheus das Ideal eines Menschen hat dargestellt werden sollen: nur die Schwachheit kann verlangen, daß Goethe in derselben Form, welche seinem theuern Stilling eignete, seine Demuth, seine Bengung, sein gebrochenes Herz aussprechen soll.

Und wenn ihr ihm Italien mit seinen Gelderangen, und Rom, und immer wieder Rom und Venedig verwerfet, warum überlebet ihr denn in den Briefen aus Rom die offenen, liebenswürdigen Bekenntnisse seiner moralischen Gebrechlichkeit, seine Reue und Klage, seine rührenden Wünsche reiner und geläuterter nach Hause zurück zu kommen! Habt Ihr denn nur Augen für seine Fehler und Schwächen, nicht einmal Augen für sein Verhalten im Straucheln, noch weniger für sein Aufersiehen? Cäsar siehet nicht allein anders, er fällt auch anders, als ein Sklave.

Wenn Salomo schreibt und wiederholet: **Es ist Alles ganz eitel**, so wird geklagt, daß es Goethe nicht auch gesagt, wiewohl er über die Vanitas vanitatum im tiefsten Muthwillen ein unvergleichlich tiefes Lied hat hören lassen, nur daß es wegen seiner Vieldeutigkeit und

Tiefe nicht gefaßt oder gemißdeutet zu werden pflegt. Und warum wird es uns ſo ſchwer, das kleine Gedicht zu faſſen, in welchem der Dichter Angeſichts aller Nichtigkeit zu der heiterſten Herrſchaft darüber ſich erhebt? Es ſchauert und graut uns, in die grundtiefen Tiefen des Nichts herabzuſteigen, weil es uns nur Nichts iſt, während der Dichter im Nichts den Anfang und das Werden erkennet. Aber wer ſich nicht als Nichts erkennen lernt, der lernt auch nicht die Menſchenwürde erkennen, die von Gott kommt, der Alles iſt und ſelbſt Menſch geworden iſt, um ſich den Menſchen mitzutheilen. Und wer wieder in Allem nur Eitelkeit und Nichtigkeit findet, wer vor lauter Ueberſchwenglichkeit die ewige Idee in der ſinnlichen Erſcheinung nicht zu erkennen vermag, der findet auch über derſelben nur ein kummerliches Schattenbild davon. Wenn es gleichwohl darauf ankommt, über Eitelkeit und Vergänglichkeit der Welt zu klagen, ſo ſind auch Anakreon und Horaz religioſer, als Göthe: von Pindar und Sophokles iſt es ohnehin geſagt. Ja, nach dieſem Maasſtabe ſind Anakreon und Horaz auch noch religioſer, als Salomo, ſie ſprechen noch viel mehr von der Hinfälligkeit alles Irdiſchen. Aber ich fürchte, daß hier nicht bloß unſer Göthe, ſondern ein viel Größerer, nämlich Salomo ſelbſt, mißverſtanden werde. Salomo ſagt: es iſt Alles ganz eitel, nur ein Hauch des Geiſtes, aber die Erde bleibt ewig; er ſetzet hinzu: es iſt nichts neu, denn was kommt iſt ſchon geweſen; es vergehet Alles, es verändert die Form; darum vergehet nichts, denn was vergehet, das kommt wieder, der Staub gehet zur Erde, und die

Erde bleibt ewiglich, und der Geiſt gehet zu Gott, der ihn gegeben hat, und was Gott thut und giebt, das ſiehet da. Summa, er predigt von der Verjungung des Alten, von dem ewigen Wechſel im Werden, von dem Beſtande im Wechſel, und unſer deutſcher Dichter hat ihm mehr, als ein Lied darüber nachgeſungen, ein Lied über die Dauer im Wandel, ein Lied über die Ruhe im Grabe. Es iſt wahr, es hat unſerm Dichter allerliebſt auf der lieben Erde gefallen, und er hat es auch bekannt, daß er ſich nicht wie ſein Freund Werther freventlich hinweg begeben werde, aber Salomo ſagt auch: die Erde iſt ewig.

Ihr lieben Gegner Eures großen deutſchen Dichters, ich ſchließe die beſten von Euch ein, diejenigen, welche Glauben halten, Ihr, die ihr euern chriſtlichen Glauben durch ihn gefahrdet fürchtet, ihr tadelt wohl auch dieſes an ihm, als wenn er manchen Bibelſpruch bald mißgedeutet, bald leichtfertig angewendet, oder verkehrt, oder dem Mephiſtopheles in den Mund gelegt hätte. Ihr bedenkt nicht, daß wirklich mancher Mephiſtopheles das Wort Gottes im Munde führt und verkehrt, Ihr bedenkt nicht, daß auch dießfalls mancher Anſtoß durch nähere Verſtändigung über Sinn und Zuſammenhang verſchwinden würde, aber hütet Euch doch wenigſtens ſelbſt, und ſehet Euch wohl vor, daß Ihr nicht ſelbſt ein und das andere Bibelwort falſch verſteht, und leſet den Prediger Salomonis noch einmal, wenn er von der Eitelkeit der Welt redet; er ſchreibt auch: „Sey nicht allzu gerecht und ſey nicht allzu weiſe.“ — Und hier ſind wir wirklich an der

rechten Quelle angekommen: aus dieser Quelle müssen wir alle schöpfen, und Goethe hat es auch nicht unterlassen, die Bibel erklärt er als die Grundlage seiner gesammten Bildung. —

Es könnte befremden, daß Sie nicht auch an die schöne Seele appelliren, sagte Gregorius, denn in ihr hat ja Ihr Dichterkönig dem christlichen Glaubensleben ein Ehren-Denkmal, aber auch — einen Grabstein setzen wollen; und darum kann ich mir wohl denken, warum Sie sich auf dieses zweideutige Monument nicht beziehen wollen. Es ist zu unverkennbar, daß dieser frommen christgläubigen Laune die thätige Richte vorgezogen wird, an welcher nicht als pure Tugend, aber von der Liebe zu Gott, von einer Anhänglichkeit an das unsichtbare Wesen keine Spur zu merken ist: nur zu deutlich wird dem Glauben und Beten das eigne Wirken und Arbeiten vorgezogen. Darum konnte auch der werthe geistliche Sänger singen und fragen:

Die schöne Seele wußt' um seinen Segen:
Sein schöner Geist, gewann er auch den Preis?

Es ist allerdings nicht zu verkennen, erwiederte Brandenstein, daß Goethe in der schönen Seele nicht die höchste Vollendung des christlichen Glaubenslebens gefunden und dargestellt hat. Aber die Wahrheit des Inhalts hat er auch in dieser Entwicklungsstufe anerkannt und dargestellt, ja, was noch mehr ist, selbst erlebt. Ohne innere Erfahrung, ohne eigene Theilnahme hatte er diese Gemüthsstellung nicht so zeichnen können, wie er sie geschildert

hat. Wohl mögen in dem Bilde einige Züge verfehlt seyn: im Ganzen ist es getroffen, das Bild ist um so lebendiger, als diese Erscheinung zum großen Theile von der Sprache entkleidet ist, in der es sich leicht äußerlich kenntlich machen und täuschend nachmalen läßt. Eine solche äußere Treue, welche ein gewöhnliches Bild dieser Art bezeichnen könnte, scheint der Dichter als das Unwesentliche, absichtlich vermieden zu haben: es war ihm ein wirklicher Ernst, das Innere, das Wesen dieser geistlichen Richtung in ihrer Unabhängigkeit von der äußern Zuthat darzustellen. So vermied die zarte Hand des Malers mit schonender Vorsicht jeden Zug, der am Aeußerlichen hängen bleibt und darüber das Wesentliche verwischt, der nach Befinden zur Karrikatur hatte umschlagen können.

In dieser Darstellung zeigt sich aber die christliche Frömmigkeit nicht allein in ihrer Unabhängigkeit von einer stereotypischen Sprache, — wodurch sie lebendiger und eigenthümlicher wird, — sondern auch in der Befreiung von manchen andern unwesentlichen Einseitigkeiten. Wir finden nichts oder nicht viel von der einseitigen Erhebung eines einzelnen Moments der Wahrheit über die anderen; und so geschieht es, daß diese schöne Individualität zu einer reineren Harmonie sich erhebt, ohne jedoch der Sphäre entrückt zu werden, welche in ihrer Wesentlichkeit dargestellt werden sollte, wiewohl sie auf der Gränze zu weiterer Entwicklung steht. Indem aber alle nicht nothwendig damit verbundenen Mängel abgestreift sind, zeigt sich das wesentlich Unvollkommene dieser Sphäre, die sub-

jective Beſchaulichkeit und Innerlichkeit, welche nicht aus ſich herverkommt, und nur in ſich hinein, aber nicht aus ſich heraus zu leben verſteht, eine ungeſunde Abſonderung von der Welt, zu welcher jedes Individuum als Glied gehört, eine individuelle Stellung, welche wenigſtens nicht für alle Chriſten iſt, daneben ein übernatürlicher Umgang mit Gott, welcher nie recht zur Natur werden will, ſo daß die Hingabe an Ihn ſich ihrer ſtets bewußt bleibt. Darüber bleibt ſie zwiſchen Oben und Unten ſchweben, weil ſie unten nichts findet, und doch nicht ganz dazu herkommen kann, aber auch eben ſo wenig oben ausdauern kann. Nur in dieſer Beziehung verdient Natalie, wie Lothario behauptet, den Ehrennamen einer ſchönen Seele noch mehr, als die edle Tante: Natalie iſt *auf derſelben Grundlage* zu weiterer Entwicklung und Durchbildung gelangt, das Uebernatürliche iſt ihr zur Natur, und der Glaube zur Thätigkeit geworden, ſo daß ſie keine Art von Liebe, keine Anhänglichkeit an ein ſichtbares oder unſichtbares Weſen *ſich merken ließ*. Aber ſie ſcheint damit wieder nur zu viel und mit der Schaale auch etwas vom Kern abgeſtreift zu haben, wie wir an der Lebensführung des nußbraunen Mädchens abnehmen können: Natalie iſt ohne Zweifel noch nicht am Ende ihrer geiſtigen Entwicklung.

Am Ende bleibt es zwar auch dabei, daß das Menſchenleben amphibiſch iſt, aber darum braucht es nicht unſtät und unruhig hin und her zu ſchwanken: andererſeits darf es ſich auch nicht in dem niederen Elemente verſenken: dagegen kommt es ohne Gefahr eines Stille-

ſtandes in's Gleichgewicht, wenn gegen das Uebergewicht, welches dem Himmels-Pole zukommt, dem Erden-Pole ſeine derzeitige Geltung angerechnet und mit in die Waagſchale gelegt wird.

Sie halten ſich ſehr im Allgemeinen, verſetzte Gregorius, Sie äußern auch gute, chriſtliche Hoffnungen zu Natalien, deren Handelsweiſe nach meiner bisherigen Anſicht in eigenen Werken beſtehet und aller realen Grundlage entbehrt. Aber laſſen Sie uns doch bei der ſchönen Seele ſtehen bleiben. Es ſei Ihnen unbedingt zugegeben, daß ſie dem Herrn in Schwachheit dient, daß noch Vieles an ihr mangelt. Aber worin beſteht denn eigentlich der ewige Inhalt dieſer Erſcheinung, die bleibende Wahrheit dieſer Entwicklungsſtufe? wo findet ſich der Mittelpunkt, in welchem der Verfaſſer dieſer Bekenntniſſe den ewigen Kern des Chriſtenthums anerkennt?

Zunächſt müſſen wir wohl, antwortete Brandenſtein, den allmahligen, ſtetigen Fortgang, die Stufenfolge der Entwicklung beachten, wodurch die ſchöne Seele zu der ihr gemäßen Ausbildung, zur Erreichung ihrer allgemeinen und individuellen Beſtimmung gelangt. Der Anfang iſt ein harmloſer, unſchuldiger Glaube an das überſinnliche Weſen, ein Rapport zu dem Unſichtbaren, welcher durch frühzeitige Krankheit geweckt nach einem vertrauten Umgange mit Gott ſtrebt, und durch das Gebet dazu gelangt. Hierin beſteht die wahre Freude ihrer Seele, hieraus ſchöpft ſie Nahrung für ihren Geiſt, Alles Andere iſt nicht für ſie. Dieſer Umgang wird ge-

siert, sobald das Herz zwischen Gott und Welt sich theilt, er wird ganz unterbrochen, wenn die Welt den Sieg gewinnt, aber auch durch Hingabe wieder hergestellt, und nach zeitweisen Unterbrechungen immer wieder gefordert: er gewinnt zugleich immer mehr an Inhalt und Bestimmtheit, sowohl aus der Bibel, als aus der Erfahrung. Aber das eigentliche Geheimniß der christlichen Offenbarung war damit noch nicht erschlossen, es war immer noch eine äußere „Bibel-Wahrheit, daß das Blut Jesu Christi uns von allen Sünden reinige." Sie für wahr halten, galt der lieben Seele lange für Glauben: aber weiter meinte sie davon nichts zu haben. Aber später entdeckt sie, erst an Anderen, dann an sich selbst, die Sünde im Herzen, welche auch ohne That da ist, das Ungeheuer, das in jedem menschlichen Busen schläft und nur durch eine höhere Kraft überwunden werden kann. Nun fühlt sie das Bedürfniß der Entsündigung: nun tritt ihr jene Bibellehre als Antwort entgegen, aber sie bemerkt nun auch, daß sie diesen so oft wiederholten Bibelspruch noch nie verstanden habe. Doch wir können sie ja selbst weiter hören. Es war das Geheimniß der Erlösung und Versöhnung durch Christi Tod am Kreuze, wozu sie die Erklärung suchte:

„Die Fragen: was heißt das? wie soll das zuge-
„hen? arbeiteten Tag und Nacht in mir sich durch, end-
„lich glaubte ich bei einem Schimmer zu sehen, daß das,
„was ich suchte, in der Menschwerdung des ewi-
„gen Wortes, durch das Alles und auch wir erschaf-

„ſen ſind, zu ſuchen ſey. Daß der Uranfängliche ſich in
„die Tiefen, in denen wir ſtecken, die er durchſchaut und
„umfaßt, einſtmals als Bewohner begeben habe, durch
„unſer Verhältniß von Stufe zu Stufe, von der Em-
„pfängniß und Geburt bis zu dem Grabe durchgegangen
„ſey, daß er durch dieſen ſonderbaren Umweg wieder zu
„den lichten Höhen aufzeſtiegen, wo wir wohnen ſollten,
„um glücklich zu ſeyn: das ward mir wie in einer däm-
„mernden Ferne offenbart.“ — —

„Wie können wir aber an dieſer unſchätzbaren Wohl-
„that Theil nehmen? Durch den Glauben, antwortet
„die Schrift. Was iſt denn Glauben? die Erzählung
„einer Begebenheit für wahr halten, was kann mir das
„helfen? ich muß mir ihre Wirkungen, ihre Folgen zu-
„eignen können. Dieſer zueignende Glaube muß ein
„eigener, dem natürlichen Menſchen ungewöhnlicher Zu-
„ſtand des Gemüths ſeyn.“

„Nun Allmächtiger, ſo ſchenke mir Glauben, flehte
„ich einſt in dem größten Druck des Herzens. Ich lehnte
„mich auf einen kleinen Tiſch, an dem ich ſaß, und ver-
„barg mein bethränetes Geſicht in meinen Händen. Hier
„war ich in der Lage, in der man ſeyn muß, wenn
„Gott auf unſer Gebet achten ſoll, und in der man ſel-
„ten iſt.“

„Ja, wer nun ſchildern könnte, was ich da fühlte.
„Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin,
„an dem Jeſus einſt erblaßte: ein Zug war es, ich

„kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich,
„wodurch unſere Seele zu einem abweſenden Geliebten
„geführt wird, ein Zunahen, das vermutlich viel weſent-
„licher und wahrhafter iſt, als wir meinen. So nahte
„meine Seele dem Menſchgewordenen und am Kreuze
„Verſtorbenen, und in dem Augenblicke wußte ich, was
„Glauben war.“ —

„Bei dieſen Empfindungen verlaſſen uns die Worte:
„ich kennte ſie ganz deutlich von aller Phantaſie unter-
„ſcheiden.“ — —

„Als das erſte Entzücken vorüber war, bemerkte ich,
„daß mir dieſer Zuſtand der Seele ſchon vorher bekannt
„geweſen: allein ich hatte ihn nie in dieſer Stärke em-
„pfunden. Ich hatte ihn niemals feſthalten, nie zu eigen
„behalten kennen. Ich glaube überhaupt, daß jede Men
„ſchenſeele ein und das andere mal davon etwas empfun-
den hat.“ —

Siehe, da iſt der Kern des Chriſtenthums: es iſt die Wahrheit von der Erlöſung der Menſchen durch den Gottmenſchen. Dieſe Wahrheit können wir uns nicht eher zueignen, bis wir an die Menſchwerdung Gottes glauben. So gewiß die Sünde in der verſchuldeten Entfernung von Gott beſteht, ſo gewiß beſteht die Entſündigung in der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, welche nur durch die in der Menſchwerdung des Wortes realiſirte Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen bewirkt werden kann. Wie konnte ſich der Menſch das Mittler-Verdienſt Chriſti zueignen, wenn

nicht in Christo Gott Mensch geworden, und dadurch sich uns zugeeignet hätte! Gott stieg in das Elend der Menschen leibhaftig herab, auf daß die Menschen in die Herrlichkeit Gottes heraufsteigen können. Er erniedrigte sich zur Gemeinschaft mit uns, um uns zur Gemeinschaft mit sich zu erheben. Siehe, das ist nach Göthe der Kern des Christenthums: hierin liegt für den Menschen die Bedingung zur Aneignung göttlicher Gnade.

Gregorius säumte nicht zu wiederholen, was schon so oft gesagt worden ist. Vergessen Sie nur nicht, sagte er, daß wir die Bekenntnisse der schönen Seele vor uns haben: es ist ja nicht Göthe, welcher spricht. Aber ich gebe auch zu, daß er in diesen Ansichten eine gewisse Wahrheit, in der schönen Seele diesen eigenthümlichen Zug, diese besondere Bestimmung, und in jeder Bestimmung eines jeden Individuums eine anzuerkennende Stellung zum Universum beherzigt. Worin findet er aber seine Stellung?

Seine Stellung zum Universum, erwiederte Brandenstein, hat allerdings mehr mit der Welt zu thun, in der er mehr findet, als Andere. Aber alle diese unterschiedenen Stellungen und Verhältnisse ruhen auf Einem gemeinsamen Grunde und dieser Grund ist kein anderer als die Offenbarung Gottes an die Menschen von der Wiederherstellung der Gemeinschaft, in welcher alle Wesen ihre Bestimmung, ihren Beruf und ihren Frieden finden. Zu diesem selig machenden Glauben bekennet sich auch Göthe: denn wer so weit in das Geheimniß der Mensch-

werdung Gottes hinein gesehen, der kann nicht wieder zurück. Dieser Glaube ist die unerschöpfliche Quelle all seiner Begeisterung, ohne diese Quelle war' er nicht der Dichter, der er ist. Er ist der Saulus, welcher Paulus geworden. Gewiß er war sehr erwünscht, als er nicht mehr läugnen konnte, sondern der ewigen Liebe Gottes überführt wurde, „die sich in das Elend der Welt mischte und auch elend ward, damit das Elend der Welt mit ihr herrlich gemacht werde."

Hier hielt Brandenstein inne, er wartete auf Antwort, Einwurf, oder Nachhülfe zu weiterer Anregung. Gregorius hatte aufmerksam zugehört, er war seinem Freunde schrittweise gefolgt, zuletzt konnte er sich des Lächelns nicht enthalten; aber er hatte dennoch nicht Alles verstanden. Er merkte auch, wieder es kam, er mußte sich selbst bekennen, daß er Gothe's Schriften nicht gründlich und vollständig genug kannte: er hatte sehr viele gar nicht, andere nur flüchtig, oder nur einmal gelesen: jetzt fühlte er diese Lücke doppelt. Er mußte sich gestehen, daß der Hingegangene vielleicht Manches funfzig Jahre mit sich herum getragen, worüber ihm zu richten ein Augenblick genügt.

Darüber entstand eine kurze Stockung in der Unterhaltung, wie sie Freunde untereinander zur Sammlung, zur freieren Gedankenbewegung in der Stille, zu lieben und zu pflegen gewohnt sind. Endlich sagte der Doctor: Es wäre zu wünschen, daß Sie das Alles einmal näher auseinander setzten, umständlicher belegten, einzelner aus-

führten, oder wenigſtens hier und da einen Stein des Anſtoßes, der nach dem erſten Anſchein Aergerniß erregen muß, aus dem Wege zu räumen ſuchten. Denn die laute Stimme, die ſich gegen Ihren Dichter erhebt, iſt doch auch zu hören, ſie kommt zum großen Theile von wirklichen lieben Chriſten, die wir mit Liebe umfaſſen und im Bewußtſeyn der Glaubensgemeinſchaft als Brüder begrüßen. Wir wollen lieber den großen Dichter um Chriſti willen, als den Herrn um des Dichters willen laſſen: lehren Sie uns beides vereinigen, wer würde nicht gern in einem bewunderten Menſchen ein Glied in dem Reiche Gottes begrüßen!

Brandenſtein ſtutzte, aber er beſann ſich ſogleich wieder; er ſagte: Eine ausführliche Demonſtration zu Göthe's Ehrenrettung würde ſchwerlich überzeugen. Iſt doch ſogleich der Gemeinplatz zur Hand, daß es Göthe ſelbſt nicht ſo gemeint habe, daß er wohl ſelbſt darüber lächeln würde, wenn ihm reine Sittlichkeit, das höhere Geiſtesleben, bibliſches Chriſtenthum von ſeinen chriſtlichen Verehrern untergeſchoben würde. Die Subjectivität macht ſo zweifelhaft, daß ſie ſich überall zu begegnen fürchtet, und in ſolchen Urtheilen nicht den Dichter ſelbſt, ſondern ſubjective Anſichten auf ihn übergetragen ſieht. Zur Verſtändigung können dagegen am beſten ſeine Schriften ſelbſt dienen, ſie zeugen am lauteſten von ihm und für ihn. Allein leider werden ſie oft von denſelben Perſonen unſittlich genannt, welche ſie wie ephemere Flugſchriften behandeln und leſen: oft iſt ein Anſtoß, ein Mißverſtändniß hinreichend, ſie weg zu werfen, und alles Weiterleſen

zu verſchwören. Darum iſt nichts zu thun, als zum Leſen, zu wiederholter, eigner Prüfung einzuladen; aber es gehört noch eins dazu, nehmlich ſo viel Selbſtverläugnung, um nach Befinden vorgefaßte Meinungen aufgeben, einmal ausgeſprochene Urtheile widerrufen zu können.

Wir dürfen auch nicht vergeſſen, daß bei glänzenden Vorzügen die Schwachheiten und Gebrechen, bei großen Gaben die großen Mängel deſto greller hervortreten, und mit dem größeren Pfunde, mit dem höheren und weiteren Berufe auch die Verſuchungen ſich mehren. Wer, obwohl ſelbſt voller Gebrechen, mit dem angefeindeten Dichter wegen einzelner Flecken in's Gericht gehen wollte, der könnte ſich allerdings als advocatus diaboli bewerthun, aber wir brauchen keinen ſolchen Ankläger, denn dergleichen Advocaten werden hauptſächlich zu Kanoniſationen herbei gezogen, und da thut es freilich Noth, daß der Menſch in ſich und in Anderen ſeines Schlages der Gebrechlichkeit ſich bewußt werde, damit er den Menſchen nicht vergöttere: aber darauf iſt es hier nicht abgeſehen, wir ſollen nicht heilig ſprechen, wie wir nicht verdammen ſollen. Der Advocat könnte übrigens wohl ein großes Sündenregiſter aus 83 Jahren zuſammen leſen, aber wird es auch die Exkommunikation begründen, welche ſo Viele über ihn ausſprechen, die ſich ſelbſt richten ſollten?

Es ſind ja auch nicht ſowohl einzelne Sünden, die ihm aufgerückt werden, bemerkte Gregorius, ſondern das iſt die Hauptklage, daß es ihm am Sündenſchmerze, an

dem Glauben, der die Sünde tilgt und das Leben heiligt, an dem Ernste der Jugend gefehlt habe.

Sagen Sie es nur offen heraus, fiel Brandenstein ein, sein ganzes Leben wird als ein Sündenleben im Unglauben, als ein dusterer Sündenschlaf mit wenigen Momenten eines vorübergehenden Dämmerscheins, als ein schwerer Traum angesehen, in dem man sich dann und wann einmal regt, als würde man erwachen, aber ohne wirklich aufzuwachen. Und was bleibt dann auch weiter übrig, wenn das Licht des Offenbarungsglaubens fehlt, und die Weckstimme des innern Sittenrichters verstummt oder nicht zum Worte kommen kann?

Und zum Beweise führt der geistliche Dichter an, daß der weltlich gesinnte Heide weder zu Weihnachten, noch zu Ostern, noch zu Himmelfahrt und Pfingsten in die Kirche gegangen sey. — Es ist fern von mir, daß ich diese Unterlassung, diesen unkirchlichen Separatismus beschönigen, oder mit der übergroßen Aufgabe seines Lebens bemänteln, oder mit dem Zustande dieser oder jener Kirche entschuldigen wollte, denn es ist aus jeder Kirche viel Gutes mit nach Hause zu nehmen. Damit ist aber nur bewiesen, was keines Beweises bedarf, daß wir mit keinem Heiligen zu thun haben, daß unser großer Dichter noch viel besser hätte seyn können, und noch viel inniger von dem christlichen Glauben sich hätte durchdringen lassen sollen und können. Oder ich frage Euch, als die Ankläger, auf's Gewissen, was wohl dabei herauskommen kann, wenn man nicht bei sich, sondern hauptsächlich bei

ſeinem Nächſten, ſtatt nach dem Guten, was er gethan, nach dem Guten, was er unterlaſſen hat, inquiſitoriſch nachfragt und nachſpurt. Der Verſtorbene hat allerdings nicht allein den äußern Gottesdienſt, ſondern vieles andere Gute und Löbliche unterlaſſen, wiewohl ich dreiſt der niedrig widrigen Verläumdung widerſpreche, welche ſich in den Verſen Luft macht:

Und wenn Ihn dort der Cherubinen Lippen,
Wenn Ihn der Kirche Pſalmen hier erheb'n,
Wenn Ihn von Bergen, Inſeln, Seen und Klippen,
Von Meer und Land geweihte Stimmen ſieb'n,
Dann ſehn wir Dich mit freſſ'ger Miene ſchnippen,
Bei Seinem Lobe wollten Du nicht ſteh'n.

Ja, es empört mich tief, ich kann es nicht bergen, es entrüſtet mich im Innerſten, daß der geiſtbegabte, geiſtliche Dichter ſolcher Klatſcherei ſein Ohr und ſeine Stimme leiht, daß er ſich zu einer ſo widrig witzig ſchneidenden Antithese anſtrengt, um ein lügenhaftes Geſicht wieder zu geben. Wer ſind denn die, welche ihn ſo freſſig haben ſchnippen ſehen? Und worüber mag er denn geſchnippt haben, über die Andacht, die ſich zu Gott erhebt, oder über irgend Etwas, was ſich darum und daran hängt? Galt's dem Zöllner oder dem Phariſäer, welche beide im Tempel ihre Andacht verrichteten? Aber vielleicht war ihm irgend einmal auch die wahre Gottesverehrung in fremder Sprache zur ungelegenen Stunde unbequem? vielleicht hat er dann und wann fromme Beſtrebungen mißverſtanden und ſo unrichtig gerichtet, wie

er nun wieder gerichtet wird? Wohl möglich! aber was folgt daraus?

Es folgt eben nur dieſes, daß er große Verſuchungen zu beſtehen gehabt, und vielen unterlegen iſt; wenn ſein Ankläger außer dem unterlaſſenen Kirchenbeſuche, außer ſeiner Lauigkeit gegen die heilige Miſſionsſache, alle Unterlaſſungen, Alles, was Goethe hätte thun können, thun ſollen, und nicht gethan hat, nach der Reihe einzeln aufzählen wollte, ſo würden gewiß noch viel mehr Stanzen nöthig ſeyn, als Arioſto und Taſſo zuſammen geſchrieben haben. Bei welchem Chriſten gilt nicht daſſelbe? Nach Zinzendorf bezieht ſich die fünfte Bitte hauptſächlich auf das, was wir ſchuldig geblieben ſind, was wir unterlaſſen haben, auf Erlaß der Schulden, die wir nicht bezahlt haben.

Doch der geiſtliche Dichter fühlte ſich vielleicht in ſeinem Gewiſſen gedrungen, zu Abwehr einſeitiger Verehrung und Vergötterung gerade an einem großen Manne ſolche Schwächen und Schulden nachzuweiſen. Aber durfte er daraus auf Kälte gegen Religion und Miſſion ſchließen? Wenn er die äußeren Früchte des Glaubens, und insbeſondere Theilnahme an den Angelegenheiten der Religion vermißt, warum vergißt er die Empfänglichkeit des Verſtorbenen für die Beſtrebungen des denkenden und des thätigen Glaubens? ſeine Aufmerkſamkeit auf die tiefchriſtliche Richtung eines Daub: ſeinen Verkehr mit dem Doctor Knapp in Halle über das Miſ-

sienswesen, und seine religiös-sittliche Theilnahme daran? *) —

Und wenn er auch niemals seinen Glauben nach dem A B C hergesagt hat, wer dürfte ihn darum des Unglaubens beschuldigen? Und wenn er auch mehr als einmal in der Lehre und im Leben Anstoß gegeben hätte, wer dürfte ihn darum den seligen Glauben an Gott in Christo, allen sittlichen Eifer, allen Sündenschmerz, alle Sündenerkenntniß absprechen?

Und wer schildert, ich frage noch einmal, wer schildert die Sünde kräftiger, als der Dichter, der auch dießfalls schon in den Mitschuldigen sich biblisch hat vernehmen lassen? Ist es nicht der Sündenschmerz, an dem Gretchen und Ottilie sterben, wenn auch nach ihrem Tode jene als Büßerin zu Gnaden angenommen, und diese gleich vielen Mitschwestern von der staunenden Menge als Heilige verehrt wird?

Oder woher kommt dem Dichter die Ruhe der Seele und der Friede des Lebens bei aller Unruhe des Herzens, bei allem Elende der Welt, woher anders, als aus dem Glauben an die Erlösung, Versöhnung und Wiederbringung, in welcher sich auch Faust's Ende verklärt, die schöne Lilie aus der Verzauberung erwacht, und das Kind mit dem Löwen spielt?

Aber wer traut vollends diesem Weltmenschen, diesem Lebemann, eine Uebung in der Selbstverläugnung,

*) Göthe's Werke, letzter Band. XXXI. 265.

im Entbehren und in der Entſagung zu? Und doch liegt eben hierin der Grundſtein ſeiner ſittlichen Höhe, die Manche Kälte nennen. Es iſt auch wohl auf ihn die Erfahrung angewendet worden, daß es auf Bergen kalt ſey: es iſt nur hinzuzuſetzen, daß es uns auch auf dem Veſuv und Aetna äußerlich kalt anwehet. Aber er iſt auch darin ein Held, daß er, obwohl oft mit großer Mühe, der Herr ſeiner Empfindungen bleibt. Und wie der Dichter nach Horaz ſich ſchweigend offenbart, ſo iſt es auch die Art der Sittlichkeit, ſich nicht ſelbſt zu nennen und zu loben, darum bleibt ſie denen unverſtändlich, welche an die Tugend nicht glauben, wenn ſie ſich nicht in ſalbungsvollen Redensarten verkündigt: Anderen verräth ſie ſich eben ſchweigend. Unſern Dichter könnte aber ſchon der einzige unvergleichliche Hymnus: „Edel ſey der Menſch, hülfreich und gut ꝛc.“ auch in ſittlicher Beziehung rechtfertigen, und der Sinn dieſes Liedes zieht ſich für die, welche ihn verfolgen können, wie ein Goldfaden, durch alle ſeine Werke, durch die, welche wir Schwarz auf Weiß vor uns haben, und durch die, welche nicht geſchrieben ſind, welche ſein Leben bilden. Darüber berufe ich mich zu äußerlicher Autorität auf Falks, auf Müllers Mittheilungen über den Verſtorbenen, oder auch auf Ausländer. Deutſche können ihren Dichter aus Goethe's denkwürdiger Denkſchrift, und aus den Charakterzügen, welche Sarah Auſtin geſammelt hat, auch als Menſchen näher kennen, ehren, lieben lernen. —

Aber, bei Vielen ſeiner Leſer thäte es Noth, daß er zu allen einzelnen Lebensverhältniſſen, welche er ſchildert,

ſeine Billigung und Mißbilligung, und andere moraliſche Nutzanwendungen unumwunden hinzugefügt, daß er ſeinen Schilderein und Bildern Auf-, In-, Ueber- und Unterſchriften angehangen, und die einzelnen Perſonen mit Zetteln, welche ihnen zum Munde herausſahen, deutlich verſehen, und markirt hatte. Und doch würde auch das nicht ausgereicht haben, denn der Dichter hat es wirklich hinterdrein an ſolchen authentiſchen Selbſterläuterungen über Werthers Leiden, über die Wahlverwandtſchaften und andere Aergerniſſe nicht fehlen laſſen, und die Miſſverſtändniſſe über Sinn und Tendenz ſind doch nach wie vor geblieben.

So pflegen auch diejenigen, welche meinem Helden die Sittlichkeit abſprechen, folgerichtiger Weiſe auch die höhere, geiſtige Liebe an ihm zu vermiſſen. Aber ich bitte Euch, wenn Ihr's mit Händen greifen wollt, leſet doch wenigſtens die Elegie in der Trilogie der Leidenſchaft, leſet, was er dort von der reinen Liebe und von dem Verhältniſſe dieſer Liebe zu dem Frieden, den Gott giebt, und zu dem frommen Glauben, der in der Hingabe des Herzens an Gott beſteht, in den zarteſten Tönen ſeines Saitenſpieles ſinget und klaget. Aber was hilft das Leſen und Hören, ohne Augen und Ohren, und was helfen Augen und Ohren, wenn der Wille fehlt? — —

Hier endete Brandenſtein, ſein Enthuſiasmus für ſeinen Dichter, ſein Eifer gegen deſſen Widerſacher hatte ſein Recht gehabt. Dorothea drückte ihm die Hand, ſie war mitten im Geſpräche herzugetreten. Aber ihre Schwä-

gerin, welche ſie begleitete, ſchlug ſich unbedenklich auf Knapps Seite. Doch ſtreiten mag ich darüber nicht, ſetzte ſie hinzu, und am wenigſten mit Männern, und mit meinem Herrn Bruder, dem Enthuſiaſten, vollends gar nicht. Nur ſo viel weiß ich, daß ich mir zu einem Spaziergange durch Wald und Flur, zu einem Ausfluge durch Natur und Menſchenwelt keinen beſſern Wegweiſer wünſchen könnte, als den jungen und den alten Wolfgang, und wie ſüß iſt das Accompagnement ſeiner Lieder, wie lehrreich ſein Umgang, wie liebenswürdig ſein Verhalten! Aber in geiſtlichen Sachen, in den Angelegenheiten unſeres Seelenheils, in Allem, was mir wie jeder Menſchenſeele das Wichtigſte, das Heimlichſte und Theuerſte iſt, da kann ich ſein Geleite nicht brauchen. Und wenn er mir auch ſeinen Arm bieten wollte, wiewohl er zu ſolcher Seelſorge ſich niemals beſonders bereitwillig gezeigt hat, — du müßteſt mir denn die Harzreiſe dafür anrechnen wollen, — aber geſetzt er verſtände ſich dazu, mir auch dazu ſeinen Arm zu bieten, ich müßte ihn dennoch höflichſt ablehnen. Und zum Sterben — zum Sterben könnte ich ihn vollends gar nicht brauchen, denn dazu gehört mehr, als die Liebenswürdigkeit, die er manchmal äußert, und die Ruhe des Friedens, nach der er ſich zuweilen ſehnt.

Brandenſtein lächelte: es war ja ſeine Schweſter, die ſich ihm mädchenhaft opponirte. Thue das nur, Emilie, wer wollte Dir's verdenken? in der Sterbeſtunde denke ich auch nicht gerade, wiewohl ich's nicht wiſſen

und nicht beſtimmen kann, an Eduard und Ottilie zu denken, ob ſie gleich für alle Zeiten einen Sittenſpiegel, und nach des Dichters eigenen Bekenntniſſen den Kommentar zu Matthäus V, 28. enthalten. So denke ich mich auch ſterbend nicht mehr aus Göthe's Farbenlehre zu erbauen, wiewohl ſie das treueſte Naturbild zur Erklärung der heiligen Dreieinigkeit darſtellt *), deren ſelige Anſchauung mir alsdann beverſteht. —

Doch ich kann auch das nicht beſtimmen. Der Menſch denkt, Gott lenkt. Aber ich will es zugeben: zu ſpezieller Seelſorge ſind überhaupt ſeine Schriften nicht beſtimmt. Außerdem gehe ich aber weiter mit ihm, als Du. Denn ich habe ſeine hohe reine Seele, ſeine ungeſchminkte geſunde Sittlichkeit klar erkannt. Darum verdenke ich Dir's aber nicht, wenn Du ſpröder biſt. Wenn ein Mädchen einem Jünglinge die Hand, einem Manne den Arm verſagt, ſo iſt damit kein Tadel, keine Anklage, keine Verdammung ausgeſprochen, ſondern nur eine zufällige, ſubjective Stellung, welche auf eine Idioſynkraſie hinauslauft.

Uebrigens möchte ich, ſagte Dorothea, meine liebe Schwägerin, wenigſtens daran erinnern, daß eine edle große Königin in den herben Tagen bittren Leidens, in den ſchweren Stunden des Schmerzes um Land und Leute, um viele, viele Menſchen, in einer Zeit, wo aller irdiſcher Glanz vor der Noth des Lebens, vor der Ver-

*) Dante Parad. XXXIII.

gänglichkeit dieſer Welt erbleichet, an einem Liede ſich aufrichtete, welches wir ihm verdanken, und er hat es auch wieder Einem zu verdanken.

Die Töne ſind ſo einfach, die Gedanken ſo bekannt und heimiſch, als hätten wir ſie ſchon ſonſt wo gehört.

Wer nie ſein Brod mit Thränen aß,
Die kummervollen Nächte
Auf ſeinem Bette weinend ſaß,
Der kennt Euch nicht, ihr himmliſchen Mächte!

Oder ſage mir doch, meine liebe Emilie, wo die Gemüths-Verfaſſung, welche zum Gebete treibt, welche alles eigene Wählen und Wollen aufgiebt und Gott befiehlt und auf ſein Zeichen wartet, treuer, lebendiger, ergreifender geſchildert iſt, als in der natürlichen Tochter! —

Ach, wenn wir doch nur die Augen aufthun wollten, ſo ſchloß Dorothea, indem ihr die Augen vor Wehmuth übergingen, ach! wenn wir doch nur die Augen aufthun wollten, die zum Aufthun beſtimmt ſind, wir könnten an jedem Menſchen, auch an dem geringſten, wie an dem beſten oder größten, Dreierlei erkennen: das Ebenbild Gottes, nach dem jeder Menſch erſchaffen iſt, die Entſtellung des Menſchen durch die Sünde, und den mehr oder minder verborgenen, mehr oder minder geförderten Keim zur Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes nach dem Bilde Chriſti.

Unterdeſſen war Gregorius auf- und abgegangen, er nahm nicht weiter Theil an der Unterhaltung, wenigſtens nicht aktiv. Aber zuweilen ſchüttelte er den Kopf,

denn er war noch nicht überzeugt; wer trennt ſich ſo leicht von lange gehegten und gepflegten, durch die äuſſerliche Erſcheinung unterſtützten, und in der allgemeinen Stimme begründeten Meinungen! aber er ſchwieg, denn er war auch auf der andern Seite in ſeiner Anſicht wankend, ja er war wenigſtens geneigt worden, Theilweiſe nachzugeben, er wollte die Akten um ſo weniger zu einem Endurthel abſchlieſſen, als er noch immer auf einen billigen Vergleich hoffte.

Brandenſtein ſchloß ſich jetzt an ihn an, er ſchlang ſeinen Arm unter den ſeinigen: ich bin doch wieder in den Eifer gerathen, ſagte er, an dem ich n[illegible] immer laborire. Ein Extrem fordert ſogleich das andere heraus: eine Uebertreibung erzeugt die entgegengeſetzte. Aber die Wahrheit ſelbſt liegt über der Parteiung: das Gleichgewicht liegt in der Mitte oberhalb der Wagſchaalen. —

Brandenſtein hielt inne. Wenn ein Menſch in der Hitze ein und das andere Wort zu viel geſagt hat und nun entdeckt, daß ſeine Aeuſſerungen ſeinem Innern nicht entſprechen, daß er ſich ſelbſt vergeſſen und einen Andern verletzt haben konnte, — da ſchlägt das Herz in Doppelſchlagen und möchte ſo gern das Geſchehene wieder gut machen.

Verzeihen Sie mir, fuhr Brandenſtein fort, wenn ich zu heftig geweſen bin: möge mir doch auch der theure Mann verzeihen, deſſen Stanzen mich zu dieſen Vindizien hingeriſſen haben. Glauben Sie auch nicht, daß ich darum das ganze Gedicht verkenne oder verwerfe: ich ehre

es als Ausdruck einer ſubjectiven und zugleich chriſtlichen Gemüthsfaſſung: ja ich kann mich lebhaft hinein verſetzen.

Brandenſtein ſchlug vor, das ganze Lied in ſeinem Zuſammenhange mit einander zu leſen: die Frauen ſtimmten ein und Gregorius fand darin einige Satisfaktion. Brandenſtein las im Bewußtſeyn der Schuld, die der Dichter bei ihm ausſtehen hatte.

Als er vollendet hatte, reichte ihm der Doctor die Hand. Sie ſind gegen einen entſchiedenen Chriſten ungerecht geweſen, ſagte er leiſe, um gegen einen unentſchiedenern gerecht zu ſeyn. Sie haben namentlich nicht bedacht, daß der chriſtliche Sänger nicht das Innere ſeines Mitſünders richtet, ſondern dieſes mit zarter Schonung und inniger Zuneigung in Frage ſtellt, während er das Aeußere, welches uns vor Augen liegt, nach dem in der Schrift gegebenen Maasſtabe beurtheilt. Und wenn er hier im Irrthum ſeyn ſollte, weil er etwa Einzelnes von ſeinem Innern trennt, aus ſeinem Zuſammenhange reißt, und eben nur äußerlich anſieht, ſo würde es ihn ſelbſt freuen, wenn er eines Andern belehrt werden könnte. Darum hätten Sie auch nicht über Worte mit ihm rechten ſollen, wo Sie als Chriſt in der Sache mit ihm einverſtanden ſind. Aber Sie haben ſich auch ſelbſt dieſer Einſeitigkeit angeklagt, und jetzt haben Sie, durch die Vorleſung, Alles wieder gut gemacht, lieber Brandenſtein, Sie haben ihrem Gegner genug gethan, Abbitte gethan, jedem Worte ſein Recht angethan, er hat meines Erachtens nichts mehr an Sie zu fordern.

Und über Goethe, sagte Brandenstein, lassen Sie uns nicht wieder streiten. Machen Sie es, wie meine Schwester Emilie, mit der wir Sie doch überall in einer solchen Uebereinstimmung finden, daß das geschärfteste Ohr nichts nachzustimmen findet. Es thut überhaupt nicht Noth, daß Jeder jeden Sterblichen ganz und vollständig kennen lernt, wenn er ihn nur nicht verurtheilt, ohne ihn zu kennen. So weiß ich auch recht wohl, daß Viele theure Seelen um ihres Glaubens willen von diesem und jenem Menschen sich lossagen; und diese Scheu, diese Resignation ist gewiß zu ehren. Es schadet nicht, es liegt in der Natur der Verhältnisse, daß wir uns hienieden nicht alle kennen lernen können, aber Eins ist Noth, es ist die Erkenntniß des Herrn in seiner Offenbarung an die Menschen zu ihrer Erweckung, Erlösung, Erleuchtung und Heiligung. Für diese selige Erkenntniß Gottes in Christo ist oft, nach den verschiedenen Stufen und Standpunkten unserer geistigen Entwicklung, dasselbe störend und hinderlich, was unter verändertem Gesichtskreise zum geistlichen Wachsthume gereicht.

III.

Gott, Gemüth und Welt.

G. W. I. H. II, 227—232.

Talismane werd' ich in dem Buch zerſtreuen,
Das bewirkt ein Gleichgewicht.
Wer mit gläubiger Nadel ſticht,
Ueberall ſoll gutes Wort ihn freuen.

* * *

Ohne Theologie, keine Pſychologie, keine Kosmologie. Ohne das Wort Gottes iſt weder Selbſterkenntniß, noch Weltanſchauung möglich. Ohne geiſtliche Erleuchtung keine Aufklärung. Wenn aber der Himmel durch das Licht, wie Gott durch das Wort, offenbaret wird, ſo bekommt auch alles, was darunter liegt, wie der Planet von der Sonne, Licht und Wärme. Und ob wir auch durch einen mehr oder weniger dunkelen Spiegel ſehen, ſo iſt doch der Schlüſſel gefunden zu allen Räthſeln und Geheimniſſen; und nirgends iſt dem Forſchen eine Gränze geſteckt.

I.

Am Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde, und in ſechs Tagen Alles, was darinnen und darauf iſt. Und Gott ſahe an Alles, was er gemacht hatte, und ſiehe da! es war ſehr gut. Jede Stunde iſt eine Fortſetzung dieſer Schoepfung.

II.

Was Gott thut, das iſt wohl gethan. Wer daran glaubt, der vertrauet Gott, der iſt von Gott ſelbſt wieder hergeſtellt, und ſchon hier wieder auferbauet zum ewigen Leben, er iſt auch dieſſeits in Gemeinſchaft mit ihm.

III.

Aber der unbedingten Hingabe an Gott widerſtrebt eine Stimme in unſerem Innern, die Stimme des Sanheribs zu Hiskia, die uns immerwährend zuflüſtert: Laß dich deinen Gott nicht betrügen, auf den du dich verläſſeſt. Und wirklich beſtätiget es ſich, daß Gott den Weiſen bethört, indem Er ihn ſeiner Thorheit überführt, und den Verſtändigen in Irrthum, nämlich aus dem unerkannten in den erkannten und bewußten, mithin recht eigentlich in Irrthum verſetzt, denn Er macht, daß wir uns ſelbſt in unſerm Irrthum erkennen, und decket auf, das verborgen war. Er fahet die Liſtigen, und erniedriget den Hohen. Er ſtürzet den Unſchuldigen in Schuld, indem Er ihm die Unwiſſenheit ſeiner Schuld raubt, die wir Unſchuld nennen; ja Er iſt es, der den Sünder

ſchlägt, und um Alles, was ihm eigen iſt, ſelbſt um ſeine eigene Selbſtheit bringt, und verkurzt; aber ſelig iſt der Menſch, den Gott ſtraft.

IV.

Gott iſt Unſer Vater, und Vater Unſer, wir ſind Kinder Gottes, und Gottes Kinder; es iſt Alles eins, ob du Ihn zuerſt oder zuletzt nenneſt, denn Er iſt das A und das O, der Erſte und der Letzte, der Anfang und das Ende. Aber wie du auch die erſten Worte ſtelleſt im Gebete des Herrn, bete nur im Namen deſſen, der es zuerſt gebetet, und in Erwägung des inhaltſchweren und wundervollen Verhältniſſes, welches jene zwei Anfangsworte bezeichnen und offenbaren. In dieſem Verhältniſſe und vor Ihm verſchwindet aller Rang- und Wertſtreit.

V.

Somit finde ich mich als ein Doppelweſen, als Geſchöpf Gottes und als Naturſohn, ja als ein Kind Gottes und als ein Weltkind. Als natürlichem Menſchen iſt mir das ſinnliche Reich der unfreien Natur, als dem im Bade der Wiedergeburt neugebornen geiſtlichen Menſchen das Reich der freien Gnaden gegeben, welches, durch das Wort Gottes offenbaret und von Glied auf Glied überliefert, mich läutert und reiniget. Während mich die irdiſche Natur verſeſtet, indem ſie mich an ſich und an mich ſelbſt bindet, macht mich die überirdiſche Gnade von mir ſelbſt frei.

VI.

War die Natur an ſich und in ihrer reinſinnlichen Erſcheinung ohne Gott, ſo wird ſie nun verklärt, und durch die Gnade der übernatürlichen Offenbarung ſelbſt zur Offenbarung. Nun finde ich Gott in der Natur, als den Herrn in Seinem Reiche, und Natur in Gott, denn Gott iſt die Wirklichkeit und Weſenheit Selbſt.

VII.

Aber ich finde nicht bloß außer mir, ſondern auch in mir ſelbſt eine Welt, und in dieſer Welt Gott. Dieſer Gott iſt mein Gott, und derſelbe Gott iſt auch Schöpfer Himmels und der Erden, welchen der Menſch, als eine fremde Uebermacht, fürchtet, bis er Ihn, als ſeinen Herrn und Freund, als ſein eigenſtes Eigenthum, erkennen und lieben lernt. Der im Weltall waltet, wohnt auch in der engen Bruſt des Menſchen. Die Möglichkeit dieſes Wunder zu erkennen, die Möglichkeit der Liebe neben der Furcht iſt durch die Gnade Gottes und deren Erkenntniß vermittelt. Dieſe Erziehung des Menſchengeſchlechts wiederholt ſich in jedem einzelnen Menſchen; aber ſie iſt uns auch in der Geſchichte Israels, und demnächſt in der Geſchichte aller Völker, im Ethnizismus, offenbaret. Gott hat kein Volk ganz verlaſſen.

VIII.

Iſt nun Gott zeitlich und räumlich, innerlich und äußerlich nach Seinem Geiſte und Weſen überall, ſo

forſche nicht weiter nach Seiner eigenſten Perſönlichkeit und beſonderen Beſchaffenheit, und frage nicht nach Gottes Zeit und Ort. Auf ſolche Fragen verſtummet die in alle Zeiten und Räume, in alle Leben und Geiſter, wie in eben ſo viel Götter vertheilte Gottheit. Die Götter antworten nicht, wenn du nach Gott fragſt. Halte dich an das Wort, in dem Er von Sich Selbſt zeuget: Ich bin, der Ich bin. Frage nicht, wie und wann und wo Er iſt, denn Er iſt das Wie und Wann und Wo Selbſt. Frage auch nicht nach dem Grunde des Grundes, denn Gott iſt das Warum Selbſt. Er iſt das Warum, und du biſt an das Weil gewieſen. Darum frage und zweifle nicht länger, ſondern thue; ſo wirſt du Ihn finden. Forſche nicht, ſondern handele, weil Er iſt. Das Wort werde That. Aller Glaube iſt nach ſeiner Natur praktiſch. In der lebendigen Thätigkeit des Glaubens löſen ſich alle Fragen, weil ſich alle Zweifel löſen.

IX.

Willſt du nun das Unendliche, als Gottes Wahrzeichen, erkennen, ſo rühre dich und wende dich im Endlichen nach allen Seiten, und du wirſt die in der Ferne geſuchte Unendlichkeit in nächſter Nähe, den im leeren Denken verflüchtigten Begriff Gottes in der Wirklichkeit, im Endlichen ſelbſt erkennen.

X.

Wenn du die Anſchauung des Univerſums in dir aufzunehmen wünſcheſt, ſo lerne auch in der kleinſten und unbedeutendſten Erſcheinung das Univerſum, im Theile das Ganze erkennen.

XI.

Auch der Menſch iſt eigentlich und urſprünglich gar nichts, als das Nichts, aus dem er geſchaffen iſt; er ſoll aber Alles werden. Das Senfkorn iſt das Kleinſte unter allen Saamen; wenn es aber erwächſet, ſo iſt es das Größeſte unter allen Pflanzen, und wird ein Baum, daß die Vögel unter dem Himmel kommen, und wohnen unter ſeinen Zweigen. So entwickelt ſich aus dem Kleinſten, als aus Nichts, das Weltall, wenn es ſich rührt und regt, bewegt, und bethätigt.

XII.

Alles Leben und Regeſeyn erfolgt durch Entzweiung und Scheidung. Gott ſprach: Es werde eine Veſte zwiſchen den Waſſern. Da machte Gott die Veſte, und ſcheidete das Waſſer. Aus der Scheidung des Waſſers, als des neutralen Elements, welches iſt und auch nicht iſt, erwächſet alles Leben.

XIII.

Aus der Entfaltung folgt Geſtaltung. Gott ſprach: Es ſammele ſich das Waſſer unter dem Himmel an ſon-

dere Oerter, daß man das Trockene sehe. Gott sprach wieder, und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut und fruchtbare Bäume. Und Gott sprach: Es errege sich das Wasser mit webenden und lebenden Thieren. Und Gott schuf große Wallfische, und allerlei Thiere, das da lebet und webet und vom Wasser erregt ward, und allerlei gefiederte Gevögel, das auf Erden unter der Veste des Himmels fliege. Und wiederum schuf Gott auf der Erde selbst lebendige Thiere, Vieh und Gewürme.

XIV.

Wie aus dem Wasser, so entwickelt und entfaltet sich auch aus der Luft, wie aus dem Nichts, die Materie, aus dem klaren, durchsichtigen Aether dichte Masse, Stein und Metall. Aber wir brauchen uns nicht mit den leeren Begriffen von Nichts und Etwas herumzutreiben. Den handfestesten Beweis liefern die Aerolithen.

XV.

Die Kraft, die wir an diesem Beispiele in ihren Wirkungen wahrnehmen, ist das Feuer, welches die rohe Materie bildet und belebt, den schweren Erdkörper seines Gewichts entledigt, und hiermit entfesselt und verflüchtigt, das Sichtbare unsichtbar macht, und in die Höhe hebt, aus der Alles stammt.

XVI.

Aber wie der Körper hinauf steigt, so fällt er auch wieder zur Erde herab, denn nach der Schwere ist die

Erde ſeine Geburtsſtatte. Gleicherweiſe iſt auch der Menſch der Zucht des Naturgeſetzes, dem Herüber und Hinüber, dem Oben und Unten unterthan; einmal mit dem Elemente der Erde verbunden und verſetzet, einmal im Elemente des Feuers aufgeloſet und verflüchtigt.

XVII.

Aber ob er auch die Elemente in ſich findet, ſo findet er doch nicht ſich in den Elementen. Und wenn die Vernunft alle Einzeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß ſie ſich daraus entgegen ſpringen möge, ſo wird ſie doch nicht zu dieſem Glücke gelangen, in den Dingen ſich ſelbſt zu begegnen.

XVIII.

Laſſet uns die Natur, um ſie von dem Menſchen zu unterſcheiden, näher erfaſſen. Wir betrachten ſie, da ſie in jedem Theile ganz iſt, in einer ihrer einfachſten Erſcheinungen, in dem Urphänomene des Magnets. Was drückt nun dieſe Richtung der Nadel nach Norden aus? Offenbar die Richtung nach Außen. Und warum iſt die Nadel nach Außen gekehrt? Darum, iſt die Antwort, weil ſie kein Inneres hat, weil die Natur ſelbſt an ſich nur äußerlich iſt. Aber das Weſen des Menſchen iſt, Subjekt zu ſeyn; ihm iſt es gegeben, ſich ſelbſt zu finden, wenn er ſich in Gott findet. In der Natur treibt er nach Norden, wie jede Naturkraft; aber mittelſt der Gnade wendet er ſich nach Morgen, nicht als ſeine, ſondern als die Kraft Gottes.

XIX.

Mit dem Aeußerlichen, als der Aeußerung des Innern, iſt ſofort die Polarität geſetzt, welche die Schöpfung ewig jung und lebendig erhält. Die Polarität iſt das Prinzip alles Daſeyns und Lebens. Setze, daß die ſich entgegengeſetzten Pole ſich vereinigen und berühren und neutraliſiren, und ſofort wird die Schöpfung ſtille ſtehen, das Werden aufhören, und die Ruhe des Todes, Abſorbtion, eintreten.

XX.

Darum hat Alles, was in der Zeit lebt, und aus der Zeit hervor gegangen iſt, dem Schöpfer zu danken, der die Pole auf ewig entzweit hat, denn ohne dieſen polaren Dualismus iſt die Zeit ſelbſt nicht, ohne Zeit kein Leben.

XXI.

Der Magnet ſelbſt, an dem wir zunächſt das allgemeine Naturgeſetz der Polarität entdeckt haben, iſt ein Urphänomen, das man nur ausſprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Uebrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu ſuchen brauchen. Liebe und Haß iſt nur ein anderer, höherer Ausdruck, um dieſes Geheimniß zu erklären.

XXII.

Darum wiederholen ſich auch die Erſcheinungen des Magnets überall. Was eins und ſich ſelbſt gleich iſt, entzweit, entfernt, entäußert ſich, um zu ſeyn. Was du in dem Anderen ſuchſt, iſt nicht das, was eben die Entzweiung hervor gebracht hat, und beſtändig erhält, das ſich ſelbſt Gleiche, ſondern vielmehr das, was dir fehlt, das Ungleiche, Entgegengeſetzte. Findeſt du nun im Anderen nur das, was du haſt, ſo wirſt du dich gleich wieder entfernen.

XXIII.

Was aber entzweit iſt, ſucht ſich wieder, um ſich zu ergänzen. Ein Beiſpiel hierzu liefert die Geſchlechtsverſchiedenheit, die ſich ſchon im Kindesalter äußert. Darum pflegen die Knaben lieber mit Mädchen als mit ihres Gleichen zu tanzen; und ſo kannſt du in jeder Kinderſtube, und auf jedem Spielplatze das Geſetz beſtätigt finden, daß die entgegengeſetzten Pole, als freundſchaftliche, ſich anziehen.

XXIV.

Die Bauern hingegen ſind kaum in der Schenke mit einander in Berührung gekommen, als ſie auch in Zänkerei und Schlägerei gerathen, weil ſie als ſich gleich in den Intereſſen kollidiren, und die Individualität gegen einander zu behaupten haben. So bewährt es ſich

in jeder Torfſchenke, daß gleiche Pole, als feindſchaftliche, ſich abſtoßen.

XXV.

Aber es bedarf nur eines ungleichen Pols, um der Spannung ein Ende zu machen. In jener Bauernſchenke erſcheint der Amtmann, und ſofort iſt das Uebel geſtillt, der Friede hergeſtellt, weil er ein anderer iſt, und zwar der Gegenpol, der das Uebergewicht auf ſeiner Seite hat, Plus gegen Minus. So offenbart ſich auch in den Ständen, und im Staate, als der höheren Potenz der Natur, das ewige Geſetz der Polarität.

XXVI.

Betrachte die Magnetnadel weiter; ſie wird unruhig, wenn du andere Magnete in ihre Atmoſphäre bringſt. Solchen Oſcillationen und Nutationen biſt auch du ausgeſetzt. Darum hüte dich vor allen Verleitungen, und gehe deinen geraden Weg. Willſt du die Richtung nicht verlieren, ſo mußt du Allem, was dich rechts oder links anziehen oder abſtoßen könnte, entſagen lernen.

XXVII.

Nach dem Geſetze der Polarität iſt auch Licht und Finſterniß einander gegenüber geſetzt. Licht und Finſterniß ſind wie alle Pole auseinander gehalten, und geſchieden. Finſterniß wird nicht lichter, wenn ſich auch das Licht verdoppelte. Und der unendliche Raum des Welt-

alle bleibt dunkel, ob auch das Licht, als der poſitive Pol, das Uebergewicht hat.

XXVIII.

Was Licht und Finſterniß aus einander hält, iſt auf der einen Seite das Auge, auf der anderen die Materie, alſo Subjekt und Objekt. Das Auge iſt aber wiederum, als Mikrokosmus, das Licht, die Materie das Dunkel. Und ſomit iſt der erſte polare Gegenſatz nicht gelöſet, ſondern ein neuer hinzu gekommen, in welchem ſich der erſte wiederholt.

XXIX.

Licht und Finſterniß ſind entgegengeſetzte Pole; eben darum fodern ſie ſich, um ſich zu ergänzen. So erklärt es ſich, daß das Auge durch das Dunkel für das Licht geſtärkt wird, und es iſt ein uralter Satz, daß das Auge durch die Finſterniß zuſammengezogen, geſammelt, durch das Licht entbunden, ausgedehnt werde.

XXX.

Licht und Finſterniß an ſich ſtehen im abſtrakten Gegenſatze, das Abſtrakte iſt der Tod ſelbſt; wir aber ſuchen das Konkrete als das Leben. Schwarz und Weiß ſind verkörpertes Licht und Dunkel, und als verkörpert undurchſichtig, mithin Symbol des leiblichen Todes. Licht und Finſterniß waren als ſolche nicht zu vereinigen; als ſchwarz und weiß ſind ſie atomiſtiſch zu mengen. So

gemiſcht erzeugen ſie nicht etwa das Konkrete, Lebendige, ſondern ein ſchmutziges, lebloſes Grau.

XXXI.

So Weiß und Schwarz in ihrer Undurchſichtigkeit. Wenn hingegen das Licht ſelbſt einem Körper ſich vermählen, wenn es in dieſer Entäußerung und Hingabe ſich ſelbſt gleich bleiben will, ſo wird es einen ihm völlig gleichen, mithin vollkommen durchſichtigen Körper wählen. Einen ſolchen giebt es aber für den Menſchen nicht; ja, es widerſpricht vollkommene Durchſichtigkeit dem Begriffe des Körpers, als Raum erfüllend.

XXXII.

Darum halte dich, o Menſch, mit vollem Herzen an das, was dir gegeben iſt. Und dieß iſt die Mitte zwiſchen Licht und Finſterniß, die Brücke zwiſchen dem Auge und der Körperwelt, nämlich das Durchſcheinende, das Trübe, die erſte Lamelle der Körperlichkeit. Das Trübe iſt dynamiſch dieſelbe Vermittelung zwiſchen Licht und Finſterniß, wie mechaniſch Grau zwiſchen Weiß und Schwarz. Durch die Trübe ſiehſt du das Licht, nicht wie es iſt, ſondern wie es wird; und ſo biſt du auch beſtimmt, Erleuchtetes zu ſehen, nicht das Licht.

XXXIII.

Durch die Trübe wird Licht und Finſterniß vermittelt, konkret, lebendig, Farbe. Farbe iſt getrübtes Licht.

erleuchtete Finſterniß. So tritt das Licht aus ſeiner Einheit in die Mannigfaltigkeit der Farbenwelt. Wenn es durch eine dichte Trübe geſehen wird, erſcheint es in ſeiner königlichen Herrlichkeit als **Purpur**, wie ſich an der aufgehenden und untergehenden Sonne offenbart.

XXXIV.

Licht, durch geminderte Trübe geſehen, erzeugt **Feuerroth, Orange.**

XXXV.

Je mehr ſich nun die Trübe verdünnt, um ſo mehr verbleicht das Roth, bis es endlich als helles **Gelb** erſcheint. Verfolge nur die Sonne nach ihrem erſten Aufgange im erſten und weiteren Steigen und vor ihrem Untergange im verletzten und letzten Fallen.

XXXVI.

Iſt endlich das Medium des Aethers, durch welches du alles Licht ſiehest, ſo gereinigt, daß die Trübe im Verhältniß zu der Gewalt des Lichts als Null gelten kann, ſo erſcheint das Licht in ſeiner urſprünglichen Weiſe, nämlich **weiß**, wie ſich an der Sonne im Zenithe zeigt.

XXXVII.

Anders erſcheint die Finſterniß, wenn ſie durch die Trübe geſehen wird. Wenn auf die zwiſchen dem Auge

und der Finſterniß liegende Trübe das Licht ſcheint, ſo erſcheint die Dunkelheit blau. So iſt der Himmel ewig dunkel, aber beim Tageslichte erſcheint er blau.

XXXVIII.

Dieſes Blau wird immer tiefer und dunkeler, je mehr ſich die Trübe verdünnt, wie auf Bergen, immer matter und heller, je mehr die Trübe zunimmt, wie in Thälern. Wäre das Firmament nicht finſter, ſo würde es bei verminderter Trübe nicht finſterer, bei vermehrter nicht heller werden.

XXXIX.

So bald die Trübe nicht mehr erleuchtet iſt, wird die Herrlichkeit der königsblauen Finſterniß ſchwarz. So erſcheint die Finſterniß des Himmels zur Nachtzeit.

XL.

Aber Licht bleibt immer Licht, es erſcheine roth, gelb oder weiß; Finſterniß immer Finſterniß, ſie erſcheine blau oder ſchwarz. Beide bleiben an ſich ewig geſchieden, ſie treiben friedlich und einträchtig ihr Weſen in einem Dritten, Mittleren, wo ſie als Farben erſcheinen, die weder das Licht noch die Finſterniß ſelbſt ſind. Und ſo bleibt das Wort Gottes ſtehen. Er ſprach: Es werde Licht, und es ward Licht. Da ſcheidete Gott das Licht von der Finſterniß.

XLI.

Und darum iſt es kurzſichtige Thorheit, die in den polaren Gegenſatzen nicht den Frieden, ſondern eitel Krieg und Kampf, und eine Welt, die nur durch Widerſtreit und Widerſpruch beſteht, zu ſehen vermag. Streit zwiſchen Licht und Finſterniß iſt überhaupt ungedenkbar und unmöglich, denn ſie kommen in keine Berührung mit einander.

XLII.

Vielmehr hat ſich ein Drittes, die Körperwelt, deren erſter Anfang die Trübe iſt, zwiſchen beide in die Mitte geſtellt, welche ſie, wie alle Pole, ewig auseinander hält, und ſomit die reale Wirklichkeit darſtellt. Gott ſprach: Es werden Lichter an der Veſte des Himmels, die da ſcheiden Tag und Nacht; und Gott ſetzte ſie an die Veſte des Himmels, daß ſie ſchienen auf die Erde, und den Tag und die Nacht regierten, und ſcheideten Licht und Finſterniß. Und Gott ſahe, daß es gut war.

Zugabe.

Es koſtet jederzeit einige Verläugnung und Ueberwindung, wenn wir uns entſchließen ſollen, irgend einen Gedanken, dem wir einige Bedeutung beilegen, ſey es ein eigenes Kind oder ein Pflegling, ein altbekannter oder

ein angeblich neu erfundener, in einzelnen unentwickelten Sätzen, ohne die nöthige Ausbreitung und Auseinandersetzung, ohne alle begleitende Empfehlung oder Verwahrung, auf die Gefahr des Mißverständnisses, aus seiner stillen Heimath in die fremde Welt zu entlassen, und sich selbst zu befehlen.

Diese Erfahrung machte vor zehn Jahren der Verfasser der vorstehenden Uebersetzung, als er dieselbe, abgerissen von einer schon ausgearbeiteten umständlicheren und genaueren Paraphrase, und ohne das Geleite eines Kommentars, ohne Noten und Parallelen, als einen Verläufer für sich allein ausgehen ließ.

Indessen hatte er es doch über sich vermocht: er schickte damals das Kind ohne Ausstattung, ja ohne Paß und Wegweiser in die Welt, aus welcher es längst, von Wenigen beachtet, zu ihm zurückgekommen ist. Jetzt versucht es sich noch einmal mit mehrerem Geleite.

Daß in einem kurzen Auszuge nicht jedem Worte der Urschrift genug getan, und von dem vielfachen Sinne nicht jede Seite aufgedeckt werden konnte, war schon damals bevorwortet worden. Außerdem war schon damals zu einiger Entschädigung eine einzige allgemeine Anmerkung als Zugabe hinzugefügt worden, worauf der Verfasser um so mehr Anspruch machen zu dürfen glaubte, als das Uebersetzen schon an und für sich, als Nachbeten, zunächst eine Selbstverläugnung zu enthalten scheint, wofür man sich in Anmerkungen schadlos zu halten und

unterhalb des Textes Raum für ſich ſelbſt zu gewinnen pflegt.

Der Anhang war dem Schreckenswerte: Pantheismus gewidmet, welches ſeit geraumer Zeit wieder ſehr geläufig geworden iſt. Wenn er inſofern als zeitgemäß erſcheinen konnte, ſo ſchien er auch an ſeinem Orte zu ſeyn, denn die Theologie, welche in den verſchiedenen Apophthegmen ſich ausſpricht, iſt gleich dem Verfaſſer derſelben mehr als einmal des ſchnödeſten Pantheismus gezieh'n worden.

Aber es ſcheint, als wenn über den ungemeſſenen Eifer gegen die hiermit bezeichnete Weltanſicht die Meiſten nicht Zeit und Muth finden konnten, dem Feinde feſt in's Auge zu ſehen, und zu prüfen, was er im Schilde führt. Und darum mag hier noch einmal die Zugabe der Ueberſetzung folgen und dem ausführlicheren Kommentare vorausgehen, wiewohl auch hiezu nach Verlauf von zehn Jahren, in welchen ſich der Verfaſſer darüber weiter auszuſprechen Veranlaſſung genommen hat, einige Selbſtverläugnung und Selbſtbeſchränkung gehört.

Allerdings iſt der Pantheismus, wie er gewöhnlich erſcheint, ein Ungeheuer, vor welchem ſich jeder Chriſt, wie vor dem Atheismus, fürchtet und bekreuzet, das er überall argwöhnt, und dem er jedesmal ausweicht, ohne es recht anzuſehen. Und doch iſt zu befürchten, daß er, bei ſtrengerer Prüfung, von dieſer verrufenen Anſicht ſich ſelbſt nicht ganz freiſprechen kann, weil er neben Gott

nichts anderes als wahr und wirklich anerkennen darf, wenn er Ihm, dem Alleinigen, die volle Ehre geben will.

Auch dürfte es wohl nicht schwer fallen, Bibelstellen zusammen zu stellen, die, wenn sie aus anderer Quelle uns zukämen, dem Verdachte einer pantheistischen Grundlage nicht entgehen könnten; darauf müssen wir aber insgesammt und jederzeit bedacht und gefaßt seyn, daß wir Rechenschaft geben von unserem Glauben.

Es käme hiernach darauf an, den Pantheismus nach seinem ursprünglichen Wesen und nach seinen folgerechten Ergebnissen rein aufzufassen, um seine unmittelbaren Ausflüsse von seinen Auswüchsen, seine natürliche Entwickelung von seiner monströsen Verbildung, zu scheiden.

Hier erinnern wir nun ohne gemessene Ordnung an einige Lehren der heiligen Schrift, welche auch dem ursprünglichen und unvermischten Pantheismus zum Grunde zu liegen, ja diesem nicht ohne mittelbaren Einfluß der Offenbarung zugekommen zu seyn scheinen.

Die heilige Schrift lehret wesenhafte Allgegenwart Gottes, und mithin, neben der Supra- und Extramundaneität, auch die Intramundaneität des höchsten Wesens, welches nicht bloß in seinen Wirkungen der Welt inwohnt. Dem Christen ist Gott nicht bloß als das höchste Wesen, sondern auch als das tiefste, als Einzelwesen, und als das einzige Wesen offenbart.

Hieraus folgt die Immanenz der Dinge in Gott, und die Schrift selbst erkennet außer Gott kein wahrhaf-

tes Seyn an. Sie lehrt die Schöpfung aus Nichts; sie lehrt auch eine immer fortgesetzte Schöpfung, wie wir schon an dem geoffenbarten Begriffe der Vorsehung erkennen können. Ja die Welt ist, auch nach der Erschaffung, ohne ihren Schöpfer das Nichts, aus dem sie erschaffen ist, das sie nur durch Ihn zu seyn aufgehört hat, und ohne Ihn jeden Augenblick von neuem wird. Wer fühlt nicht sein Nichtseyn, sobald er sich ohne Gott denkt?

In der Lehre von der ersten Schöpfung des Menschen, und von der zweiten, nämlich von der Erlösung, ist die innigste Verwandtschaft und Gemeinschaft des Menschen mit Gott anerkannt, „die das Geschöpf nur dadurch zu bethätigen vermag, daß es sich unterwirft und anbetet." Auch im Sacramente feiert das Christenthum die Gemeinschaft des Endlichen mit dem Unendlichen, des Elements mit dem Worte.

Wiederum lehret die Schrift auf das lebendigste eben sowohl die gänzliche Abhängigkeit des Menschen, als dessen Freiheit, jene als objektive, diese als subjektive Thatsache.

In der Selbstheit erkennet jeder Christ die Wurzel der Sünde. In dem Glauben an den göttlichen Hohenpriester, und in der durch die objektive Gnade subjektiv vermittelten, gegen die Selbstheit gekehrten Thätigkeit dieses Glaubens, welche sich als die hohepriesterliche Gesinnung der Selbstopferung manifestirt, findet er den vorgezeichneten Weg der Entsündigung.

Auf der anderen Seite lehrt aber auch die Schrift Selbſterhaltung und Fortdauer der Individualität, indem ſie nicht bloß ein Vorübergehen des Accidens, das Sterben, ſondern auch ein Beſtehen des Accidens in der Auferſtehung des Leibes offenbaret hat.

Indem ſie in dem Glauben an den Sohn Gottes die gänzliche Vernichtung des großen Schuldbuches, und die völlige Auslöſchung des Böſen, als ſey es nicht da geweſen, auf das zuverſichtlichſte predigt und verheißet, hat ſie ſchon die objektive Weſenloſigkeit der Sünde voraus geſetzt. Das Geſchehene wird ungeſchehen gemacht. Er vertilgt unſere Miſſethat, wie eine Wolke, und unſere Sünde, wie einen Nebel. Daß die Sünde nur ſubjektive Wirklichkeit und Gültigkeit hat, iſt auch darin ausgedrückt, daß Gott Menſch wurde, um die Menſchenſünde auf ſich zu nehmen. Daſſelbe ergiebt ſich auch daraus, daß ſelbſt der Teufel wider ſeinen Willen Gutes thun muß, welches nur für ihn Böſes iſt.

Alle dieſe Lehren finden ſich auch im echten Pantheismus, welcher ſie erſt von der Offenbarung entlehnt hat; ſie vertragen ſich auch mit ſeiner Grundlehre. Wenn ſie der Verſtand treu und ehrlich, und ohne menſchliche Zuſätze verarbeitet, und zur Verſtändigung bringt, ſo löſen ſich alle anſcheinliche Widerſprüche; aber immer wird der Verſtand ſelbſt bekennen, daß er ſeinen Stoff nicht aus ſich ſelbſt hat, ſondern von der Vernunft, welche wiederum nur das vernehmen kann, was ihr zu vernehmen gegeben und geboten wird.

Nun fragt es ſich aber weiter, ob es zur Conſequenz des Pantheismus, oder vielmehr zu ſeiner Ausartung gehört, wenn er etwa ferner eine bloße Relativität des Böſen im groben, rohen Wortverſtande, oder eine Abſorbtion im lavernaitiſchen Sinne, oder die Unperſönlichkeit Gottes, oder die Einerleiheit Gottes und der Welt, der Freiheit und der Nothwendigkeit aus ſeinen unverfänglich ſcheinenden Vorderſätzen herausrechnet, oder wenn er Gutes und Böſes entweder gar nicht, oder wenigſtens nicht weſentlich, ſondern nach den Graden, nämlich als einzelne und nothwendige Entwickelungsſtufen unterſcheidet.

Dergleichen Verſtellungen finden ſich allerdings in morgenländiſchen und abendländiſchen Weltſyſtemen. Die Aufrichtigeren machen auch kein Heil daraus. Und eben darum werden ſie auch ohne weitere Unterſuchung gemeinhin als die unabwendbaren Folgen eines conſequenten Pantheismus angeſehen, obgleich unmittelbar in dem Pantheismus an ſich nichts weiter liegen kann, als daß Gott Alles in Allem, das Eine im All, und das All in Einem iſt, und daß er ſeine Welt ſich nicht ſelbſt überläßt.

Es wäre nun weiter zu entwickeln, und gliedweiſe zu zeigen, daß jene Irrlehren nicht nothwendige Ausflüſſe, ſondern wilde Auswüchſe jener Grundanſicht ſind, und daß der Verſtand auf dieſe Abwege nur dann geräth, wenn er ſich als ein iſolirtes Vermögen geltend machen will, und ſich auf ſich ſelbſt verläßt. Indeſſen müſſen wir uns hier damit begnügen, denjenigen Punkt nachzu-

weiſen, von welchem die Entwickelung jener in ihren Anfangen unverfänglich befundenen Grundanſicht ausgehen muß, und welcher die Abwege und Ausartungen eben ſowohl erklärt, als davor bewahrt. Und dieſer Punkt iſt nichts anderes, als das einfache Weltgeſetz der Polarität. Die Dualität iſt ein ſo weſentliches Beſtandſtück der ſogenannten Identitätslehre, als die Einheit ſelbſt, daher dieſe Philoſophie eben ſo gut nach jener als nach dieſer genannt werden kann. Und der Scharfſinn iſt ihr eben ſo weſentlich, als ihr Witz, denn ſie hat nicht bloß eine Einheit in dem Vielen und Entgegengeſetzten, ſondern auch eine Zweiheit in dem Einſeyn, und zwar eine nothwendige, weſentliche und ewige Zweiheit nachzuweiſen. Dieſe Zweiheit manifeſtirt ſich aber unabweislich als Polarität. Polarität iſt die eingeborne Erſcheinungsweiſe aller Dualität, aller Mehrheit, das Prinzip einer präſtabilirten Harmonie der Individuen in und neben einander. Die entgegengeſetzten Pole beſtehen eben ſowohl als die Einheit, aus der ſie hervorgegangen ſind. Das Accidens hört darum nicht auf, weil es in einer beſtimmten Erſcheinungsweiſe verſchwindet; es iſt vielmehr mit zwingender Nothwendigkeit der Gegenpol, der mit der Subſtanz ſofort gegeben iſt, und gefodert wird. Aber mit der Polarität iſt nicht die Einheit, der Friede, mit dem Frieden iſt nicht die Entzweiung ausgeſchloſſen.

So iſt ſich auch Gutes und Böſes weſentlich entgegen geſetzt, ohne daß darum dem Letzteren eine objektive Störung der Weltordnung eingeräumt werden kann. Dafür laſſen wir den Herrn ſorgen, der über allen We-

genſätzen waltet, und in allen Gegenſätzen wirket. Eben ſo wenig kann aber dem Böſen eine Nothwendigkeit zugeſtanden werden; eine ſolche Nothwendigkeit folgt nicht aus der Polarität, ſondern aus der Verwechſelung des Endlichen mit dem Böſen, der Individualität mit der Selbſtheit.

Wenn wir dieſe Grundſätze von der Einheit und von der Polarität in allen unſeren Betrachtungen über Gott, Menſch, und Welt unverrückt feſt, und unſere eigenen Einfälle davon abhalten, wenn wir ſie mittelſt des Verſtandes zu lebendigem Verſtändniſſe verarbeiten, ſo werden wir nach und nach erfahren, und, wenn es noth thut, beweiſen lernen, daß der folgerechte Verſtand zwar auf den Pantheismus in deſſen unverfälſchtem Sinne, aber keineswegs auf Läugnung des Selbſtbewußten Gottes, des Einzellebens, der Freiheit und Sittlichkeit geführet wird. Solche Verführung konnte dem Verſtande bloß dann begegnen, wenn er ohne die übrigen Geiſtesäußerungen zu operiren verſucht, oder wenn er erfinden will, ſtatt zu verſtehen. Denn der Verſtand hat es nicht mit eigenen Einfällen zu thun, ſondern mit dem Gegebenen, Gegenſtändlichen. Ohnehin iſt es nicht dem Verſtande, ſondern der ſich ſelbſt überlaſſenen, von dem Verſtande verlaſſenen Vernunft zuzuſchreiben, wenn der Menſch auf die gerügten Abwege des Pantheismus getrieben wird.

Wenn wir auf die Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift ſehen, ſo kann uns nicht entgehen, daß ſie

ſelbſt nicht allein mit Vernunft und Verſtand nicht in Widerſpruch ſteht, ſondern vielmehr als diejenige Gnadengabe anzuſehen iſt, welche Verſtand und Vernunft wieder herſtellt, und in die durch den Abfall verwirkten Rechte wieder einſetzt.

Eben darum können wir in die Schmähungen des Verſtandes nimmermehr einſtimmen. Wer gegen den Verſtand mit einigem Erfolge zu Felde ziehen will, der wird es nicht ohne Verſtand thun können; ſo wie denn überhaupt ohne Vernunft und Verſtand gegen Vernunft und Verſtand nicht wohl zu ſtreiten iſt. Man bedarf wenigſtens beider Geiſtesthätigkeiten, um ſich ihrer zu erwehren.

Und wenn man etwa von Vernunft und Verſtand auf das Herz verweiſen und hier das Heil ſuchen will, ſo ſcheint man zweierlei zu vergeſſen; nämlich erſtens, daß das Herz nach ſeiner natürlichen Verfaſſung gerade eben ſo verderbt und verſtockt, und eben ſo eigenwillig und ſelbſtgefällig iſt, als Vernunft und Verſtand, in ſo fern darunter eigene Vernunft und Kraft verſtanden wird, und zweitens, daß die in der Abſtraktion ſich trennenden einzelnen Geiſtesthätigkeiten auf das innigſte und unzertrennlichſte in der Einheit des Geiſtes organiſch zuſammenhängen.

Wird alſo in dem Verſtande und in dem Herzen eines Menſchen die Läugnung des Selbſtbewußten Gottes und der allerhöchſten Perſönlichkeit gefunden, ſo iſt dieſer troſtloſe Unglaube, er habe den armen Menſchen bewußter

oder unbewußter Weiſe beſchlichen, nicht Pantheismus, ſondern wirklicher Atheismus, und zwar die einzige Weiſe des Atheismus, die je exiſtirt hat, und die ſich noch öfterer praktiſch als theoretiſch offenbart. So iſt es auch nicht Pantheismus, ſondern Atheismus, oder wenigſtens nicht wahrer, ſondern atheiſtiſcher Pantheismus, wenn Gott als Weltурſache, oder als ſtarres fremdes Objekt vorgeſtellt, mithin dort als Sache, hier als Abgott angeſehen wird. Ueberhaupt iſt der Atheismus nicht ſowohl reiner Unglaube, — ein ſolcher exiſtirt nicht, wenn es ſich auch der Menſch zu Zeiten glauben macht, — ſondern der Glaube an einen bewußtloſen, unperſönlichen Gott, oder an eine ihrerſeits begriffloſe, unſererſeits unbegreifliche Gottheit; der Atheismus iſt jener alte und neue Heidenglaube an den ewigen, allmächtigen, immerdar wirkſamen Naturgeiſt, an eine Alles belebende Weltſeele, an ein Alles beherrſchendes Schickſal. So weit mag es leider! Mancher im Unglauben gebracht haben, aber weiter hat es auch Niemand gebracht.

IV.

Zur Gottes-, Geistes- und Natur-Philosophie.

Zur Einleitung in die Farbenlehre.

Gott, Gemüth und Welt.

So lautet die Ueberschrift. Sie ist dreigliederig, und jedes Glied ist wieder dreigliederig. Alles Seyn und Wissen ist nur insofern Eins und wirklich, oder vollständig, als es in seinen drei stetigen Bestimmungen sich offenbaret: es wird erst Eins, indem es ganz ist, und es ist nur ganz, wenn es in allen seinen Bestimmungen zusammen ist. — So ist Gott Selbst sowohl in seiner immanenten Selbsterzeugung als in seiner Offenbarung an die Menschen dreieinig, und nur als dreieinig wirklich. So bedarf auch der endliche Geist nicht allein in ihm selbst eines Innern und Aeußern, der Seele und des Leibes, welche im Geiste eins sind, sondern auch

überhaupt zu seinem subjectiven Daseyn und dessen Erfüllung noch eines Anderen, eines Objects, und hierzu wieder einer Verbindung beider, welche die Anderheit erhält und zugleich aufhebt. In der Natur tritt diese Triplicität polarisch ganz auseinander, indem sie erst äußerlich oder mechanisch, hiernächst innerlich oder physisch wirkt, bis sie sich individualisirt und im Organismus zusammenfaßt. So wird überall die Zwei bewältigt und die Kategorie der Zahl selbst aufgehoben.

Denkspruch.

Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, sie ruht auf dem Bewußtseyn des Unterschieds: und die Liebe ist das unendliche Ende der Weisheit, sie ruht auf dem Bewußtseyn der Gemeinschaft. Wie die Liebe, so setzt auch alle Erkenntniß ebensowohl einen Unterschied, als die innigste Verbindung zwischen dem Erkennenden, und dem Gegenstande, der erkannt werden soll, nothwendig voraus. —

Der Himmel ist ohne Licht finster, ein Leib ohne Seele: das Licht selbst ist ohne Leib unsichtbar und unwirklich. Wenn aber der Himmel erleuchtet wird, da wird auch unter ihm mehr und mehr Alles erleuchtet. Die Einheit des Hellen und Dunkeln ist die Farbe, die Einheit des Leibes und der Seele ist der Geist. Der absolute Geist ist Gott.

Daher iſt das Weſen Gottes dieſes, daß er ſich offenbaret. Die Offenbarung Gottes iſt die Bedingung aller Erleuchtung und Aufklarung.

Die Offenbarung iſt gegeben: warum iſt es doch noch ſo dunkel! — Das ſichtbar gewordene Licht blendet und demüthigt zuerſt, darum ſiebt es der Menſch.

Iſt denn ſo groß das Geheimniß, was Gott und der Menſch und die Welt ſey!
Nein! doch Niemand hört's gerne, da bleibt es geheim.

Darum lobt ſich der Menſch ſtatt des geoffenbarten Gottes den unbekannten und unſichtbaren, der ihn frei gewähren läßt.

Warum uns Gott ſo wohl gefällt?
Weil er ſich uns nie in den Weg ſtellt.

Der wirkliche Gott tritt uns aber oft in den Weg: aber wir erkennen ihn Anfangs nicht, weil er gegen uns zeugt. Ja, wir meinen wohl zuweilen, daß er gegen ſich ſelbſt zeuge, weil er's uns nicht recht macht.

Nemo contra Deum nisi Deus ipse.

Mit der göttlichen Offenbarung iſt uns hingegen eine unendliche Welt der Forſchung aufgethan, welche ſich von Schritt zu Schritt erweitert. Mit dem Himmel wird auch die Erde heiter: Tauſend zählt ihr, — und noch weiter.

Wie alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe, ſo kommt auch das Licht von Oben herab, vom Vater

des Lichts. Von Oben herab wird das Untere hell und immer heller. Das Licht erleuchtet täglich mehr: je länger ſich das Auge an dem Lichte und den Gegenſtänden übt, deſto mehr erkennt es: allmählig tritt eins nach dem andern in ſein Licht, wie jedes Panorama zeigt.

Stets geforſcht und ſtets gegründet,
Nie geſchloſſen, oft gerundet,
Heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun! — man kommt wohl eine Strecke.

Natura infinita est, sed qui symbola animadverterit, omnia intelliget: licet non omnino. Zur Morphologie I, 102.

Eleusis servat, quod ostendat revisentibus. Zur Morphologie II, 1, 6.

Das Leben und Denken, Seyn und Wiſſen iſt Ein Syſtem, Ein Ganzes, es hat Einen Grund, Ein Ziel: es iſt rund, wie die Erde und das Himmelsgewölbe. Darum iſt es von jedem einzelnen Punkte aus nach deſſen beſonderer Stellung immer ein Anderes und doch daſſelbige: und wo ihr's packt, da iſt's intereſſant. Darum muß auch das wahre lebendige Erkennen in jedem Punkte mit jedem Tage von vorn anfangen, denn es iſt von jedem einzelnen gegebenen Punkte aus das Ganze zu ſuchen.

Hiermit ſind wir unwillkührlich an die geiſtreiche Schilderung des Dichters in den Memoiren des Freiherrn von S — a erinnert.

„Wenn Göthe sich frei seiner Natur überläßt, so ist es wirklich, als wenn die Sonne aufgeht. Vor seinem Sinne verschwindet immer mehr alle Schranke, und in seinem Auge, seiner Stirn, seinen Zügen, die sich immer mehr erweitern, liegt gleichsam das Universum. Und doch zeigt sich auch wieder die Angst, von welcher das Genie in Verhältnissen, die allen andern Menschen leicht und handlich sind, oft ergriffen wird."

„Mich dünkt, es war in solchen Augenblicken, wo viel Einzelnes erst in seiner Seele zu einem Allgemeinen werden wollte. Aber dann freute ich mich der rechtlichen, ringenden Menschheit mitten unter seiner dämonischen Gewalt. Das scheint mir überhaupt in Göthe's Persönlichkeit, wie in seinen Werken, die durchgehende Eigenthümlichkeit, daß man sieht, wie das Einzelne in ihm zum Allgemeinen und das Allgemeine zum Einzelnen wird."

Hiermit ist zuerst das Denken und zweitens das Dichten definirt, welches nicht bloß den Dichter, sondern alle Menschen angeht.

„In Schiller war, über wie tiefe Sachen sich das Gespräch verbreitete, immer Alles fertig, und ich habe nie bemerkt, daß er mit seinen Gedanken in irgend eine Verlegenheit kam: in meinem Lieblinge wurde erst Alles, man schuf mit ihm, während jener nur Fertiges gab."

Stets geforscht, und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft gerundet!

I.

Es iſt Gott, der da ſchaffet und wirket, am Anfange, und ohne Ende, bis hierher. Er ruhet nicht, und wirket fort und fort, zu jeder Zeit. Joh. 5, 17. Wie Er in Ihm Selbſt von Ewigkeit iſt und in der Ewigkeit iſt, indem er ſich ſelbſt erzeugt von Ewigkeit, ſo iſt er als Schöpfer in der Zeit und ſchaffet in der Zeit.

Er ſchaffet und wirket in der Zeit, und zwar in der kürzeſten Zeit, deren Kontraction und Konkretion ihre Dimenſionen verbindet. So er ſpricht, ſo geſchieht's, ſo er gebeut, ſteht's da. Pſ. 33, 9. Durch das Wort ſind alle Dinge gemacht. 1. Moſ. 1, 1. — Joh. 1, 1—3. — Hebr. 11, 3.

Was aber Gott thut, das iſt wohl gethan. 5. Moſ. 32, 4. Und Gott ſahe an alles, was er gemacht, und ſiehe, es war ſehr gut. 1. Moſ. 1, 31. Die Schöpfung Gottes iſt gut, ſie iſt nicht Gott ſelbſt, aber in Gott, und darum gut.

Gottes Schaffen iſt Schöpfen *) und Finden **). Was er geſchaffen hat, das hat er gefunden: denn er ſchaffet aus dem, das an ihm, aber noch nicht außer ihm iſt. Das Nichts, aus dem er ſchaffet, iſt nicht das Nihil negativum, ſondern das Nihil privati

*) J. Grimm deutſche R. Alterth. S. 775. 776.
**) Derſ. S. 802.

vum. Dieſes Nichts iſt die Negation, die Gott an ihm ſelbſt hat.

Indem Gott ſchaffet und wirket, offenbart er ſich ad extra. Indem die Schöpfung Gottes nicht allein geſchehen iſt, ſondern in jedem Augenblicke geſchieht und fortgeht, offenbart er ſich ohne Unterlaß.

„Iſt denn die Welt nicht auf einmal gemacht!“ fragte Felix. — „Schwerlich,“ verſetzte Montan: „gut Ding will Weile haben.“*) — Die Welt iſt die fortgehende Schöpfung, die Schöpfung dauert ſo lange, als die Zeit. Demnoch iſt jeder Augenblick eine Schöpfung und Offenbarung Gottes: gut Ding iſt ſogleich zur Stelle: und wir erkennen daran ſeinen Urheber um ſo gewiſſer, je ſchneller es uns unverſehens überraſcht. So erkennen wir überhaupt Gott am meiſten, wenn wir in der Noth mit einem Male, ohne Vorbereitung, urplötzlich Licht, Rath, Hülfe finden. Weſentliche Veränderungen, die unverſehens, ohne unſer Zuthun den ganzen Menſchen ergreifen, pflegen wir der unmittelbaren Einwirkung Gottes um ſo zuverſichtlicher zuzuſchreiben, je ſchneller ſie eintreten. Im Impromptu, im Apperçu tritt uns Gott am nächſten. Darauf bezieht ſich das altfranzöſiſche Reimwort:

En peu d'heure
Dieu labeure.

Darauf deutet auch die deutſche Ueberſetzung: darauf ru-

*) G. W. I. S. XXI. 42.

bet das Vertrauen zu Gott, in welchem das Sprichwort seine Wahrheit findet.

G. W. I. P. XLVIII, 29.

II.

Das wahre Vertrauen auf Gott dienet nicht allein zur Erbauung, sondern es ist diese Erbauung selbst. Daran kann jeder sein Gottvertrauen prüfen: er braucht sich nur zu fragen, ob er darin wirklich wohnt und auferbauet ist, oder ob er nur davor steht.

Damit ist schon gesagt und einbedungen, daß solcher gründlichen Auferbauung eine eben so gründliche Selbstentäußerung vorausgehen muß, denn sonst ist es doch nicht der Geist Gottes, welcher erbauet.

Der feste Grund Gottes bestehet. 2. Tim. 2, 19. Und kann Niemand einen andern Grund legen, als welcher gelegt ist in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Menschwerdung Gottes in Christo, 1. Cor. 3, 11. auf welchem wir erbauet sind zu einer Behausung Gottes im Geiste. Eph. 2, 20. flg.

Wer Gott vertrauet, dem wird nichts mangeln. Sir. 32, 28. Wer ist jemals zu Schanden geworden, der auf Ihn gehofft hat? Wer ist jemals verlassen, der in der Furcht Gottes geblieben ist? Oder wer ist jemals von Ihm verschmähet, der Ihn angerufen hat? Sir. 2, 11.

III.

Nemo contra Deum nisi Deus ipse. Oft ſcheint es Gott Selbſt zu ſeyn, der uns an Ihm irre macht: ſo wunderbar ſind ſeine Führungen, ſo dunkel die Wege, in die er uns fallen läßt. Inſofern ſcheint es Gott ſelbſt zu ſeyn, der uns in Irrthum verſetzt, aber wen Gott bethört, der iſt zu ſeinem Heile bethört, wen der Herr blendet, dem öffnet er grade dadurch die Augen. Das ſehen wir an Saulus, als er Paulus ward. Apoſt. Geſch. 9. 8. 9. 18.

Gott iſt nicht die abſtracte Wahrheit, außer welcher keine Wahrheit iſt, ſondern die abſolute Wahrheit, ohne welche keine Wahrheit iſt, ſie iſt abſolut, indem wir daran Theil haben ſollen. Er nimmt die Menſchen um ſo mehr in ſeine Wahrheit auf, je mehr ſie daran annehmen; aber wenn ſie ihn nicht annehmen, ſo ſchließt er ſie freilich von der Wahrheit aus. Inſofern verſetzt Gott die Menſchen in Irrthum, damit ſie inne werden, was ſie ohne ihn ſind.

Auch die h. Schrift kennt die Vorſtellung des von Gott bethörten Menſchen. Ihr zum Grunde liegt theils die Vorſtellung von der Zulaſſung Gottes, welche mit der Freiheit des menſchlichen Willens geſetzt iſt, theils die Vorſtellung von dem Strafgerichte Gottes, inſofern dieſe die Folgen der Sünde, welche unmittelbar in ihr ſelbſt liegen, namentlich die Verſtockung, als von Gott unmittelbar verhängte Strafen anzuſehen berechtigt iſt.

„Wer ſündigt, dem will der Herr antworten, wie er verdient hat, auf daß Israel in ſeinem Herzen betrogen werde, darum daß ſie abgewichen ſind. Wo aber ein betrogener Prophet etwas redet, den will der Herr wiederum laſſen betrogen werden, und aus ſeinem Volke ausrotten.“ Heſ. 14, 5. 9. — Dem Betrüger ſoll Gleiches mit Gleichem vergolten werden, darauf beruht alle Strafe. Der Betrüger wird ſelbſt betrogen, ſein Betrug negirt, jeder Lügner lügt ſich ſelbſt.

So betet Judith: 9, 10. „Strafe den Hochmuth der Feinde durch ihr eigen Schwert, daß er mit ſeinen eigenen Augen gefangen werde, wenn er mich anſieht, und durch meine freundlichen Worte betrogen werde.“

Und Paulus ſchreibt: „Darum hat ſie Gott auch dahin gegeben in ſchändliche Lüſte. Und gleichwie ſie nicht geachtet haben, daß ſie Gott erkenneten, hat ſie Gott auch dahin gegeben in verkehrten Sinn, zu thun das nicht tauget.“ Röm. 1, 26. 28. „Darum wird ihnen Gott kräftigen Irrthum ſenden, daß ſie glauben der Lüge, auf daß gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben.“ 2. Theſſ. 2, 11.

„Siehe, unter ſeinen Knechten iſt Keiner ohne Tadel, und in ſeinen Boten findet er Irrthum. — Er machet zu nichte die Anſchläge der Liſtigen, daß ſie ihre Hand nicht ausführen kann: er fahet die Weiſen in ihrer Klugheit und ſtürzet der Verkehrten Rath, daß ſie des Tages in Finſterniß laufen, und tappen im Mittage wie

in der Nacht. Er verletzet und verbindet, er zerschmeißet und seine Hand heilet." Hiob 4, 18. — 5, 12. — 14. 18.

Aber alle seine Strafe ist wohlgethan und zu unserm Heile. „Du darfst nicht sagen: Habe ich gefehlt, so hat's Gott gethan. Denn was er hasset, das sollst du nicht thun. Du darfst nicht sagen: Er hat mich irre geführt: denn er bedarf keines Gottlosen." Sir. 15, 11. 12.

IV.

Die Logomachie über die Stellung der ersten beiden Worte im Gebete des Herrn verklärt sich zur Logologie, wenn wir von dem Buchstaben zum Worte, vom Worte zur Sache kommen.

Die Summa des Vater Unser besteht in diesen seinen ersten beiden Worten, welche unser Verhältniß zu Gott bezeichnen. Wenn wir als Kreaturen zu unserm Schöpfer schreien, und als Knechte unserm Herrn uns unterwerfen, so beten wir als Kinder zu unserm Vater. Als Kinder werden wir an- und aufgenommen, wenn wir Ihn an- und aufnehmen. „Wie viele Ihn aber aufnehmen, denen giebt er Macht Gottes Kinder zu seyn."

Aber die innigste Annäherung, die wir in dieser Kindschaft aussprechen, mahnt uns sofort wieder an die Entfernung, an die Erhabenheit Gottes, die uns von ihm scheidet. Gott ist im Himmel! —

In dieſem Anfange ſind alle ſieben Bitten enthalten. Hatte die getroſte Annäherung der Kinder zu ihrem Vater in den erſten beiden Worten den entgegengeſetzten Gedanken an ſeine Erhabenheit und Entfernung zur Folge, ſo erzeugt wieder dieſer die Bitte um ſeine Erniedrigung und Herablaſſung zu den von Ihm abgefallenen Menſchenkindern. Erſt nennen wir ihn Vater, uns ſeine Kinder; dann erkennen wir ihn in ſeiner Höhe, uns im Falle; und nun bitten wir, daß er aus der Höhe zu uns komme, — das iſt der Inhalt aller ſieben Bitten, — daß er bei uns Wohnung mache nach ſeiner Verheißung, daß er in der Höhe die Ehre, auf Erden der Friede, und den Menſchen ein Wohlgefallen ſey.

Darum bitten wir, daß Sein Wort, Sein Reich, Sein Wille in uns lebendig werde, daß Er uns auch im täglichen Brode gegenwärtig ſey, — verbum accedat ad elementum, et fit sacramentum, — daß Er uns überhaupt würdig mache der Gemeinſchaft mit Ihm, durch Reinigung des Tempels, in dem Er wohnen will. Dieſe geſchieht in der Zeit durch Auslöſchung unſeres Schuldbriefs ſowohl für die Vergangenheit als für die Zukunft, ſie geſchieht für die Ewigkeit durch Erlöſung von dem Grund- und Erb-Uebel. —

So kommt das Gebet des Herrn von dem Vater auf das Kind, wie von dem Kinde auf den Vater: und es iſt Eins, womit wir anfangen, wenn es nur im Namen Gottes geſchieht, denn der ganze Inhalt betrifft unſere Kindſchaft und ſeine Vaterſchaft.

V.

Wird nun der Menſch mit Gott vereinigt, ſo iſt auch die Natur durch die Gnade geheiligt, und die äußere Welt von dem innern Geiſte durchdrungen.

Indem ſich der Dichter zur Natur und Gnade zugleich bekennet, iſt der große Gegenſatz zwiſchen Naturalismus und Supernaturalismus in dem wahren Rationalismus, in der göttlichen Vernunft ſelbſt aufgelöſet.

Der Menſch iſt, ſelbſt wie er urſprünglich geſchaffen iſt, als geſchaffen in die Schöpfung, hiermit in die Natur verſenkt, er iſt ſeiner Beſtimmung, Geiſt zu ſeyn, noch nicht gleich. So iſt ihm die Vernunft zunächſt gegeben, denn ſie iſt in ihm geſchaffen, wobei er ſich leidend, empfangend verhält: dieſes Empfangende iſt eben die Natur. Aber ſie iſt ihm dazu gegeben, daß er, als der endliche Geiſt ſich ſelbſt thätig zu dem erhebe, wozu er geſchaffen iſt d. h. zum Geiſte, welcher in Selbſtthätigkeit beſteht. So iſt die Natur nach der urſprünglichen Schöpfung das Gegebene, welches von dem gebenden Geiſte nicht getrennt iſt, ſondern mit demſelben in flüchtiger Gemeinſchaft lebt.

Aber wie der Menſch jetzt geboren wird, iſt er nicht allein in dieſe urſprüngliche, ſondern in eine von jedem ſtetigen Zufluſſe getrennte, oder wenigſtens mit dem Urgeiſte nicht in ununterbrochener Verbindung ſtehende Natur eingetaucht. Dieſer Zuſtand einer Entfernung von

Gott, von dem Heute liegt vor Augen: wer fühlte sich nicht darnach? Darum bedurfte es einer zweiten Schöpfung, der Erlösung d. h. der Gnade, in welcher sich der Geist von neuem mit seinen Lebenssäften hernieder läßt und die wenigstens unterbrochene, durch eigene Schuld unterbrochene Verbindung wieder herstellt. Durch diese neue Schöpfung und Vermittlung wird der Mensch erneuert oder von neuem in den Stand gesetzt, das, was er geschaffen von ihr leidend empfangt, selbstthätig zu werden, eben selbstthätig in Gott.

Hiermit vermittelt sich der Widerspruch zwischen dem Geschaffen seyn und dem Aussichseyn, oder der Widerspruch, welchen der endliche Geist in seinem Begriffe an sich trägt. — —

Die Natur an sich ist die Flur oder das Feld, — die Erde, auf der man festen Fuß fassen kann, nach ihrer äußern Unendlichkeit weit wie der Raum, der sie ist, nach ihrer Erscheinung bunt und mannichfach, sie ist das Reich der Farben, welche an dem Lichte ihre Seele, an dem Dunkel ihren Leib haben, der von der Seele durchdrungen und durchleuchtet wird.

Die Gnade ist dagegen der helle Born, das reine und reinigende Wasser des Lebens, das Innerliche, Durchdringende, der Geist. Das Wasser ist das Symbol der grundlosen Gnade, Hes. 47, 1 — 12. das Zeichen der Durchdringung und Reinigung, das Bad der Wiedergeburt. Die Gnade verhält sich zur Natur, wie das Wasser zur Erde.

Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel ſteigt es.

Die Natur als Erde verhärtet, verfeſtet, während das Waſſer erweichet und Kontinuität bewirkt. Darum kommt aber eben das Waſſer zur Erde herunter, die Gnade zur Natur hernieder: ſie iſt in der deutſchen Sprache nach dieſer Erniedrigung benennt, welche zur Erlöſung wird.

„Zum Himmel ſteigt es.“

Das Waſſer iſt nicht ſowohl der Geiſt ſelbſt, ſondern das, was ihn empfänglich aufnimmt nach ſeiner Durchdringlichkeit: der Geiſt iſt das Durchdringende: ſo durchdrungen wird das Waſſer zum Geiſte, zum Himmel ſteigt es.

Dem Naturalismus des Nikodemus ſtellt der Herr ſelbſt die Wiedergeburt aus Waſſer und Geiſt entgegen. Er ſetzt hinzu: Es ſey denn, daß Jemand geboren werde aus Waſſer und Geiſt, ſo kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Joh. 3, 5. — — 1. Joh. 5, 8. —

Unſer Dichter hat auch anderwärts, wie hier, die Früchte des natürlichen Bodens den geiſtigen Wundern, und das Unten der Tagesgeſchichte der alten frommen Ueberlieferung, die von Oben kommt, entgegenzuſetzen und — einander anzuſchließen verſucht. W. W. I. H. XXV, 121.

VI.

Auf das große Kapitel von Natur und Gnade folgt die alte Herr-Frage über Gottes Außer- und Binnen-Weltlichkeit. Das Wörtchen nur in der ersten Zeile erklärt, berichtigt und entscheidet den ganzen Streit.

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße!

Ist Gott innerhalb der geschaffenen Welt, nur innerhalb seiner Schöpfung, so gehört Er selbst, als ein Theil, zu ihr, wie das Innere zum Aeußern; und der Unterschied zwischen Gott und Welt ist verwischt, vermischt: Gott ist eben nur der Kern der Welt, Welt-Seele. Ist Er außerhalb der Welt, nur außerhalb der Welt, so ist Er entweder umgekehrt ihr Aeußeres, ihre Schaale, welche das Ganze umspannt und umfaßt, mithin eben selbst zu diesem Ganzen als ein Theil desselben gehört, oder Er ist ganz von ihr abgesondert, über und außerhalb seiner Welt: aber dann ist sie nicht Seine Welt, nicht Gottes Welt, sondern ein ausgesetztes Kind, als von Ihm geschieden gott-geist-lebles, eine todte Maschine.

Aus diesem alternativen Entweder Oder rettet sich unser Text dadurch, daß er es nicht trennt, sondern verbindet. Gott ist eben beides, das Centrum und die Peripherie,

Parendo inchiuso da quel che egli inchiude *)

*) Dante Parad. XXX, 12

hiermit in und außerhalb ſeiner Schöpfung, ſo daß dieſe in Ihm, und Er in ihr lebet, webet und iſt, aber auch Er in Ihm ſelbſt lebet, webet und iſt. Die Schöpfung lebet nur in Ihm, aber Er lebet nicht nur in ihr, ſondern auch in Ihm ſelbſt.

Der Dichter drückt nur das Erſte aus, nehmlich daß Gott in der Natur und die Natur in Gott lebt, indem ihn ſeine Erfahrung, inſofern ſie auf die Natur gerichtet war, unverbrüchlich gelehrt hat, „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu ſehen.“ *) Aber wenn Gott nicht nur außer der Schöpfung iſt, ſo folgt, daß Er als Er Selbſt auch außer ihr iſt, während die Schöpfung umgekehrt nur in Ihm und ohne Ihn gar nicht iſt.

Der Dichter hält ſich aber bloß an das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, indem er das Verhältniß Gottes zu Ihm ſelbſt vorausſetzt. Jenes Verhältniß faßt er als den polariſchen Gegenſatz zwiſchen Innerem und Aeußerem, deſſen Entweder Oder vermittelt wird, um zu zeigen, daß das Aeußere nicht ohne das Innere iſt, woraus aber nicht folgt, daß das Innere auch nicht ohne dieſes Aeußere iſt, daß Gottes Aeußerung und Offenbarung nur in der Schöpfung beſteht: vielmehr ſetzt die Schöpfung eine Offenbarung voraus, wodurch der Schöpfer ſelbſt iſt.

Anderwärts ſetzt der Dichter jenem polariſchen Gegenſatze zwiſchen dem Innern und Aeußern, welcher ſelbſt

*) G. W. XXXII, 72.

der äußern Betrachtung angehört, und jenem unablässig sich wiederholenden Entweder Oder, im Verdrusse über die Mißverständnisse, welche daraus hervorgehen, ein kräftiges Weder Noch entgegen.

Nichts ist innen, nichts ist außen:

denn das Aeußere ist das offenbarte Innere, das Aeußere ist nicht ohne sein Inneres. Eugenie erklärt es sich ebenso *). Es ist aber damit nur noch deutlicher gesagt, daß der Gegenstand nicht ohne das Subject, und die Schöpfung nicht ohne Gott ist. Es fragt sich nur, in wie fern sich dieser Satz auch umkehren läßt.

Der Geist ist eben dieses, er ist wesentlich dieses, daß er sich offenbart, äußert, hiermit verwirklicht; er ist eben darum das einzig Wirkliche und ohne ihn ist nichts wirklich: sein Gegenstand ist er selbst, das Aeußere gehört dem Innern an. Ist nun die Offenbarung des absoluten Geistes nur die Schöpfung, so ist die Welt der Leib Gottes, durch welchen er sich selbst realisirt: dann ist Er nur in der Welt, und mit der Welt. Aber dann ist die Welt nicht Schöpfung, sondern Emanation: Gott wird erst selbst durch die Welt, indem er sich in ihr verwirklicht.

Hieraus ergiebt sich, daß das Verhältniß Gottes zur Welt von dem Verhältnisse Gottes zu Ihm selbst abhängt, denn daraus entwickelt es sich erst, ob die Welt als Schöpfung oder als Emanation zu fassen ist.

*) G. W. IX. 298.

Das Erſte iſt, daß der Geiſt ſein eigner Anfang iſt, und hiermit, als abſoluter Geiſt in Ihm ſelbſt iſt. Das iſt das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, welches in der Dreieinigkeit zu ſeinem Begriffe kommt. — Das Zweite iſt, daß Gott das, was er nicht ſelbſt iſt, aus ihm hervorruft und ſomit in dem iſt, was Er nicht ſelbſt iſt. Das iſt das Verhältniß Gottes zur Schöpfung: denn die Schöpfung iſt dieſes, daß ſie nicht Gott ſelbſt iſt.

Der abſolute Geiſt iſt in Ihm ſelbſt, indem er als der unendliche ſich beſtimmt, aber die Gränze in Ihm ſelbſt, als dem Unendlichen, hat, und hiermit auch wieder von Ihm ſelbſt ausgehet: Er iſt ſein Inneres und ſein Aeußeres, und in Jedem Er ſelbſt, und wiederum die Einheit ſeiner Pole. Das iſt Gottes Selbſtoffenbarung ad intra, die primäre Offenbarung.

Die Schöpfung iſt nicht in ihr ſelbſt, ſondern in Gott, in welchem ſie ihren Anfang hat, ſo daß ſie in Gott, Gott in ihr iſt, aber ſie iſt nicht ſelbſt in ihr, ſondern ihr Inneres iſt der Geiſt. Auch der geſchaffene Geiſt hat ſeinen Grund in Gott, und wird eben nur dadurch in ihm ſelbſt, daß er — Geiſt iſt d. h. mit dem abſoluten Geiſte in Verbindung bleibt.

Als die Negation des göttlichen d. h. unbedingten, in ihm ſelbſt ſeinen Grund habenden Weſens iſt die Schöpfung ſo geſetzt, daß ſie außerhalb Gottes iſt, denn ſie iſt die Entäußerung des göttlichen Weſens, die Offenbarung ad extra, ſekundäre Offenbarung.

Inſofern iſt Gott außer und über ſeiner Schöpfung, es iſt eine Gränze zwiſchen Gott und Welt. Inſofern iſt die Welt endlich, begränzt: ſie hat ihren Grund nicht in ihr ſelbſt, aber Gott hat ihn in ihm ſelbſt.

Aber die Gränze ſcheidet nicht allein, ſie verbindet auch, denn die Welt iſt die Schöpfung Gottes: inſofern iſt auch Gott in ihr, wie ſie in Ihm. Inſofern iſt die Welt unendlich, ewig, — denn ihr Anfang fällt in Gott, — und unbegränzt, denn die Gränze verbindet ſelbſt. Die Zeit iſt ſelbſt ewig, inſofern ſie ihren Grund und Anfang im Ewigen hat, ſie iſt aber als Zeit inſofern nicht ewig, als ſie nicht in ihr ſelbſt, ſondern in der ewigen Perſönlichkeit ihren Grund findet.

Wie Gott, als der Anfanger ſeiner ſelbſt, in Ihm ſelbſt von Ewigkeit iſt, ſo iſt Er, als der Anfanger eines Andern, des Bedingten, als Schöpfer, in der Schöpfung, hiermit in Raum und Zeit: die Schöpfung iſt weſentlich in Raum und Zeit, weil ſie die Negation des Unbedingten, Ewigen iſt. Aber der Gegenſatz iſt nicht abſtrakt zu faſſen, ſondern als von Gott geſetzt auch mit Gott vermittelt, wogegen der Unterſchied bleibt.

Der Unterſchied bleibt auch vor Gott. Auch vor Gott iſt die Zeit nicht Ewigkeit, ſondern Zeit, d. h. von Gott geſetzt als ein Anderes ſeines Weſens, nur daß Er ſie wieder zuſammenfaßt: auch vor Ihm iſt die Schöpfung ein Anderes, als Er ſelbſt, aber kein fremdes. Auch der Schöpfer iſt von ſeiner Schöpfung inſofern getrennt,

als Er es nicht ſelbſt, und das Geſchöpf nicht Er ſelbſt iſt. —

Darum iſt die Schöpfung von Anfang her als die erſte Paſſion Gottes gefaßt worden, — ein Schmerz der Trennung — aber dieſe Paſſion iſt ſiegig durchdrungen und überwunden von der Liebe und Freude, denn Er ſahe an Alles, was er gemacht hatte, und ſiehe! es war ſehr gut! —

Steht dieſes auch nicht Alles in dem Texte, ſo folgt es doch daraus. — Der Dichter hat uns ſelbſt aufgefordert, Tauſend und noch weiter zu zählen: er hat uns auch die Bedingung aller weiterer Forſchung und Förderung eröffnet. Der Himmel wird erſt durch das Licht, die Natur erſt durch den Geiſt offenbaret. Darum fand jener Aſtronom in dem ganzen Weltgebäude keinen Gott, während der Erfinder der Gravitationslehre ihn überall ſpurte *).

VII.

Jedes verehrt ſeinen Gott, — das iſt ethniſch. — Alle verehren Einen Gott, — das iſt chriſtlich. — Dort Furcht, hier Liebe. — Auch die Juden glauben an Einen Gott, aber ſie haben ihn für ſich allein. Die Wahrheit des Heidenthums und Judenthums iſt das Chriſtenthum, welches Alle beruſet zu Einem Gotte. Das iſt allen Religionen gemeinſchaftlich, daß Gott als das Höchſte, Beſte, Innerſte gefunden wird.

---

*) Vermiſchte Schriften von Joh. Reeb. II. 1817. S. 256.

VIII.

Am sichersten finden wir Gott, wenn wir Ihm gehorchen. — Darauf kommt es an, daß wir still und einfach werden: so werden wir innen werden, wo und wer Gott ist.

Gelegentlich neckt uns wohl der alte lateinische Vers mit seinen sieben katechetischen Fragen:

> Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?
> Wer und was und wodurch? Wie, wann und wo? und warum denn?

Aber alle diese Fragen aus dem Collegium logicum, worüber schon Mephistopheles docirt hat, werden mit einem kräftigen Weil niedergeschlagen.

In demselben Sinne heißt es ein andermal:

> Prüft das Geschick dich, weiß es wohl, warum?
> Es wünschte dich enthaltsam. Folge stumm!

Ebendahin gehört die Lebensphilosophie des Dichters in seiner Lebensbeschreibung. „Unser Leben ist, wie das Ganze, in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Nothwendigkeit zusammengesetzt. Unser Wollen ist ein Vorausverkünden dessen, was wir unter allen Umständen thun werden. Diese Umstände aber ergreifen uns auf ihre eigene Weise. Das Was liegt in uns, das Wie hängt selten von uns ab, nach dem Warum dürfen wir nicht fragen, und deshalb verweiset man uns mit Recht an's Quia."

Auch in Wilhelm Meisters Lehrjahren, wo wir die höchsten Anliegen des menschlichen Geistes in gewöhnlicher Sprache, in alltäglichen Verhältnissen, und selbst das ernste Wort eines Spinoza: „Was gehet es dich an, wenn ich dich liebe! in Philinens Munde wieder finden, auch in diesem das Menschenleben umfassenden Romane kehren jene Verirfragen, welche es den Menschen einmal angethan haben, in niedrigerer Sphäre wieder, denn Friedrich wendet sich damit an Wilhelm: „Waret „Ihr nicht neugierig zu wissen, Wie und Wo? Wer? „Wann und Warum?“ Friedrich kam eben von seinen einsamen Studien, und konnte den versus memorialis noch frisch im Gedächtnisse haben.

G. W. I. B. XX, 224.

„Die Kinder an der Gegenwart festzuhalten,“ sagt Jarno, „ihnen eine Benennung, eine Bezeichnung „zu überliefern, ist das Beste, was man thun kann. „Sie fragen ohnehin früh genug nach den Ursachen.“

„Es ist ihnen nicht zu verdenken,“ versetzte Wilhelm. „Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände verwirrt „Jeden, und es ist bequemer, anstatt sie zu entwickeln, „geschwind zu fragen: woher? und wohin?“

„Und doch kann man,“ sagte Jarno, „da Kinder „die Gegenstände nur oberflächlich sehen, mit ihnen „vom Werden und vom Zwecke“ — vom Anfange und Ende, Grunde und Ziele — „auch nur ober„flächlich reden.“ — „Die meisten Menschen,“ erwiederte Wilhelm, „bleiben lebenslänglich in diesem Falle,

„und erreichen nicht jene herrliche Epoche, in der uns „das Faßliche" — weil Oberflächliche — „gemein und „altern vorkommt." — „Man kann sie wohl herrlich „nennen," versetzte Jarno: „denn es ist ein Mittelzu„stand zwischen Verzweiflung und Vergötterung, welcher „weiter führt."

W. W. I. B. XXI. 43. 44.

Am wichtigsten sind daher diese logische Prädikamente und Prädikabilien in ihrer höchsten Beziehung, in ihrer Beziehung auf Gott, in welcher sie sich an sich selbst auflösen. In dieser Beziehung nimmt sie unser Text. —

Du fragest, wie und wo und wann Gott ist, und Gott ist doch dieses Wie und Wo und Wann selbst,

Ove s' appunta ogni Ubi et ogni Quando,

wie Dante Parad. XXIX, 12. singt,

Il quanto e 'l quale di quella allegrata,

wie er wiederholt Par. XXX, 120.

So fragt Israel den Herrn selbst: Wie heißest du! Er aber sprach: Warum fragest du, wie ich heiße! — 1. Mos. 32, 29. So fragt Moses: Wie heißet sein Name! Und Gott sprach: Ich werde seyn, der ich seyn werde. 2. Mos. 3, 13. 14. — Manoah sprach zum Engel des Herrn: Wie heißest du! Und der Engel sprach zu ihm: Warum fragest du nach meinem Namen, der doch wunderlam ist! Richter 13, 17. 18. — So fraget der alte blinde Tobias den Boten: Aus welchem Geschlechte und von welchem Stamme bist du! Und Ra-

phael ſprach: Sey zufrieden. Iſt's nicht genug, daß du einen Boten haſt: was darfſt du wiſſen, weder ich bin! Joh. 5, 17, 18. David klagt's mit Thränen, daß man täglich zu ihm ſagt: Wo iſt nun dein Gott! Er ſeufzet und dürſtet nach dem lebendigen Gotte, und fraget: Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angeſicht ſchaue! Pſ. 42, 2—4. Und Hiob ſchreiet in ſeiner Angſt: Gehe ich nun ſtracks vor mir, ſo iſt er nicht da: gehe ich zurück, ſo ſpüre ich ihn nicht. Waltet er zur Linken, ſo ſchaue ich ihn nicht: verbirgt er ſich zur Rechten, ſo ſehe ich ihn nicht. Er aber kennet meinen Weg wohl. Hiob 23, 8—10.

IX.

Die Theorie des Textes ruhet auf der Lehre von der Polarität, dieſe auf der Kraft der Negation, wornach Eins auch das Andere, das Endliche auch das Unendliche an ihm ſelbſt hat.

Daraus folget die praktiſche Regel des Textes. Ein andermal ſagt der Dichter:

Willſt du immer weiter ſchweifen?
Sieh, das Gute liegt ſo nah!
Lerne nur das Glück ergreifen,
Denn das Glück iſt immer da.

Wieder ein andermal heißt es:

Benutze redlich deine Zeit!
Willſt was begreifen, ſuch's nicht weit.

In dieſen Worten iſt ſowohl als in unſerm Texte

die Quintessenz aller Lebensweisheit enthalten: es kommt nur darauf an, daß wir das was drinn ist auch heraus nehmen, hiermit den Inhalt des Textes entwickeln. Das ist es eben, worein unser Text selbst handelt, so daß wir an ihm selbst zuerst das zu üben haben, was er lehrt und vorschreibt. Er handelt von dem Verhältnisse des Menschen zu Allem, was außer, um, neben, und über ihm ist, er lehrt, daß der Mensch mit den Gegenständen, die ihn umgeben, umgehen, und zu dem Ende sie kennen lernen soll: er lernt sie aber nur kennen, wenn er in jedem Gegenstande Alles, im Endlichen das Unendliche entdeckt. Die Menschen sind unglücklich zu nennen, die an allen Gegenständen vorüber gehen, ohne von ihnen innerlich berührt zu werden, denen kein Gegenstand etwas sonderliches zu sagen hat: diese finden nirgends Genüge, ihr ganzes Leben ist lange Weile, sie quälen sich und Andere. Je schneller sie über Alles urtheilen, desto weniger verstehen sie davon, sie bleiben bei der Oberfläche des Gegenstandes, und merken nichts von dem Geheimnisse, welches sein Reiz ist. Darum eilen sie darüber hinweg und kommen immer wieder zu anderen Gegenständen, mit denen es ihnen nicht besser ergeht.

Ein Philosoph drückt das so aus:

„Eine vielfältige Erfahrung hat gelehrt, daß den Meisten das größte Hinderniß der Auffassung und des lebendigen Verständnisses ihre unüberwindliche Meinung ist, daß der Gegenstand der Wissenschaft in einer unendlichen Ferne zu suchen sey; wodurch es geschieht,

daß, während sie das Gegenwärtige anschauen, sie alle Anstrengung des Geistes nöthig haben, um sich einen Gegenstand zu schaffen, von welchem gar nicht die Rede ist.“ *)

X.

So hat auch das Kleine das Große, das Einzelne das Allgemeine, der Theil das Ganze an ihm selbst. — Mikrokosmos. —

Müßet im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten. —
So ergreifet ohne Saumniß
Heilig öffentlich Geheimniß. —
Freuet euch des wahren Scheins, —
Kein Lebend'ges ist ein Eins.

Was aber dieser wahre Schein sey, lehrt die naturliche Fechter:

Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
Das Wesen war' es, wenn es nicht erschiene!

Und wie kümmerlich es mit den armen Menschen geht, die von dem heilig öffentlichen Geheimnisse nichts ahnden, nichts fassen noch ergreifen, denen Alles klar und plan ist, das lehrt Wilhelm Meisters Lehrbrief. Diese müssen noch recht in das Tiefe und Dunkele, das sie verschreien und verhöhnen, ehe es mit ihnen wahrhaft hell werden kann.

---

*) Schelling: Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur.

XI.

Der Weltgeiſt, Ψυχὴ τοῦ κόσμου, iſt das Prinzip der Bewegung oder des Werdens, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, und die Bewegung der lebendige Begriff des Seyns. Hierauf ruhet alle Kosmogenie.

ὁ νοῦς κυβερνᾷ ἐνεργεῖ.

Das Werden ruhet wieder auf dem Geſetze der Polarität, wodurch die Bewegung entſteht, welche die Pole vermittelt.

Weltſeele, komm' uns zu durchdringen!
Und umzuſchaffen das Geſchaffne,
Damit ſich nichts zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebend's Thun.
Und was nicht war, nun will es werden
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden!
In keinem Falle darf es ruhn.

Es ſoll ſich regen, ſchaffend handeln,
Erſt ſich geſtalten, dann verwandeln.
Nur ſcheinbar ſteht's Momente ſtill.
Das Ewige regt ſich fort in Allen!
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Seyn beharren will.

Kosmologie, Kosmogenie, Morphologie.

XII.

Immer konkreter tritt das Weltgeſetz der Entzweiung oder der Polarität heraus.

Das Waſſer iſt das Unterſchiedloſe; in dieſer ſeiner Neutralität iſt es nichts, in ſeiner Entzweiung die Welt.

So lehrte Thales. Auch Wischnu soll physisch das Wasser vorstellen.

Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
Zur Erde muß es.

Und über dem Wasser ist der Geist, wie der Himmel, von dem es kommt, zu dem es steigt.

Der Neptunismus ist aber nur die eine Seite der Weltschöpfung.

XIII.

Der nasse Weg führt selbst in's Trockne: aus der Entzweiung des Wassers folgt sein Gegensatz, aber das Prinzip bleibt hier noch immer das Wasser.

Wir erinnern uns zugleich der Morphologie I, 159. flg., wo der Urtypus des Thier- und Menschengeschlechts aus der vergleichenden Anatomie abstrahirt, und die Betrachtung darauf gelenkt wird, „wie die verschiedenen elementarischen Naturkräfte auf ihn wirken und wie er den allgemeinen, äußeren Gesetzen, bis auf einen gewissen Grad, sich gleichfalls fügen muß."

„Das Wasser schwellt die Körper, die es umgiebt, berührt, in die es mehr oder weniger hinein dringt, entschieden auf." Dieß erweiset sich schon an den Fischen. „Die Luft, indem sie das Wasser in sich aufnimmt, trocknet aus. Der Typus also, der sich in der Luft entwickelt, wird, je reiner, je weniger feucht sie ist, desto

trockner inwendig werden: und es wird ein mehr oder minder magerer Vogel entſtehn." — „So wird man die Wirkung des Klima's, der Berghöhe, der Wärme und Kälte, nebſt den Wirkungen des Waſſers und der gemeinen Luft, auch zur Bildung der Säugethiere ſehr wichtig finden. Wärme und Feuchtigkeit ſchwellt auf, und bringt ſelbſt innerhalb der Gränzen des Typus unerklärlich ſcheinende Ungeheuer hervor, indeſſen Hitze und Trockenheit die vollkommenſten und ausgebildetſten Geſchöpfe, ſo ſehr ſie auch der Natur und Geſtalt nach dem Menſchen entgegenſtehen, z. B. den Löwen und Tiger hervorbringen. Und ſo iſt das heiße Klima allein im Stande, ſelbſt der unvollkommenen Organiſation etwas Menſchenähnliches zu ertheilen, wie z. B. in Affen und Papageien geſchieht."

XIV.

Hat vorhin Thales die Welt aus Waſſer entſtehen und ins Trockene hervorſteigen laſſen, ſo erbaut ſie jetzt Anaximenes aus Luft. Aus der Luft iſt Alles durch Verdickung und Verdünnung entſtanden. Hat ſich vorhin die Seele des Menſchen mit dem Waſſer verglichen, ſo erſcheint jetzt Seele und Geiſt nach der Verſtellung des Milesiers als Luft.

Erſt erſcheint die Luft in ihrer durchſichtigen Leere und Nichtigkeit, aber ſie iſt in der That trübe; ſie ſcheint durchſichtig zu ſeyn, weil ſie durchſcheinend iſt: aber ſie entwickelt mittelſt dieſer durchſcheinenden Trübe

einen materiellen Gehalt, der alle Elemente in ſich ſchließt. Und ſo wird es immer klarer, daß nicht ein einzelnes Element ausſchließlich, ſondern jedes das Weltganze in ſich ſchließt, und als das Grundprinzip aller Dinge ſich bethätigt. Das Ganze iſt die Verbindung, das Einzelne entſteht durch Abſonderung.

Zugleich erinnert das Beiſpiel, welches der Dichter wählt, um uns von dem centnerſchweren Inhalte der federleichten Luft zu überzeugen, an jene jugendlichen Luftfahrten nach dem obern Elſaß, die er in ſeiner Lebensbeſchreibung mit einigen Strichen auf das einfachſte, lebhafteſte und anſchaulichſte an uns vorüberführt.

„In Enſisheim ſahen wir den ungeheuern Aerolithen in der Kirche aufgefangen, und ſpotteten, der Zweifelſucht jener Zeit gemäß, über die Leichtgläubigkeit der Menſchen, nicht vorahnend, daß dergleichen luftgeborne Weſen wo nicht auf unſern eigenen Acker herabfallen, doch wenigſtens in unſern Kabinetten ſollten aufbewahrt werden.“

Dieſe flüchtigen Worte enthalten für diejenigen, welche ſie von Wort zu Wort durchgehen wollen, centnerſchweren Inhalt.

XV.

Der Weltgeiſt, in ſeinen Verkörperungen betrachtet, erſcheint als der allgemeine Proteus der Natur, der immer ein anderer, als Brahma die Welt erſchafft, als Schiwen ſie zerſtört, und als Wiſchnu ſie wieder ver-

zunat und von neuem erzeugt. Es iſt immer daſſelbe Prinzip, und ſo erſcheint auch das Feuer in der Reihe der kosmogeniſchen Vorſtellungen als das Urelement der Dinge, aus dem ſie durch Entzweiung (πόλεμος, ἔρις) entſtehen, und durch Einigkeit (ὁμολογία, εἰρήνη) ſich wieder auflöſen und hingeben. Das Seyn ſelbſt iſt nur durch ſtetige Wechſelbeziehung, und ſomit hat ſchon Heraklitos das Geſetz der Polarität als die Bedingung des Seyns im Werden gefunden: er nennt es das Geſetz des Entgegengeſetzten, ἐναντιότης, ἐναντιοῦσθαι, ἐναντιοδρομία, und weil es nothwendig, mithin allein vernünftig iſt, ἀναγκαίη und λόγος. Er findet es in dem Wege nach Unten, ὁδὸς κάτω, und in dem Wege nach Oben, ὁδὸς ἄνω. Jener Weg iſt das Medium der Production,

vom Himmel kommt es,

dieſer der Weg der Abſorption, Auflöſung,

zum Himmel ſteigt es.

Beide Wege finden ſich auch in unſerm Texte, aber das Feuer iſt, wie bei Heraklitos, die Seele des Ganzen, das Leben, wodurch Alles in Fluß bleibt, ῥοή.

Das Feuer iſt nicht bloß erzeugend; daſſelbige, wodurch Alles wird, iſt auch das verderbende Prinzip, daher es ſich Mephiſtopheles als ſein Element verbeten, und in ſeinem Aerger über das demohngeachtet immer neu zirkulirende Leben mit der Flamme ſich zu treffen ſucht.

So geht es fort, man möchte rasend werden!
Der Luft, dem Wasser, wie der Erden
Entwinden tausend Keime sich,
Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!
Hätt' ich mir nicht die Flamme vorbehalten,
Ich hätte nichts Apart's für mich.

Aber er sieht nicht, oder will nicht sehen, daß auch die Flamme nichts Apartes, nichts Abstraktes oder Diskretes für ihn ist, denn sie erzeuget, wie sie vernichtet, und sie vernichtet auch nur die Form, um den Inhalt zu bewahren. Darum ist auch das Vergehen der Weg nach Oben genannt, wie das Entstehen durch Absonderung der Weg nach Unten.

XVI.

Hat sich nun Wasser, Luft und Feuer jedes als das Urelement erwiesen, aus welchem sich alle Dinge entwickeln, so wird nun auch dem vierten Elemente sein Recht gegeben, welches, wie Aristoteles sagt, Empedokles zu den dreien hinzugefügt hat, so daß nun sämmtliche Elemente in ihrem Unterschiede, wie in ihrer Identität dargestellt sind. Eins liegt in dem andern beschlossen, jedes enthält das Ganze. Aber zunächst offenbaret sich Wasser und Erde als das Seyn, das ohne sein Gegentheil nicht ist, Luft und Feuer als das Nichtseyn, das durch sein Gegentheil ist.

Die Elemente erscheinen daher eben sowohl selbständig, indem jedes das Universum darstellt, als unselbständig, indem keins ohne das andere gedacht werden

kann. Es iſt mithin nichts dagegen zu erinnern, wenn anderwärts der Aether als das kosmiſche Urelement, Waſſer, Luft und Erde als die irdiſchen Elemente, deren Urſprung kosmiſch iſt, gefaßt werden ſind, denn der Aether träget alle Elemente in ſich, ſo wie hinwiederum die irdiſchen Elemente den Aether reflectiren und jedes einzelne planetiſche Element das geſammte Weſen des Urelements, welches ſich in Licht, Wärme und Schwere manifeſtirt, in ſich trägt, wiewohl in jedem ein Moment, in der Erde die Schwere, im Waſſer das Licht oder der Sauerſtoff, in der Luft das irdiſche Feuer oder die Wärme das Uebergewicht behauptet.

Es iſt hiermit zugleich der atomiſtiſchen oder mechaniſchen Weltanſicht begegnet, zu welcher außerdem die neuere Chemie führt, welche die wahrhaftigen vier Elemente in 40 und mehr ſogenannte Urelemente zerlegt hat. Denn das Waſſer hört darum nicht auf, einfaches Element zu ſeyn, weil es ſich in ſeiner Entzweiung in Sauerſtoff- und Waſſerſtoff-Gas zertrennt und in dieſer Trennung ſeine Pole findet, deren Einheit das Waſſer iſt. So iſt jede chemiſche Syntheſis polariſch entgegengeſetzter Stoffe nicht ein juste milieu beider, ſondern ein drittes, welches nicht aus dieſen Stoffen zuſammengeſetzt, ſondern deren Einheit iſt: So iſt das Salz etwas anderes, als ſeine chemiſchen Beſtandtheile, Alkali und Saure.

Unſer Dichter erklart ſich gelegentlich ſelbſt uber die phyſiſchen und chemiſchen Elemente, indem er beide in ihrer Sphare gelten laſt. So ſagt er bei Gelegenheit der

Farbentheorie des Bernardinus Telesius: „Die Uranfänge „der sinnlichen Dinge vierfach einzutheilen, Feuer, Waſ„ſer, Luft und Erde einander gegenüber zu ſtellen, iſt „einer ſinnlich tüchtigen, gewiſſermaßen poetiſchen (ken„nen) Anſchauung keineswegs zu verargen, dagegen „auch der Verſuch höchſt lobenswürdig, auf einfachere „Prinzipien, auf einen einzigen Gegenſatz die Erſcheinung „zurückzuführen." Dieſer einzige Gegenſatz iſt das Geſetz der Polarität überhaupt, wodurch ſich die chemiſche Zerſplitterung wieder ſammelt, und zur Syntheſis führt.

Es iſt nicht zu vergeſſen, daß ſchon vor Ariſtoteles Empedokles nicht allein die Vierzahl der Elemente, ſondern auch deren Einheit, als das Eir und Alles, deren Zweiheit als Liebe und Haß, *φιλία καὶ νεῖκος*, und deren Dreiheit in der Welt als die Syntheſis beider Pole zu faſſen, und hieraus Entſtehen und Vergehen zu erklären verſucht hat.

Nach dieſen Vorerinnerungen wird uns das Tiſchgeſpräch „von Erſchaffung und Entſtehung der Welt," welches Wilhelm Meiſter in der pädagogiſchen Provinz vernimmt, und mit Freund Montan fortſetzt, noch genießbarer und inhaltreicher: es gehört zu der zweiten Redaction der Wanderjahre. G. W. letzter Hand. XXII. 177 — 181.

Nachdem aber der Dichter den Gedanken in den Elementen an der Erfahrung nachgewieſen hat, ſchließt er mit dem Menſchen, den er zuerſt als Naturweſen ver

findet, und den Elementen der Natur gleichſtellt, oder wenigſtens damit vergleicht.

Hier wird der Menſch zunächſt dem verfeſtigenden Elemente der Erde, als der Materie, und dem verflüchtigenden Feuerelemente, als der Seele, unterworfen: ein andermal wird er aus den andern beiden Elementen, dem Waſſer, als dem Stoffe, und der Luft, als dem Geiſte über den Waſſern, auferbaut.

Wind iſt der Welle
Lieblicher Bubler;
Wind miſcht von Grundaus
Schäumende Wogen.

Seele des Menſchen,
Wie gleichſt du dem Waſſer!
Schickſal des Menſchen,
Wie gleichſt du dem Wind!

Es iſt die ἀνάγκη, die Naturnothwendigkeit, welcher auch der Menſch nach ſeiner Seele zu unterliegen ſcheint; ſie treibt ihr Spiel mit ihm, wie der Wind mit dem Waſſer: ſie rüttelt und ſchüttelt ihn.

XVII.

Jetzt folgt der Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt: die Natur iſt nur ein abſtracter Theil des Menſchen, ein niederes Analogen des Geiſtes, welches erſt im Geiſte ſich vollendet: die Schöpfung des Menſchen iſt der Kulminationspunkt, womit ſich die ſechs Tage der Weltſchöpfung abſchließen und zu ihrer Wahrheit kommen. Ueber der Natur iſt mithin der Geiſt, der νοῦς, aus welchem

die Natur nach Anaxagoras entſtehet, und in welchem ſie eigentlich beſtehet.

Nun erſt kommt die Natur zu ihrer Wahrheit, nun erſt wird ſie ein würdiger Gegenſtand ruhiger Betrachtung auf der Höhe der Vernunft.

„Warum ich zuletzt am liebſten mit der Natur verkehre, iſt, weil ſie immer Recht hat, und der Irrthum bloß auf meiner Seite ſeyn kann. Verhandle ich hingegen mit Menſchen, ſo irren ſie, dann ich, auch ſie wieder, und immer ſofort, da kommt Nichts auf's Reine: weiß ich mich aber in die Natur zu ſchicken, ſo iſt alles gethan.“ Zur Natur W. I, 381.

Damit iſt alles geſagt: indem die Natur von der Vernunft gewußt wird, kann ſie dieſer wieder als die ordnende Richtſchnur dienen, daß ſie ſich nicht verirre. Wie aber die Menſchen irren, und namentlich an der Natur irre werden, hiermit dem Geſetze, als der Vernunft, ſich entziehen und der Natur nicht als Vernunft, ſondern als blinder Gewalt verfallen, das hat uns der Dichter in früherer Zeit auf das vielfaltigſte veranſchaulicht. Aber auch in dieſen lebendigen Bildern des irrenden Menſchenlebens tritt immer wieder das vernünftige Verhältniß des Menſchen zur Natur hervor.

„Mir wird, je länger ich lebe, immer verdrießlicher, „wenn ich den Menſchen ſehe, der eigentlich auf ſeiner „höchſten Stelle da iſt, um der Natur zu gebieten, um „ſich und die Seinigen von der gewaltthätigen Nothwen-

„digkeit zu befreien; wenn ich ſehe, wie er aus irgend „einem vorgefaßten falſchen Begriffe gerade das Gegen„theil thut von dem was er will, und ſich alsdann, weil „die Anlage im Ganzen verderben iſt, im Einzelnen küm„merlich herumplagt.“ XLIX. 22.

In den Bekenntniſſen einer ſchönen Seele ſagt der Oheim: „Des Menſchen größtes Verdienſt bleibt, wenn „er die Umſtände ſo viel als möglich beſtimmt, und ſich „ſo wenig als möglich von ihnen beſtimmen „läßt. Das ganze Weltweſen liegt vor uns, wie ein „großer Steinbruch vor dem Baumeiſter, der nur dann „den Namen verdient, wenn er aus dieſen zufälligen „Naturmaſſen ein in ſeinem Geiſte entſprungenes Natur„bild mit der größten Oekonomie, Zweckmäßigkeit und „Feſtigkeit zuſammenſtellt. Alles außer uns iſt nur „Element, ja, ich darf wohl ſagen, auch Alles an „uns: aber tief in uns liegt die ſchöpferiſche Kraft, „die das zu erſchaffen vermag, was ſeyn ſoll, und uns „nicht ruhen und raſten läßt, bis wir es außer uns oder „an uns, auf eine oder die andere Weiſe dargeſtellt „haben.“

In den Wahlverwandtſchaften, welche nach der gemeinen Meinung Natur und Geiſt vermengen und die Ethik vernichten, tritt gerade der Unterſchied zwiſchen der Natur und dem Geiſte, zwiſchen dem zwingenden Naturzuge und der ſittlichen Freiheit am entſchiedenſten hervor. Wie ſich gleich in den erſten Kapiteln auch an den unbedeutendſten Dingen und Verhältniſſen ein bedeutendes

Verhängniß tragiſch ankündigt, ſo zeigt ſich daſſelbe auch in der Lection, die Eduard und der Hauptmann Charlotten über die verſchiedenen Arten chemiſcher Wahlverwandtſchaften ertheilen, und mit Anwendungen auf die Menſchenwelt begleiten, denn wir ſollen nicht bloß die Herrſchaft der Natur über den Menſchen, ſondern auch die Herrſchaft des Menſchen über die Natur, als den Triumph der Vernunft, kennen lernen.

„Dieſe Gleichnißreden," ſo antwortete Charlotte, „ſind artig und unterhaltend, und wer ſpielt nicht gern „mit Aehnlichkeiten! Aber der Menſch iſt doch ſo „manche Stufe über jene Elemente erhoben, „und wenn er hier mit den ſchönen Worten Wahl und „Wahlverwandtſchaft etwas freigebig geweſen, ſo thut er „wohl, wieder in ſich ſelbſt zurückzukehren, und „den Werth ſolcher Ausdrücke bei dieſem Anlaſſe recht „zu bedenken."

Darum iſt es gefährlich, mit der Natur zu ſpielen, und auf ſie leichtſinnig das Privilegium des Geiſtes, die Wahl, überzutragen.

Und was ſagt Ottilie, die ein Opfer dieſer Natur wurde, aber auch dagegen kämpft, und unterliegend doch noch ſo weit ſiegt, als es ein zerſtörtes Verhältniß zuließ, — was ſagt ſie!

„Ein Lehrer, der das Gefühl an einer einzigen guten That, an einem einzigen guten Gedichte erwecken kann, leiſtet mehr als einer, der uns ganze Reihen untergeordneter Naturbildungen der Geſtalt und dem Namen nach

überliefert: denn das ganze Reſultat davon iſt, was wir ohnedieß wiſſen können, daß das Menſchenbild am vorzüglichſten und einzigſten das Gleichniß der Gottheit in ſich trägt."

„Dem Einzelnen bleibe die Freiheit ſich mit dem zu beſchäftigen, was ihn anzieht, was ihm Freude macht, was ihm nützlich däucht, aber das eigentliche Studium des Menſchen iſt der Menſch."

Denn unfühlend
Iſt die Natur. —
Donner und Hagel
Rauſchen ihren Weg. —
Nur allein der Menſch
Vermag das Unmögliche,
Wählet und richtet:
Sein uns Vorbild
Jener geahneten Weſen.

Hiermit iſt Pope's berühmter Ausſpruch:

The proper study of Mankind is Man,

den er auch nicht aus ſich ſelbſt hat*), ſo wie das, was ihm vorausgeht:

Know then thyself, presume not God to scan

zu ſeiner Wahrheit erhoben.

XVIII.

Der Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt iſt dieſer,

*) G. E. Leſſing's ſämmtliche Schriften XIV. 141. XV. 295.

daß die Natu kein Inneres hat. Göthe's „Allerdings" und „Ultimatum" geben darüber weitern Aufſchluß *).

Die Natur bringt es nur bis zur Individualität, wodurch die Gattung erhalten wird, ſo wie durch die Gattung die Individualität: erſt der Geiſt erhebt ſich im Menſchen zur Subjectivität, zur Perſönlichkeit, mittelſt welcher das Individuum in ſich ſelbſt zurückkehrt, während es in der Natur in die Gattung rückkehrt.

Die Natur geht aus ſich heraus als Extenſion, der Geiſt in ſich zurück als Intenſion; die Natur iſt äußerlich, lang, der Geiſt innerlich, rund. Die Natur iſt aber nur an ſich lang, ſie wird durch den Geiſt rund. **Dante Parad. XXX. 90. 103.**

Daſſelbe lehrt unſer Text.

Ihr folget falſcher Spur,
Denkt nicht wir ſcherzen.
Iſt nicht der Kern der Natur,
Menſchen, im Herzen!

Das Innere der Natur iſt das Menſchen-Herz!

XIX.

Polarität iſt Dualität: auf ihr beruht alles Leben. Starre Einheit iſt der Tod: nichts Lebend'ges iſt ein Eins. Die Gottheit iſt die Fülle des Lebens: und dieſe ſollte ein ſolches Eins ſeyn?

---

*) G. W. 1. H. III, 112. 113.

XX.

Aber getroſt! es iſt weder in der Zeit, noch in der Ewigkeit ein ſolches numeriſches Eins zu finden. Die lebendige Einheit beruhet vielmehr auf ſtetiger Wandlung in *Anderes*, welche die Philoſophie in dem Begriffe der abſoluten Negativität zum Verſtändniſſe bringt.

XXI.

Sonach ſcheint die Polarität das Räthſel des Lebens, Zeit und Ewigkeit, zu erklären. Aber die Polarität ſelbſt iſt damit nicht erklärt. Die Polarität offenbart ſich zunächſt am Magnete. Was iſt nun der Magnet, und ſein Geheimniß? Das iſt die Frage, die übrig bleibt, die Antwort, Aufſchluß, Erklärung erheiſcht.

So viel hat ſich ſchon zu Tage gelegt, daß das Geheimniß des Magnets dieſem nicht ausſchließlich angehört: vielmehr ſcheint die Polarität, und mit ihr die Entzweiung allem Seyn als Werden, allem Leben anzugehören: der Magnet lebet und webet allerwärts, im Kleinſten wie im Größten.

Es iſt die Anziehung und Abſtoßung, die ſich ſelbſt an den kleinſten und alltäglichſten Körpern und Bewegungen zeigt, die Centripetal- und Centrifugal-Kraft, die im Weltgebäude kreiſet, die Syſtole und Diaſtole des Herzens, ohne deren Wechſelbeziehung alles in Aſphyxie verſinkt. Das Entzweite iſt alſo doch wieder verbunden. Das Geheimniß iſt aber überall daſſelbe, dieſelbe, bald

erkannt, bald unerkannt, auf allen Stufen, in tauſend Geſtalten und Beziehungen wiederkehrende poſitive und negative Kraft, die wir mit zwei Worten in ihrem höchſten Gegenſatze als Liebe und Haß bezeichnen. In dem Vorſpiele zu Fauſt ſagt es der Dichter ſelbſt, was eigentlich den Dichter, was den Menſchen macht. Es iſt das Werden, welches vor dem Tode, vor dem Fertigſeyn bewahrt; und zum Werden iſt nichts ſo nöthig, als der polariſche Widerſpruch, in welchem das Geheimniß der Magnetnadel beſtehet, nämlich „der Drang nach Wahrheit und die Luſt am Schein," Schmerz und Glück, „des Haſſes Kraft, die Macht der Liebe." Darin beſtehet, darauf beruhet alles Werden, alles Leben, die Jugend. Dieſer Gegenſatz iſt es, welcher, unter dem Bilde der Freundſchaft und Feindſchaft, die Erſcheinungen der Wahlverwandtſchaft darſtellt, aber nicht bloß in Kreide, Eſſig und Laugenſalz, oder in Kalk, Luftſäure und Schwefelſäure chemiſche Wirkſamkeit zeigt, ſondern auch — Menſchen anzieht und abſtößt, getrennte verbindet, verbundene ſcheidet, gleich als waren ſie dem Naturzwange, der Nothwendigkeit unterworfen *).

Dem Magnete bleibt ſonach als Eigenthümlichkeit nur dieſes, daß er die Polarität in der einfachſten Naivetät zu Geſicht bringt und in abſtrakter Sinnlichkeit äußerlich darſtellt, aber gerade dadurch das Geheimniß ankündigt, welches ſich ſonſt im Leben zu verbergen ſucht. Ebendarum iſt der Magnet ein Urphänomen der Natur.

*) W. W. I. H. XVII, 49 bis 57.

Die erſte Zeile unſeres Textes verlangt eine Erklärung dieſes Urphänomens. Aber der Dichter ſcheint die Antwort darauf ebenſowohl abzuweiſen, als indirect doch zu ertheilen.

So ſagt er anderwärts *): „Der Magnet iſt ein Urphänomen, das man nur ausſprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Uebrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu ſuchen brauchen.“

Der Magnet iſt als Urphänomen ſein eigener Begriff, ſeine eigene Definition, er hat die Erklärung in ihm ſelbſt. Indeſſen hat unſer Text, um die Symbolik des Magnets näher zu bezeichnen, und zugänglicher zu machen, zwei Worte dafür untergeſchoben, welche den „ſinnlich ſittlichen Bezug des Lebens“ ausdrücken.

In der Farbenlehre kommt es wieder zu anderen Worten und Namen, um damit die überall waltende Polarität zur lebendigen Anſchauung zu bringen.

„Mit leiſem Gewicht wägt ſich die Natur hin und her, und ſo entſteht ein Heben und Drüben, ein Oben und Unten, ein Zuvor und Hernach, wodurch alle Erſcheinungen bedingt werden, die uns im Raume und in der Zeit entgegentreten.“

Wenn dagegen in unſern beiden ſo einfachen als inhaltreichen Reim-Zeilen die Grundkräfte des Magnets und alles Lebens in der Schöpfung als Liebe und Haß

*) Zur Naturwiſſenſchaft II, 1, 120.

bezeichnet werden, ſo erinnern uns dieſe Symbole an die alten Kosmogenieen, welche die Welt aus dem Kampfe der Elemente hervorgehen laſſen. Majah iſt von Ewigkeit her bei Gott als ſchaffend, erhaltend, zerſtörend.

Wenn Heraklit das Feuer als Urelement ſetzt, ſo läßt er es durch Haß (ἔρις, πόλεμος) und Liebe (εἰρήνη, ὁμολογία) in einem ewigflüſſigen Strome entgegengeſetzter Beſtimmungen (ροὴ ἐναντιῶν) wirken und walten. Wenn Empedokles die Unterſchiedsloſigkeit der Elemente als den Anfang vorausſetzt, ſo läßt er aus ihnen durch Scheidung und Einigung, durch Feindſchaft und Freundſchaft, νεῖκος καὶ φιλία, die Welt entſtehen, und durch das Widerſpiel derſelben Kräfte (ἀντεπικράτεια τοῦ νείκους καὶ τῆς φιλίας) zu neuem Werden vergehen. Dieß iſt die concordia discors, von welcher Ovidius (Metam. I. 433.) und Horatius (Ep. I, 12, 19.) fabeln und ſchreiben.

Und ſo ſcheint es denn wirklich noch immer dabei zu bleiben. In allem Leben und Denken iſt Lieb' und Haß. „Alles Regſeyn in uns, all' unſer geiſtiges Leben iſt nichts anderes, als Urtheilen, und dieſes entweder bejahend oder verneinend, Liebe oder Haß," oder — Beides zumal. Und ſo käme denn Liebe, Einheit, Friede nicht zur Alleinherrſchaft?

Aber was iſt Haß? wie ſollte doch das Reich des Geiſtes, die Menſchheit gleich der Natur dem Haſſe unterworfen, wie ſollte doch der Haß zum Lieben und Leben nothwendig ſeyn?

Lieber, wenn du ſo frageſt, ſo beweiſeſt du an dir ſelbſt die Nothwendigkeit des Haſſes. Du haſſeſt ſelbſt den Haß: und kannſt es nicht laſſen. Und es ſollte doch nicht nothwendig ſeyn zu haſſen?

An ſich iſt aber auch der Haß nichts anderes als die Unterſcheidung, die Entgegenſetzung überhaupt, die Negation, womit ſich die Individualität erhält, indem ſie abſtößt, ohne darum die Anziehung zu negiren. In dieſer Reinheit des Haſſes thut der Liebe nichts ſo noth, als der Haß, geſunder, reiner Haß, denn die Liebe iſt ebenſowohl die Identität des Unterſchiedenen, als die Unterſcheidung des Gleichen: ſonſt hätte ſie nur ſich zu lieben, und ſie bedarf ein Anderes, um zu lieben, wie Epheu eines Gegenſtandes, der von ihm verſchieden iſt, bedarf, um ſich anzuhaften und aufzuranken.

Wenn ſich Zweie lieben ſollen,
Müſſen ſie ſich ſcheiden.

Enthält doch dieſes allgemeine Geſetz der Scheidung und Verbindung ſelbſt die einzig mögliche Erklärung der göttlichen Trinität! — Das Polaritätsgeſetz fordert zur Einheit auch die Anderheit, und zur Anderheit eine abſtoßende, ausſchließende Kraft des Haſſes, jedoch nicht ohne die vereinigende Macht der Liebe.

Wie das Leben ohne Negation, die Einheit ohne Anderheit, ſo wäre ohne herzhaften Haß die herzlichſte Liebe matt und todt.

Drum danket Gott, ihr Söhne der Zeit
Daß er die Pole für immer entzweit.

Wir ſchreiben der Liebe eine vereinigende Kraft zu, aber um die Weſen zu vereinigen und heranzuziehen, muß ſie doch gleichzeitig aus dem Zuſtande entbinden und losreißen, welcher dieſer Vereinigung vorausgeht. Darum erweiſet ſie ſich ebenſowohl als Schwerkraft, welche zuſammenzieht, als auch als Expanſion, welche ſich ausdehnet. Umgekehrt können auch dem Haſſe beide Kräfte zumal zugeſchrieben werden, indem er mittelſt der Individuation ſcheidet und dadurch das Bedürfniß der Wiedervereinigung hervorruft. Jede Kraft hat die entgegengeſetzte an ihr ſelbſt, ſo hat die Liebe den Haß an ihr ſelbſt, ſonſt iſt ſie ſelbſt nicht. Eine Liebe, die weder Katze noch Maus todt beißen kann und den Fuß nicht aufheben mag, um die lieben Würmchen nicht todt zu treten, iſt keine Liebe.

Es iſt nur noch dieſes hinzuzuſetzen, und wohl zu merken: Auf Ja und Nein, auf Liebe und Haß beruhet Alles, alles Seyn und alles Denken, mithin auch alles Wollen. Die Kräfte der Anziehung und Abſtoßung berühren auch den Menſchen, nur daß er nach ſeiner Freiheit ihnen eben ſowohl widerſtehen als folgen kann. Aber ob nun der Menſch jedem ſolchen Zuge und Stoße blindlings trauen und folgen, oder mit prüfenden Augen entgegentreten und nach Befinden widerſtreben ſoll, das iſt eine andere Frage. Daß jene ſich ſuchenden und trennenden Kräfte auch im Gebiete des Geiſtes gelten, daß ſie mithin urſprünglich gut ſind, das beweiſet nicht, daß ſie in ihrem gegenwärtigen Verhältniſſe gut und gültig ſind. Und wenn ſie auch an ſich, wenn ſie in abstracto gut

und gültig ſind, ſind ſie es auch in concreto, ſind ſie auch ſchon an der Zeit? oder iſt ihnen inmittelſt eine andere Ordnung, ein anderes Geſetz entgegengetreten, welches zunächſt ſein Recht behauptet? Wer bezweifelt das Occupations-Recht des Menſchen, das Gott geordnet hat? Gen. 1, 28. und doch findet es ſeine Gränze, wenn ſchon ein anderer zuvorgekommen, und Beſitz ergriffen hat. 2. Moſ. 20, 15. Wer bezweifelt das Recht der Liebe auf Einigung? Gen. 2, 18. 20. 24. Und doch findet es für jetzt ſeine Gränze, wenn ihr ein älteres Band der Einigung zuvorgekommen iſt. 2. Moſ. 20, 14.

XXII.

Was Weſen an Weſen heranzieht, „an Körper Körper mächtig reißt, den Geiſt gewaltig zieht an Geiſt," das iſt zunächſt nicht das Gemeinſame und Gleiche, aus dem das Verſchiedene hervorgegangen, ſondern im Gegentheil die Individuation, die das Einzelweſen vom Einzelweſen ſcheidet.

Es iſt die Einheit, die ſich entzweit um ſich zu äußern, und ſich entäußert, um zu ſeyn. Erſt nach der Entzweiung ſucht ſich das Getrennte wieder. Der nächſte Grund der Liebe iſt mithin die Verſchiedenheit und Geſchiedenheit, der entferntere die Einheit, welche der Trennung vorausgegangen. Was getrennt iſt, ſucht das Getrennte, um ſich zu ergänzen; die Liebe ſucht nicht das Ihre, ſondern was ihr fehlt.

Wenn du nun im Andern nichts als dein Gleiches kennen lernſt, ſo muß ſich nothwendig das Bedürfniß erneuern, welches das Gleichſeyn, als die urſprüngliche Einheit, von allem Anfange an gehabt hat, nehmlich ſein Entgegengeſetztes zu ſeyn, um zu ſeyn; es muß ſich entfernen, um ſich ſelbſt zu verſtehen.

Fändeſt du im Andern nichts als dich ſelbſt, ſo bedürfteſt du ſeiner nicht, denn was du im Andern ſuchſt, iſt eben das Andere, und nicht das, was du ſelbſt biſt in deiner Vereinzelung.

Hiermit iſt das Prinzip ausgeſprochen, welches alle Anziehung ſo wie alle Repulſivkraft erklärt. Darum heißen die entgegengeſetzten Pole freundſchaftliche, die gleichen feindliche: Liebe und Haß. Darum ſucht ſich Subject und Object in der Copula. Darum genügt ſich der Menſch nicht ſelbſt: er ſucht vielmehr in allen Beziehungen ſeine Ergänzung.

Daraus iſt auch zu erklären, einmal, daß Selbſterkenntniß zur Erkenntniß nicht ausreicht, und zweitens, was Selbſterkenntniß iſt. Sich ſelbſt erkennen heißt das Subject zum Object, zum Gegenſtande, alſo zu ſeinem Gegentheile machen. Man braucht alſo mehr als ſein eignes ungetheiltes Selbſt, um ſich ſelbſt zu erkennen. Sich ſelbſt erkennen heißt ſich von ſich ſelbſt entfernen, und im Objecte ſich entäußern, um ſich verſtehen zu lernen.

Nun bedürfen wir auch weiter keines Kommentars, um nach und nach das, was der Dichter über Selbſterkenntniß ſagt, in unſere Sprache zu überſetzen.

Erkenne dich! — Was ſoll das heißen?
Es heißt: ſey nur! und ſey auch nicht!
Es iſt eben ein Spruch der lieben Weiſen,
Der ſich in der Kürze widerſpricht.

Erkenne dich! — Was hab' ich da für Lehn?
Erkenn' ich mich, ſo muß ich gleich davon *).

Glaubſt dich zu kennen, wirſt Gott nicht erkennen,
Auch wohl das Schlechte göttlich nennen **).

Indem ſich Göthe über das Prädicat des Gegenſtändlichen, das ihm Heinroth beigelegt, belehrend und wohlwollend erklärt, fügt er zu mehrerer Erklärung hinzu:

„Hierbei bekenne ich, daß mir von jeher die große „und ſo bedeutend klingende Aufgabe: erkenne dich „ſelbſt, immer verdächtig vorkam, als eine Liſt geheim „verbündeter Prieſter, die den Menſchen durch unerreich„bare Forderungen verwirren, und von der Thätigkeit ge„gen die Außenwelt zu einer innern falſchen Beſchaulich„keit verleiten wollten. Der Menſch kennt nur ſich ſelbſt, „indem er die Welt kennt, die er nur in ſich und ſich „nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenſtand, wohl „beſchaut, ſchließt ein neues Organ in uns auf." ***)

Hiermit verträgt es ſich auf das beſte, wenn Göthe ein andermal den alten bedeutſamen Grundſatz der jeniſchen Schule „nur von Gleichem werde Gleiches „erkannt" beherzigt, erläutert, und überſetzt †). Denn

*) Goethe's Werke. Ct. u. T. II, 247.
**) Ebendaſ. 241.
***) Zur Naturwiſſenſchaft. II, 1, 47.
†) Zur Farbenlehre. I, XXXVIII.

allerdings muß das Ungleiche eben ſowohl ein Gemeinſames, Gleiches, als den Unterſchied an ſich haben, um zu einander in Verhältniß und Beziehung zu kommen.

Es iſt alſo nicht die Selbſterkenntniß ſelbſt, welche abgelehnt wird, ſondern die Methode derſelben, die ſich allein aus ſich kennen zu lernen ſucht, ſtatt daß die wahre Selbſterkenntniß nur an dem Andern, in der Erkenntniß der Menſchen überhaupt zu erlangen iſt, mithin durch die Geſchichte, durch lebendigen Verkehr, durch die Wirklichkeit vermittelt wird. Der Menſch iſt nur in allen Menſchen zuſammen vollſtändig Menſch: jeder iſt ein Supplement des andern. In dieſem Sinne ſagt Jarno (B. 7. K. 9.), daß der Menſch ſich erſt kennen lernt, wenn er ſeiner ſelbſt in pflichtmäßiger Thätigkeit vergeſſen und um Anderer willen leben lernt. „Da lernt er erſt ſich ſelbſt kennen, denn das Handeln eigentlich vergleicht uns mit Anderen.“

Alle Liebe iſt Erhebung, Erweiterung. Indem der Menſch liebt, ſucht er ein Höheres, Reineres, noch Unbekanntes, was er ſelbſt nicht iſt: er iſt ihm ſelbſt nicht genug. Wenn er nicht mehr findet, als er ſelbſt, nichts Reineres, an dem er ſich reinigen, nichts Höheres, an dem er ſich erheben, nichts Anderes, Unbekanntes, an dem er ſich vervollſtändigen kann, ſo muß er ſich ſogleich wieder entfernen.

Epheu iſt das Symbol des zärtlichen Gemüths.

So erklärt es ſich auch, warum ein andermal das Geheimniß ſo feierlich geprieſen, und das Faßliche albern

genannt wird. Das Faßliche iſt albern, weil es nichts Neues bietet. Nichts iſt alberner, als bei dem, was wir verſtehen, ſtehen zu bleiben. Was wir verſtehen, verdient nicht geleſen zu werden: nur das Unverſtändliche kann uns reizen, daß wir uns daran halten. Eigentlich iſt Alles unverſtändlich, — und zugleich verſtändlich. Es kommt Alles darauf an, das Unbekannte zur Bekanntſchaft zu entwickeln und an dem Verſtändlichen und Bekannten unbekannte Seiten und verborgene Tiefen anzuerkennen. Zum Lehren gehört nicht bloß das Deutlichmachen des Undeutlichen, damit der Schüler ſeine Verwandtſchaft mit dem Höchſten und ſein Anrecht an das Schwierigſte erkenne, ſondern auch das Undeutlichmachen des Deutlichen und Faßlichen, damit er hinter der Fläche die Tiefe ahnen lerne. Alles Lernen beruht aber jedenfalls auf demſelben Geſetze, welches die entgegengeſetzten Pole zu ihrer Erfüllung und Verbindung zu einander zieht.

Die Erkenntniß beruht demnach mit der Liebe auf demſelben Geſetze der Polarität.

XXIII.

Die entgegengeſetzten Pole ziehen ſich demnach an, um ſich gegenſeitig zu ergänzen, und die ſtarre Individualität aufzulöſen.

Dieſes Geſetz findeſt du nicht bloß in den magnetiſchen Erſcheinungen; es wiederholt ſich überall, ſelbſt im Gipfel der Schöpfung, in der Menſchenwelt. Die Attraction iſt als Liebe in den beiden Geſchlechtern ausge-

drückt; sie bekundet sich als Neigung selbst in der Kindheit. Wenn sich Knabe und Knabe im gemeinsamen Spiele miteinander prügeln, und jeder seinen Mann sieht, so vertragen sich Knabe und Mädchen auch schon im Kinderspiele; sie müßten schon entartet seyn, wenn sie so hart an einander gerathen könnten, wie der Knabe mit seines Gleichen. Hauptsächlich ist aber der Tanz das Kinderspiel, das Knaben und Mädchen vereinigt.

Unser Dichter sucht den Unterschied der Geschlechter und die Neigung zu einander schon in der spielenden Kinderwelt nachzuweisen. Seine Beobachtungen stehen im Widerspruche mit den Erfahrungen, die Schiller in der Glocke „vom Mädchen reißt sich stolz der Knabe" und in dem Gedichte „die Geschlechter" festgehalten hat.

Wir wollen künftig genauer Acht haben, um selbst zu erfahren, welcher von Beiden Recht habe, oder ob etwa Beide, jeder von seinem Standpunkte aus, Recht behalten.

Wer uns übrigens das deutsche Sprichwort: „Gleich und Gleich gesellt sich gern," entgegensetzen wollte, den müßten wir auf den griechischen Spruch der jenischen Schule verweisen, den wir eben erklärt, und hierdurch auch jenes Sprichwort mit den Gesetzen der Polarität verständigt haben.

XXIV.

Im Gegentheile stoßen sich aber gleiche Pole von einander ab, um ihre Ungleichheit zu bewähren, und ihre individuelle Geltung zu behaupten.

Auch dieſes Geſetz finden wir nicht bloß in der bewußtloſen, objectiven Welt, ſondern in uns ſelbſt. Im Staate, welcher für die Mehrheit der Subjecte das iſt, was für die Mehrheit der Objecte der Raum iſt, ſehen wir, daß ſich gerade die Glieder gleichen Standes am ſchlechteſten mit einander vertragen. Der Staat beſteht weſentlich in der Vereinigung des Verſchiedenartigen, das eben deswegen ſeiner gegenſeitig bedarf *). Und ſo können wir in jeder Bauernſchenke das phyſikaliſche Geſetz des Magnets beſtätigt finden. Hier fühlt ſich jeder dem andern gleich; gleiche Beſchäftigung, gleiche mithin colidirende Intereſſen, gleiche Standesrechte. Darum behauptet ſie auch jeder gegen den andern; es ſey im Wortwechſel, oder mit Fäuſten.

Unſer Text erinnert uns an die Bauernſcene, der Fauſt als ein Weſen höherer Art beiwohnt.

Uebrigens werden uns freilich die Juriſten lehren, daß ſich die Bauern nicht allein mit ihres Gleichen zanken und ſtreiten, ſondern auch mit ihrem Edelmanne befehden. Worauf wir erwiedern, einmal daß Prozeß noch keine Prügelei iſt, und zweitens, wenn auch jener nach Befinden nicht viel beſſer als dieſe ſeyn ſollte, daß Bauer und Edelmann doch nur inſofern in Streit gerathen, als ſie ſich gleich ſind, nehmlich als Landbewohner und Landbebauer, oder inſofern, als der tiers état Gleichheit begehrt, um ſich zanken zu können.

*) Vergl. Dante Parad. VIII. 118—120.

XXV.

Die gleichen, mithin feindlichen Pole versöhnen sich in einem dritten, der ihnen ungleich, mithin freundschaftlich zugeneigt ist.

Ueberhaupt ist aber von zwei sich polar entgegengesetzten Seiten das Uebergewicht auf einer Seite, ein Plus gegen ein Minus, ein Positives gegen ein Negatives.

Um dieß einzusehen, bedarf es keiner magnetischen, electrischen und galvanischen Experimente. Du brauchst nur deinen Schüler in das Leben hinein zu führen. Die Bauern prügelten sich, weil sie sich unter einander für ihres Gleichen gelten. Der Amtmann erscheint, und sofort ist die Ruhe wieder hergestellt, der Streit durch den Urtheilsspruch aufgehoben, aus keinem andern Grunde, als weil er nicht für ihres Gleichen gilt, und in dem Entgegengesetzten das Uebergewicht anerkannt wird. Da haben wir zugleich den Unterschied zwischen Zank und Prozeß, denn der letztere wird von einem Dritten, Höheren geführt.

Der Dichter hat uns mit einem Male aus der Physik in die Politik, aus der Theorie in die Praxis, aus der Natur in das Staatsleben versetzt. Hier zeigt er uns an den verschiedenen Ständen die überall sich manifestirende Polarität mit ihren Gesetzen, die Ausgleichung des Streits durch den entgegengesetzten Pol, und das Uebergewicht, welches sich als plus auf der einen Seite zeigt.

„Indem man jenes Gewicht und Gegengewicht von „ungleicher Wirkung zu finden glaubt, ſo hat man auch „dieſes Verhältniß zu bezeichnen verſucht. Man hat ein „Mehr und Weniger, ein Wirken ein Widerſtreben, ein „Thun ein Leiden, ein Verdrängendes ein Zurückhalten„des, ein Heftiges ein Mäßiges, ein Männliches ein „Weibliches überall bemerkt und genannt, und ſo entſteht „eine Sprache, eine Symbolik, die man auf ähnliche „Fälle als Gleichniß, als mehrverwandten Ausdruck, als „unmittelbar paſſendes Wort anwenden und benutzen „mag.“ *)

In dem Geſagten liegt auch ein merklicher Fingerzeig für Lehrer der Phyſik, welche die einzelnen Naturerſcheinungen und Naturgeſetze an dem phyſikaliſchen Apparate ſo abſtract nachweiſen, als wenn dieſe Erſcheinungen nur an den von dem Lehrer ſelbſt geleiteten Experimenten wahrzunehmen wären, oder als wenn es einer Zurechtweiſung der Natur bedürfte, um ſie in ihren Geſetzen kennen zu lernen.

Das polariſche Uebergewicht in der Natur erweiſet ſich im Staate, an dem Begriffe der Obrigkeit, und in dem Reiche des reinen Gedankens an der Kategorie der übergreifenden Subjectivität. Wir kennen es auch unter den Menſchen in den beſonderen Beziehungen, wer-

*) Zur Farbenlehre. I. XXII. und 283 flg. Zur N. W. I. 165. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hiermit der Fermatismus als ſolcher nicht empfohlen werden ſoll, nachdem ihn Hegel an den Pranger geſtellt hat. Phänomenologie LIX, flg.

auf Liebe und Freundſchaft ruhen, erkennen, womit ſich beſondere Verhältniſſe, hervortretende Wahlverwandtſchaften offenbaren, aber damit die allgemeinen Verhältniſſe der Liebe und Gemeinſchaft nicht in Schatten, ſondern nur deſto mehr in's Licht ſtellen.

XXVI.

Aus den vielfältigen Verhältniſſen und Beziehungen, die, abſtoßend und anziehend, zwiſchen allen Weſen, natürlichen und geiſtigen, ſtatt finden, folgt von ſelbſt, daß die Magnetnadel nur dann unverrückten, richtigen und geraden Weges nach Norden zeigen könnte, wenn ſie von allen dergleichen Beziehungen frei erhalten werden könnte. Vor allen Dingen mußt du dich alſo hüten, daß keine Magnetſteine in die magnetiſche Atmoſphäre kommen.

Gleicherweiſe muß auch der Menſch die unruhige Magnetnadel, die ſeinem Leben die Richtung geben ſoll, ins Gleichgewicht zu bringen ſuchen. Willſt du deinen Weg ſicher und gerade gehen, ſo hüte dich vor Verlockungen. Es thut zu deiner eigenen Entwicklung Noth, daß du dich ſelbſt beſchränken, daß du entſagen lernſt. Die Pforte iſt eng, der Weg ſchmal: du mußt einſeitig zu werden lernen, um etwas Tüchtiges zu werden: du kannſt nicht alles auf einmal ſeyn.

Weil ſich überall Anziehendes und Abſtoßendes findet, ſo kommt es recht darauf an, daß du dich nur von dem anziehen läſſeſt das dir eignet, daß du nur dem

Magnete folgest, den dir dein innerster Beruf und das Gesetz verschreibt.

Die Erscheinungen, die wir am Kompaß wahrnehmen, geben uns Gelegenheit, den Kompaß unseres ganzen Lebens selbst naher ins Auge zu fassen. Sie warnen uns vor allen Nebenbeziehungen, die uns nur von dem geraden Wege ableiten können.

Nur Heiterkeit und grader Sinn
Verschafft dir endlichen Gewinn *).

Was nicht grade erfaßt werden,
Wird auch schief nicht erkannt **).

Dir frommt an jedem Ort, zu jeder Zeit
Geradheit, Urbeil und Verträglichkeit ***).

Dieser Kompaß kommt uns zu statten, um auch auf Umwegen zum Ziele zu gelangen. Darum erinnert der Dichter ein andermal an die Bedeutung des Mahrchens, „man müsse bei wunderbafter Wagefahrt nach einem kostlichen Talisman, in entlegensten Bergwildnissen, unaufhaltsam verschreiten, sich ja nicht umsehen, wenn auf schreffem Pfade furchterlich drohende und lieblich lockende Stimmen ganz nahe hinter uns vernommen werden."

So findet sich auch die Antwort zu der Frage, welche der Redacteur der Wanderjahre bei jenem Rückblick auf das Theaterleben aufwirft, ob man ihn wohl über-

*) Goethe's Werke. St. u. T. II, 238.
**) Goethe's Werke. Wien. XXI. 98.
***) Goethe's Werke. Wien. XXVI, VII.

zeugen könnte, „daß dieß ein unverzeihlicher Irrthum, eine fruchtlose Bemühung gewesen?“ *)

Und wenn der Pfad sacht in die Büsche gleitet,
So denket nicht, daß es ein Irrthum sey;
Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen,
Zu rechter Zeit dem Ziele näher kommen **).

Hiermit ist der Vorwurf der Mercurialität, welcher dem Dichter in den verschiedensten Beziehungen gemacht worden ist, und das Beiwort eines ἀλλοτριοπραγοδίκαιος, welches ihm beigelegt worden ist, ohne weitere Erörterung erklärt und berichtigt.

So findet der Weise, auch nach Schiller, mitten unter aller Beweglichkeit und verschiedenartigster Thätigkeit stets den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht.

XXVII.

Unendliches und Endliches, Seele und Leib, sind **Pole**, die sich nie unmittelbar berühren, wie Sauerstoff und Wasserstoff, wie Alkali und Säure, so wie sie sind, sich nicht berühren, oder was dasselbe ist, indem sie sich berühren, sogleich das nicht mehr sind, was sie für sich waren. Die Pole bilden überall nur den abstrakten Gegensatz. Das Wirkliche ist vollständig, aber nicht zusammengesetzt, weder unendlich noch endlich, noch eine Vermischung beider als seiner Theile, sondern beides in Ei-

*) Göthe's Werke. Wien. XXVI. 244.
**) Göthe's Werke. St. u. T. IX. 405.

nem. Dieſe Verſtellung hat ſich ſchon durch alle Sphären in der Gottes- Geiſtes- und Naturlehre im Allgemeinen beſtatigt. Daſelbe wird ſich auch an einer einzelnen Natur-Erſcheinung ſpezieller zu Tage legen. Der Dichter gebt zur Farbenlehre über, mit der er abſchließt. Der Dichter legt hier ſeine Entdeckungen uber Chrematik und Chroageneſie in wenige Reimzeilen nieder, wie er ein andermal ſeine vielfaltigen Unterſuchungen uber die Metamorphoſe der Pflanzen in elegiſcher Form ausgeſprochen, und mit den allgemeinſten Verhaltniſſen des Weltweſens in Beziehung geſetzt hat.

Auch Licht und Finſterniß ſind Pole, die auf ewig von einander geſchieden ſind, denn ſie beſtehen eben darin, den abſtrakten Gegenſatz zu bilden. Abſtrakte Finſterniß kann kein Licht erhellen. Finſterniß iſt Finſterniß, Licht iſt Licht. Licht, als pures Licht, iſt unſichtbar, denn abſtraktes Licht iſt überhaupt nicht wirklich, wie Seele ohne Leib nicht iſt. Das Weitere iſt, daß der unendliche Raum des äußern Weltalls dunkel iſt, und ewig finſter bleibt. Wenn wir ihn erheitert ſehen, da iſt er es ſchon nicht mehr ſelbſt.

XXVIII.

Wenn Licht und Finſterniß von einander geſchieden ſind, ſo entſteht die Frage, wodurch ſie geſchieden ſind, oder was das ſeyn mag, das ſich zwiſchen der Finſterniß des unendlichen Raums auf der einen, und zwiſchen dem Sonnenlichte auf der andern Seite als ein trennendes Mittelglied eingedrängt hat.

Hier finden wir nun ein doppeltes, welches ſelbſt wieder einen Gegenſatz bildet, und zwar denſelben Gegenſatz wiederholt, der ſich in Licht und Finſterniß offenbart. Auf der einen Seite iſt es das Auge, und mithin das Subject, auf der andern die Materie, und mithin das Object, das ſich als ein neuer Gegenſatz zwiſchen den erſten Gegenſatz ſtellt, und dieſen damit verwirklicht.

„Was ſich zwiſchen beide ſtellt," wäre gefunden, aber wir ſcheinen damit nicht viel gewonnen zu haben, denn es findet ſich wieder ein doppeltes; der Gegenſatz löſet ſich nicht auf, ſondern er erneuert ſich. Denn das Auge iſt ſelbſt wieder Licht, das Licht im Kleinen, und da die Welt auch im Kleinſten ganz ſie ſelbſt iſt, die ganze Lichtwelt. Die Materie hingegen iſt von jeher als das dunkelſte anerkannt worden *); die Eigenſchaft aller Körper iſt Undurchdringlichkeit. Aber in dieſem neuen Gegenſatze finden wir zugleich das Auge als Subject und die Körperwelt als Object, mithin die nothwendige Beziehung, welche das bloße, todte Seyn zum Bewußtſeyn hat.

Das Auge iſt das Licht, subjectiv geſetzt. Nur Licht ſchaut Licht: und in ſeinem Lichte ſehen wir das Licht. Pſ. 36, 10.

Indem aber das Auge, als das ſubjective Licht, das Licht ſieht, wird das Licht gegenſtändlich, es iſt ſein eigener Gegenſtand.

---

*) Schelling über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur.

Alles Sehen ſetzt eine Verbindung mit dem Geſehenen, alles Erkennen eine Gemeinſchaft mit ſeinem Gegenſtande voraus. Licht hier, Licht dort.

Wär' nicht das Auge ſonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Wohnt nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? *)

Was wir alſo mit dem neuen Gegenſatze gewonnen haben, iſt nichts Geringeres als Subject und Object, und deren Verhältniß zu einander, über welches ſich Göthe mehrmals, namentlich unter den Ueberſchriften: „der Verſuch als Vermittler von Object und Subject" **) und „Bedeutendes Förderniß durch ein einziges geiſtreiches Wort" ***) deutlich ausgeſprochen hat. In der Farbenlehre ſagt er: †)

„In der ganzen ſinnlichen Welt kommt alles über„haupt auf das Verhältniß der Gegenſtände unter einan„der an, vorzüglich aber auf das Verhältniß des bedeu„tendſten irdiſchen Gegenſtandes, des Menſchen zu den „übrigen. Hierdurch trennt ſich die Welt in zwei Theile, „und der Menſch ſtellt ſich als Subject dem Object ent„gegen. Hier iſt es, wo ſich der Praktiker in der Erfah„rung, der Denker in der Spekulation abmüht, und ei-

*) Zur Farbenlehre I, XXXVIII. Zur Naturwiſſenſchaft II, 1, 20.

**) Zur Naturwiſſenſchaft II, 1, 39.

***) Zur Morphologie II, 1, 46.

†) Zur Farbenlehre I, 69. §. 181.

„nen Kampf zu beſtehen aufgefordert iſt, der durch kei„nen Frieden und durch keine Entſcheidung geſchloſſen „werden kann.“

Wir ſind jetzt ſo weit, daß wir in dem Gegenſatze des Subjects und Objects, oder des Auges und ſeines Gegenſtandes eine Einheit, eine Vermittlung, einen Uebergang, anerkennen müſſen, weil ſonſt für das Auge der Gegenſtand nicht ſeyn würde. Worin aber dieſe Vermittlung zwiſchen Licht und Finſterniß, zwiſchen Ich und nicht Ich beſtehe, erfahren wir noch nicht.

Auf der einen Seite Licht, auf der andern Seite Dunkel: dazwiſchen wieder auf der einen Seite als Licht das Auge, das Active, das Subject oder die Seele, auf der andern Seite die Materie, das Paſſive, das Object oder der Leib. Wo iſt nun aber dieſes Beides nicht mehr Zwei, ſondern Eins?

Da zeigt ſich nun zunächſt die Farbe als das vom Lichte durchdrungene Dunkel, und hiermit als das Naturbild des von der Seele zum Geiſte durchdrungenen Leibes. Aber noch fehlt die Brücke, welche dieſe unmittelbare Erſcheinung vermittelt. Die Farbe iſt da, aber wie wird ſie? Wir ſehen zunächſt nur ſo viel, daß ſich die ganze Welt, als Farbenwelt, nur am Lichte und ſeinem Gegentheile, und für uns nur am Auge und ſeinem Gegenſtande, der Körperwelt, entwickeln kann. Wenn ſich nun die Farben ebenſowohl am Auge, als der Lichtwelt, die ihr Gegentheil ſchon in ſich trägt, und dieſes fordert, als am Gegentheile, welches das Licht fordert, zu entwickeln haben, ſo zerfallen auch dieſe nach dem Ge-

genſatze, der ihnen zum Grunde liegt, in denſelben Gegenſatz. Sie werden theils dem Auge, theils dem Körper angehören, und ihre Verwandtſchaft in dieſer Spaltung dadurch bekunden, wenn ſie ſich drittens als beiden, dem Subjecte und Objecte zugleich angehörig, manifeſtiren.

Hiermit erhalten die Verſe unſeres Textes den näheren Bezug auf die Farbenlehre, nach welcher die Farben ſich ebenſowohl ſubjectiv, als objectiv manifeſtiren, aber auch als ſubjectiv und objectiv zugleich erſcheinen. Hierauf beruht die Eintheilung der Farben in phyſiologiſche, oder ſubjective, augenhafte, in chemiſche, oder objective, gegenſtändliche, und in die phyſiſchen, welche in der Mitte zwiſchen beiden ſchweben, und ſich mehr oder weniger einem oder dem andern Pole nähern.

XXIX.

Hiernach offenbart ſich auch im Auge, als im Mikrokosmos, derſelbe Gegenſatz, die Polarität des Lichts und der Finſterniß. Der Tag fordert die Nacht, die Nacht den Tag. Jedes hat das Andere an ihm ſelbſt. Hiermit ſcheint ſich auf einmal der Dualismus zu vermitteln. Die Erfahrung lehrt uns täglich, daß das Auge durch das Finſtere geſammelt, zuſammengezogen, durch das Helle hingegen entbunden und ausgedehnt werde. So lehrt ſchon Platon im Timäus *).

*) Einleitung zu öffentl. Vorleſ. über Göthe's Farbenlehre von Leop. v. Henning. 1822. S. 34.

Der Dichter führt uns hier in den Vorhof der physiologischen Farben; er berührt zugleich das Thema von den Forderungen, indem das Auge, wenn ihm ein Zustand gegeben ist, sofort den andern fordert.

Wir begnügen uns, zur Erläuterung auf einige abgerissene Stellen der Farbenlehre aufmerksam zu machen*).

„Wenn wir die Augen innerhalb eines ganz finstern „Raumes offen halten, so wird uns ein gewisser Man„gel empfindbar. Das Organ ist sich selbst überlassen, „es zieht sich in sich selbst zurück, ihm fehlt jene reizende „befriedigende Berührung, durch die es mit der äußeren „Welt verbunden und zum Ganzen wird."

„Wenden wir das Auge gegen eine stark beleuchtete „Fläche, so wird es geblendet, und für eine Zeitlang „unfähig, mäßig beleuchtete Gegenstände zu unter„scheiden."

„Wer aus der Tageshelle in einen dämmrigen Ort „übergeht, unterscheidet nichts in der ersten Zeit, nach „und nach stellen sich die Augen zur Empfänglichkeit wie„der her."

„Wer aus der Dämmrung ins nicht blendende Helle „kommt, bemerkt alle Gegenstände frischer und besser; „daher ein ausgeruhtes Auge durchaus für mäßige Erscheinungen empfänglicher ist."

„Das Schwarze, als Repräsentant der Finsterniß,

*) Vergleiche den Aufsatz über physiologische Farbenerscheinungen, insbesondere das phosphorische Augenlicht als Quelle derselben. Zur N. W. II, 20.

„läßt das Organ im Zuſtande der Ruhe, das Weiße, „als Stellvertreter des Lichts, verſetzt es in Thätig„keit.“

Wir nennen unſern Text einen Vorbef zu den phyſiologiſchen Farben, weil wir zur Zeit noch keine Farben, ſondern nur Hell und Dunkel kennen. Aber wie Hell und Dunkel ſogleich ihren Gegenſatz fordern, wozu auch des ſchwarzen Pudels Feuerſirudel in Fauſt als Beleg dient, ſo fordern ſich auch die Farben, und zwar ſo, daß im Satz und Gegenſatz alle immer zugleich enthalten ſind, daher die geforderten Farben zur näheren Bezeichnung und Erklärung komplementere genannt worden ſind *). Ein Pol bedarf des andern zu ſeiner Erfüllung, er fordert ihn, und findet ihn an ihm ſelbſt, denn es iſt kein Moment ohne das andere.

Doch jetzt wiſſen wir erſt ſo viel, daß Licht und Finſterniß ſich gegenſeitig fordern und ergänzen, und mithin als Komplemente anzuſehen ſind. Ohne Licht iſt für das Auge keine Finſterniß, ohne Finſterniß kein Licht. Jedes erhält ſeinen Glanz, ſeine Bedeutung und Weſenheit von dem andern. Und doch können ſie nicht ſo abſtrakt wie ſie ſind ſich miteinander vermiſchen. Dieſe Nothwendigkeit der den Gegenſatz aus einander haltenden Polarität iſt auch in folgenden Worten veranſchaulicht.

Niederträchtigeres wird nicht gereicht,
Als wenn der Tag den Tag erzeugt.

---

*) Zur N. W. I, 259 flg.

Wenn dieſe Worte in ſinnlich ſittlicher Beziehung ein auf unnatürlich künſtliche Weiſe die Nacht zur blendenden Tageshelle verkehrendes und hierdurch Nacht und Tag in gleichem Lichte unmittelbar an einander knüpfendes, das kosmiſche und telluriſche Prinzip vermengendes Leben diätiſch und moraliſch zu züchtigen etwa beſtimmt ſeyn ſollten, ſo iſt doch darum auf keinen Fall die unmittelbare phyſikaliſche Bedeutung der einfachen Worte zu verkennen, oder zu überſehen.

XXX.

Wenn wir Licht und Finſterniß als immateriell anſprechen müſſen, ſo wird dieſer Gegenſatz als Weiß und Schwarz körperlich und undurchſichtig. Aber auch in ſeiner Materialität bleibt der Gegenſatz allgemein und abſtrakt, mithin todt; es fehlt ihm noch immer das Konkrete, und mit dieſem das Leben.

Wie die Farbe, als das Konkrete, das lebendige Bild des Lebens, ja das Leben ſelbſt iſt, ſo iſt der abſtracte Gegenſatz in Schwarz und Weiß das Bild des Todes, denn er bezeichnet als diskret das Nichtſeyn, Schwarz als das bloße Nichtſeyn, Weiß als das bloße reine Seyn.

Wenn wir ferner Licht und Finſterniß aus ihrer Diskretion nicht befreien, nicht vermiſchen konnten, ſo finden wir, daß ſich beides in ſeiner Verkörperung atomiſtiſch vermiſchen läßt, aber durch dieſe Mengung ein ſchändliches Grau erzeugt. Auf dieſem Wege kommen

wir alſo nicht zur Farbe, ſondern nur zu häßlichem Grau.

Wenn der Gegenſatz des Lichtes und der Finſterniß als Schwarz und Weiß geſetzt wird, ſo verändert er ſich, er wird körperlich und undurchſichtig. Wir verweiſen dießfalls auf den Brief des Malers Philipp Otto Runge in Göthe's Farbenlehre *), der ſich um die Chromogeneſie, wie Ferdinand Runge um die Geneſis des Lichts und der Finſterniß, bemüht hat.

In unſerem Texte wird dieſer Gegenſatz einmal, nehmlich in der erſten Zeile, in ſeiner Abſtraction, und zweitens, nehmlich in der zweiten Zeile, in ſeiner Vermiſchung betrachtet.

Wenn Göthe den Farben und deren charakteriſtiſchen Verhältniſſen auch eine ſinnlich ſittliche Wirkung beilegt, wenn er einen ſymboliſchen, allegoriſchen und myſtiſchen Gebrauch der Farben unterſcheidet, wenn er namentlich den Purpur als den ſymboliſchen Ausdruck der Majeſtät, das Grün als das allegoriſche Zeichen der Hoffnung, die Einigung des Rothen und Gelben auf der einen, des Gelben und Blauen auf der andern Seite myſtiſch als irdiſche und himmliſche Ausgeburten der Elohim Beiſpielweiſe bezeichnet, ſo findet er hier in dem abſtracten farbloſen Gegenſatz von Weiß und Schwarz das Sinnbild des Todes. Dieſe Bedeutung iſt nicht bloß conventionell und allegoriſch, wie ſich in der äußerlichen Trauer um

*) Zur Farbenlehre. I. 339. flg.

Todte ausspricht, sondern auch symbolisch und nothwendig, ja mystisch, wie es die abstracte Natur dieses Gegensatzes mit sich bringt.

Der zweite Vers zeigt uns die Vereinigung des abgeleiteten Gegensatzes durch Mengung und deren Resultat, das Grau, welches als schmutzig, als schändlich ausgesprochen ist, weil seine Factoren undurchsichtig sind, mithin kein Glanz, kein Leben daraus hervorgehen kann. Grau ist daher ebenfalls wie Mutter und Vater das Sinnbild der Todestrauer: symbolisch könnte es das Niederträchtige bezeichnen.

Die Einheit der Gegensätze ist das Leben, welches in der Natur als Organismus erscheint, die Vermengung, die Neutralisation derselben ist der Tod, das niederträchtige Grau.

Hiermit haben wir die Mitte des abgeleiteten Gegensatzes gefunden, sie entsteht durch atomistische Mischung, durch körperliche Mengung. Aber noch fehlt uns die Mitte des Hellen und Dunkeln, selbst des Lichts und der Finsterniß, der Seele und des Leibes, die Mitte, die wir eben suchen, die Mitte, in welcher beide abstracte Gegenstände zur Einheit durchdrungen werden. Noch haben wir nichts weiter, als schmutziges Grau, welches unser Dichter wohl sonst auch als Newtonianisches Weiß oder als Newtonianische Leibwäsche charakterisirt, und mit der Farbe des Staubes oder des Straßenkothes bezeichnet.

Auch in seinen ersten Elementen bietet schon das Farbenreich die sinnvollsten Beziehungen auf die entlegen-

ſten Gegenſtände. In einer hiſtoriſchen Betrachtung wird unter andern Folgendes bemerkt.

§. 841.

„Gebildete Menſchen haben einige Abneigung vor „Farben. Es kann dieſe theils aus Schwäche des Or„gans, theils aus Unſicherheit des Geſchmacks geſchehn, „die ſich gern in das völlige Nichts flüchtet. Die Frauen „geben nunmehr faſt durchgängig weiß, und die Männer „ſchwarz.“

Dieſe und andere Andeutungen könnten Veranlaſſung geben, bei dem vorliegenden Thema von Schwarz und Weiß über die Farben des Preußiſchen Staats nachzudenken. Wenn man in dieſem Staate überall vor andern ein intellectuelles Streben, und eine das Beſondere dem Allgemeinen unterwerfende Richtung, die beſtändige Tendenz nach Totalität, höchſte geiſtige Ausbildung und Aufklärung als vorwaltend anerkennen muß, ſo finden wir in der That hierzu nichts paſſender als die Allgemeinheit von Schwarz und Weiß, welche alle konkrete Farben, als Einzelheiten, die nicht das Ganze ausdrücken, zunächſt von ſich weiſet.

Man bindet auch die Bibel, ſo wie Geſangbücher, ſchwarz ein, denn ſie haben es mit dem Tode zu thun, aber man giebt einen güldenen Schnitt, keinen weißen, denn aus dem Tode der Sünde quillt der Glanz des ewigen Lebens.

Das Weiß macht matt, das Schwarz ſchmutzig, ſo entſteht das undurchſichtige glanzloſe Grau, die Eſels-

Farbe, welche das verachtetſte Hausthier zu kleiden beſtimmt iſt. Aber Grau entſteht auch aus der Mengung ſämmtlicher Farben bis zur Sättigung, jedoch nur inſofern als dieſe atomiſtiſch zu mengen ſind, mithin inſofern als ſie undurchſichtig ſind. Somit werden folgende beide Paragraphen der Farbenlehre wenigſtens zum Theil verſtändlich.

§. 556.

„Sämmtliche Farben zuſammengemiſcht behalten ihren allgemeinen Charakter als σκιαρόν, und, da ſie nicht mehr nebeneinander geſehen werden, wird keine Totalität, keine Harmonie empfunden, und ſo entſteht das Grau, das, wie die ſichtbare Farbe, immer etwas dunkler als Weiß, und immer etwas heller als ſchwarz erſcheint.“

§. 556.

„Dieſes Grau kann auf verſchiedene Weiſe hervorgebracht werden. Einmal, wenn man aus Gelb und Blau ein Smaragd-Grün miſcht, und alsdann ſo viel reines Roth hinzubringt, bis ſich alle drei gleichſam neutraliſirt haben. Ferner entſteht gleichfalls ein Grau, wenn man eine Scala der urſprünglichen und abgeleiteten Farben in einer gewiſſen Proportion zuſammenſtellt und nachher vermiſcht.“

Summa: Wenn die Farben in ihrer irdiſchen Körperlichkeit ſich nicht gegenſeitig gelten laſſen, ſondern Freiheit und Gleichheit proklamiren, wenn ſie aus Neid über den eigentlichen Vorzug einer jeden ſich körperlich vermen-

gen und in einander fließen, so entsteht auch in diesem Reiche ein niederträchtiges Grau und träges Einerlei. Etwas anderes als diese körperliche Mischung ist wirkliche Durchdringung, aber so weit sind wir noch nicht.

Unser Text hat uns unvermerkt in den Verhof der chemischen Farben eingeführt, wie vorhin in die Einleitung der physiologischen.

XXXI.

Da Weiß und Schwarz undurchsichtig sind, so steht ihrer Verbindung mit den Körpern nichts entgegen, denn das Wesen der Körper besteht selbst in der Undurchsichtigkeit. Wollte sich aber das Licht als solches einem Körper vermählen, und diesen durchdringen, so müßte der Körper selbst völlig durchsichtig seyn. Es fragt sich nur, ob es einen solchen giebt; aber es liegt schon in den Begriffen selbst, daß das völlig Durchsichtige nur dem Raume, insofern wir ihn uns leer denken, zukommen kann, hingegen dem Wesen des Körpers, als Raumerfüllend, nothwendig widerstreben muß.

Wir stehen jetzt an der Schwelle einer neuen Entdeckung, wir nähern uns jener Mitte, die wir längst suchen, und in welcher sich Licht und Finsterniß verwirklichen sollen.

So viel hatten wir gefunden, daß Licht und Finsterniß ewig geschieden bleiben, daß sie selbst und unmittelbar sich nicht vermischen können, und daher nur eine Vermittlung durch ein Drittes geschehen könnte.

So viel hatte sich an Schwarz und Weiß ergeben, daß diese Vermittlung nicht durch einen undurchsichtigen, vollendeten Körper möglich ist, denn dieß wäre keine Vermittlung, sondern die unmittelbare Vereinigung des Lichts und der Finsterniß, indem die Materie als solche das Dunkel selbst ist. Wir fanden daher wohl die Mitte zwischen Schwarz und Weiß, das Grau, aber nicht das Medium zwischen Licht und Nacht.

Eben so wenig kann aber die Vermittlung in einem völlig durchsichtigen Körper möglich seyn, denn ein solcher Körper ist als Körper selbst nicht möglich: ein solcher Körper würde eben selbst pures Licht seyn, daher er so wenig Vermittlung bewirken kann, als ein völlig undurchsichtiger. Völlig undurchsichtig ist selbst der Aether nicht, denn es liegt in dem Wesen des Körpers real zu seyn, folglich Raum zu erfüllen, was aber den Raum erfüllt, ist wenigstens nicht völlig durchsichtig.

Das Medium also, wodurch das Licht zur Erscheinung kommen sollte, müßte weder ganz undurchsichtig, noch ganz durchsichtig seyn. Wir stellen es jetzt noch dahin, wie wir dieses Medium in der Erfahrung finden werden, aber so viel ist schon jetzt gegeben, daß das Licht in diesem Medium nicht ganz als es selbst, als sein unmittelbares Selbst erscheinen kann, da es nicht durchsichtig ist, und daß darin eben so wenig die Finsterniß ganz als diese selbst erscheinen wird, denn das Medium ist nicht undurchsichtig.

Es bleiben daher zwei Fragen übrig, nehmlich er-

ſtens, welches iſt das Medium, das wir ſuchen? zweitens, als was erſcheint Licht und Finſterniß in dieſer Mitte?

XXXII.

Wenn das Licht weder im Undurchſichtigen, ohne zu erſtarren, noch im Durchſichtigen, ohne ſich zu verflüchtigen, einen wirklichen Haltpunkt gewinnen kann, in jenem, als ſeinem Gegentheil, es ſelbſt zu ſeyn aufhört, in dieſem, als ſeinem Gleichen, nur es ſelbſt bleibt, mithin nicht zur Erſcheinung kommen kann, wenn es gleichwohl um ſich zu manifeſtiren, eines Organs, eines körperlichen Mediums bedarf, ſo hat das Auge, als der Mikrokosmos des Lichts, mit ſeiner ganzen Weſenheit an das Dritte ſich zu halten, welches allein noch übrig bleibt. Und dieſes dritte iſt das, was weder völlig undurchſichtig, noch ganz durchſichtig iſt, mithin das Durchſcheinende; weder völlig hell, noch völlig dunkel, mithin das Helldunkel. Es iſt die Mitte zwiſchen Licht und Finſterniß, oder das Trübe; es iſt das Werdende, die Brücke zwiſchen dem Auge und der Körperwelt.

Das Trübe oder Durchſcheinende, welches wir als das Medium zwiſchen dem Lichten und Finſtern gefunden haben, iſt ſo wichtig, daß wir bei dieſer Entdeckung einen Augenblick verweilen müſſen *). Das Trübe iſt das Urphänomen der Materie, ja ſchon ſelbſt die zarteſte Ma-

*) Zur Farbenlehre I, 56 flg. Zur N. W. I, 311.

terie, „die erſte Lamelle der Körperlichkeit.“ Die Trübe iſt die Offenbarung des Lichts und der Finſterniß. Licht und Finſtres bleiben zwar nach wie vor geſchieden, ja ſie ſind eben durch die Trübe, als die erſte Materie, als den Keim der Körperwelt, getrennt, aber ſie ſind auch durch eben dieſes Medium zur Erſcheinung gerufen, denn eben durch dieſes elementare Phänomen iſt es vermittelt, daß das Auge Licht und Finſterniß ſieht; wir werden auch noch erfahren, wie beides erſcheint, und vom Auge geſehn, empfunden wird. In der Trübe ſind Licht und Finſterniß nicht mehr abſtrakt ſie ſelbſt.

Die Trübe erſcheint aber ſelbſt auf dreifache Weiſe, entweder als luft- und gasartig, oder als flüſſig, oder als feſt.

Die vollendete Trübe iſt das Weiße, die gleichgültigſte, hellſte, erſte undurchſichtige Raumerfüllung. Weil im Weiß die Trübung vollendet iſt, ſo hört ſie auf, das Weiß iſt nicht mehr trübe, denn es iſt undurchſichtig. Die Erfahrung bewährt dieß überall; wir erinnern nur an die Milch, oder an das Milchglas.

Die Grade der Trübung ſind unendlich, indem es mehr oder weniger durchſcheinend iſt. „Das Durchſichtige ſelbſt, empiriſch betrachtet, iſt ſchon der erſte Grad des Trüben. Die ferneren Grade bis zum undurchſichtigen Weiß ſind unendlich.“

Wir können daher behaupten, daß es aus dem Durchſichtigen ſtammt, und nach dem Undurchſichtigen vorſchreitet.

Im Trüben iſt das treuſte Bild des Werdens, als des zwiſchen Nichtſeyn und Seyn Schwebenden, gegeben.

Wir haben uns bei dieſen Erklärungen über das Trübe zum großen Theile der eigenen Worte des Dichters bedient, und es iſt, um des Zuſammenhanges willen, nur noch Folgendes hinzuzuſetzen.

Was bei Schwarz und Weiß die Mengung iſt, das iſt bei Licht und Finſterniß die Trübe. Wenn dort atomiſtiſche Miſchung Grau erzeugt, ſo fragt es ſich, was bei Hell und Dunkel die dynamiſche Verbindung durch das Medium des Trüben erzeugen wird. Dieß war die zweite Frage, die uns übrig blieb, und worauf wir in den folgenden Verſen Antwort erhalten.

Wollten wir nun das Trübe auch noch in ſeiner „ſinnlich-ſittlichen" Bedeutung verfolgen, ſo hätten wir uns eben daran zu halten, daß es uns zwar das Licht offenbart, aber nicht wie es iſt, ſondern wie es wird, nicht abſtrakt, ſondern konkret. In dieſer Bedeutung ergreift es Schubarth, um darin die äußerſte Gränze zu finden, zu der ſich der Menſchengeiſt erheben kann*). Hierbei müſſen wir jedoch erinnern, daß das Trübe an ſich nicht als eine mangelhafte, ſondern als die einzig mögliche und nothwendige Weiſe der Offenbarung, als die Geburtsſtätte der Farben, anzuſehen iſt, daher das Mangelhafte nicht in dem Trüben, ſondern nur im Subjecte, oder im Auge liegen möchte, welches jedoch nach

*) Schubarth zur Beurtheilung Göthe's I, 239.

ſeiner geſunden Verfaſſung mit einer Farbe auch die anderen, und hiermit das geſammte Licht konkret an ihm hat.

In dieſem Sinne ſchreiben wir nach, was Prometheus in dem Feſtſpiele „Pandora" beim Sonnenaufgange ſagt:

Nun aber Eos, unaufhaltſam ſtrebt ſie an,
Sprungweiſe, mädchenartig, ſtreut aus voller Hand
Purpurne Blumen! Wie an jedem Wolkenſaum
Sich reich entfaltend ſie blühen! wechſeln mannichfach!
So tritt ſie lieblich hervor, erfreulich, immerfort;
Gewöhnet Erdgeborner ſchwaches Auge ſanft,
Daß nicht vor Helios Pfeil erblinde mein Geſchlecht,
Beſtimmt Erleuchtetes zu ſehen, nicht das Licht! *)

XXXIII.

Mittelſt dieſes trüben und durchſcheinenden Mediums ſehen wir Licht und Finſterniß, ſomit die ganze Welt, und zwar als Farbe in den verſchiedenartigſten Erſcheinungsweiſen. Die Farbe iſt die Weiſe, wodurch die ſichtbare Welt für uns iſt, und in ihren Theilen auseinander tritt: ſie iſt die konkrete Wahrheit beider Pole, die Wirklichkeit, welche an dem Lichte ihre Seele, an dem davon durchdrungenen Dunkel ihren Leib hat, und der Leib iſt mit der Seele um ſo mehr eins, je mehr er durchdrungen iſt.

*) Göthe's Werke St. u. T. XI, 366.

Wir erfahren nun auch ohne Schwierigkeit, in welchen Farben Licht und Dunkel, durch die Trübe geſehen, dem Auge ſich darſtellen, oder vielmehr, welche Farben das Licht, welche Farben das Dunkel zeigt, wenn eins oder das andere durch Trübe geſehen wird.

Siehſt du das Licht durch das höchſt verdichtete Trübe, den Aufgang oder den Niedergang der Sonne durch ihren getrübten Dunſt- und Nebel-Kreis, ſo erſcheint dir das Licht als Purpurroth in aller Herrlichkeit ſeines Glanzes. Das Licht wird um ſo herrlicher, je dichter und voller der Inhalt iſt, den es überwindet, durchdringet, ſattiget und in ſich aufnimmt.

Wenn uns Licht und Finſterniß erſcheint, ſo erſcheint beides nicht ſelbſt, ſondern in der Vereinigung beider Factoren als Farbe. Dieß iſt das Allgemeine unſeres Textes. Als Purpurroth erſcheint das Licht, wenn es durch verdichtete Trübe geſehen wird. Dieß iſt das Spezielle des Textes.

Wenn wir auf jenes, auf die Farbe im Allgemeinen zurückſehen, ſo finden wir, daß die Farbenlehre einer ſchulgerechten Definition der Farbe auszuweichen bemüht iſt, ſo wie ſie die Begriffsbeſtimmung des Lichts in abstracto geradezu von ſich weiſet.

Indeſſen finden ſich doch die nöthigen Bezeichnungen zur Erklärung der Farben. „Farben ſind Thaten des Lichts, Thaten und Leiden.“

„Farbe iſt die geſetzmäßige Natur in Bezug auf den Sinn des Auges.“

Die Thätigkeit des Lichts bekundet ſich in der Farbe durch das Helle, welches ſich mehr oder weniger in jeder Farbenerſcheinung bethätigt; das Leidendliche hingegen durch das Dunkle oder Schattenhafte, welches ebenfalls jeder Farbe mehr oder weniger beiwohnt. Dieſes Letztere ſtammt aus dem Finſteren, und darum ſind die Leiden des Lichts Thaten der Finſterniß, die Thaten der Finſterniß Leiden des Lichts.

„Die Farbe iſt ein elementares Naturphänomen für den Sinn des Auges, das ſich, wie die übrigen alle, durch Trennung und Gegenſatz, durch Miſchung und Vereinigung, durch Erhöhung und Neutraliſation, durch Mittheilung und Vertheilung und ſo weiter manifeſtirt, und unter dieſen allgemeinen Naturformeln am beſten angeſchaut und begriffen werden kann.“

„Die ganze Natur offenbart ſich durch die Farbe dem Sinne des Auges. Nunmehr behaupten wir, wenn es auch einigermaßen ſonderbar klingen mag, daß das Auge keine Form ſehe, indem Hell, Dunkel und Farbe zuſammen allein das ausmachen, was den Gegenſtand vom Gegenſtande, die Theile des Gegenſtandes von einander, fürs Auge unterſcheidet. Und ſo erbauen wir aus dieſen dreien die ſichtbare Welt.“

Der Haupteintheilung der Farben iſt ſchon oben Erwähnung geſchehen; zu den phyſiologiſchen und chemiſchen haben die früheren Verſe wenigſtens Einleitungsweiſe Andeutungen erhalten. Aber jetzt werden wir in die phyſiſchen eingeführt, welche ebenfalls durch die

Trübe entstehen. Unter den physischen Farben nehmen die dioptrischen, unter diesen die atmosphärischen als dioptrische Farben der ersten Classe, und zwar als die natürlichsten, die erste Stelle ein. Bei diesen bleibt der Dichter stehen, an diesen werden die allgemeinen Prinzipien der Farbenlehre entwickelt, und in jeder dieser Erscheinungen wird das Trübe eine wichtige Rolle spielen.

Wenn die Frage entsteht, warum der Dichter grade die physischen Farben zur Entwicklung und Veranschaulichung seiner Theorie wählt, so ist die nächste Antwort in ihrer einfachen und glänzenden Schönheit zu finden. Die Einfachheit und Unabhängigkeit von allen subjectiven und objectiven Umständen nähert sie dem Urphänomen; und hierin liegt die letzte Antwort auf unsere Frage. Hegels subj. Logik. S. 339. G. Zur N. W. I, 292.

Wenn wir nun der folgenden Entwicklung nicht vorgreifen wollen, so müssen wir uns hier einer übersichtlichen Zusammenstellung der atmosphärischen Farben-Erscheinungen durchaus enthalten.

Was aber das Purpurroth insbesondere betrifft, so wird darunter hier das reine, in der Mitte stehende Roth in seiner höchsten Würde verstanden *), während der Purpur der Alten sich mehr nach der blauen Seite hinzog **).

Daß übrigens zur Darstellung des Lichts im höch-

*) Zur Farbenlehre I. §. 612, 703.
**) Ebendaselbst §. 792.

ſten Rothe eine beſondere Verdichtung des davor liegenden Trüben erfordert wird, beweiſet nicht bloß die Morgen- und Abendröthe, indem ſich die Atmoſphäre am Abend mit Dünſten mehr anfüllt, und am Morgen ſo lange damit erfüllt iſt, bis ſie von der Sonne bewältigt werden, ſondern auch die Sonne im Heerrauch geſehen, wo ſie rubinroth erſcheint.

XXXIV.

Sobald der höchſte Grad der Trübe ſich einigermaßen verdünnt, und die Dünſte ſich einigermaßen zerſtreuen, ſo wird das Hochroth der Purpurfarbe in Feuerfarbe, in Glühroth verwandelt, welches ſich mehr und mehr dem Gelben nähert.

So erſcheint das Sonnenlicht durch einen mittlern Grad der Trübe geſehen.

Wie die Grade des Trüben unendlich ſind, ſo auch die Schattirungen und Uebergänge der Farben, von Purpur zu Roth, von Roth zu Gelb. Denn die Farben entſtehen ja aus dem Trüben, ſie ſind daher ſelbſt mehr oder weniger trübe: ihr allgemeiner Charakter iſt das *σκιερόν*.

XXXV.

Je mehr nun die Trübe ſich verdünnt, je durchſcheinender und reiner die Atmoſphäre wird, um ſo mehr geht das Roth durch alle Grade in das Gelb über, bis

es endlich auch alle Grade des Gelben durchläuft und somit zum hellſten Gelb erblaßt.

So erſcheint das Sonnenlicht durch eine faſt helle Atmoſphäre geſehen, d. h. durch eine nicht völlig aufgehobene, aber dennoch dem Durchſichtigen genäherte Trübe angeſehen, als das helliſte, blaſſeſte Gelb. Je weiter die Sonne heraufkommt, je mehr ſie die Dünſte zerſtreut, deſto heller und hellgelber wird der Schein.

XXXVI.

Wird endlich die Atmoſphäre ſo rein und durchſcheinend, daß das Durchſcheinende empiriſch, nehmlich für das körperliche Auge, als durchſichtig angeſehen werden kann, ſo erſcheint das Licht in ſeiner urſprünglichen Weiſe, nehmlich farblos. Das Farbloſe bezeichnen wir als weiß, weil Weiß im Undurchſichtigen daſſelbe iſt, was das Helle im Durchſichtigen darſtellt. Beides iſt in ſeiner unvermiſchten Weiſe farblos, das Weiß ohne Schwarz, das Licht ohne Finſteres.

So erſcheint die Sonne, wenn ſie bei völlig heiterm, wolkenreinem, dunſt- und nebelfreiem Himmel über uns ſteht; und hier erſcheint das Licht, wie es iſt, das heißt, wie es körperlich iſt und ſeyn kann.

Bei dieſem Texte drängen ſich dem aufmerkſamen Beobachter Fragen an Fragen, Bedenken an Bedenken auf.

1) Wenn kein Körper als völlig durchſichtig angeſehen werden kann, wenn alles, was der Raum erfüllt,

mehr oder weniger trübe und durchſcheinend, oder ganz undurchſichtig ſeyn muß, mithin auch der Aether als ſeyend von dem leeren Raume durch Raumerfüllung ſich unterſcheidet, ſo fragt es ſich, wie von einem völlig reinen, mithin durchſichtigen Aether, durch welchen das Licht ungetrübt in ſeiner urſprünglichen Weiſe erſcheint, die Rede ſeyn könne?

2) Wenn die Trübe das einzige Mittel iſt, wodurch ſich das Licht und zwar als Farbe offenbart, ſo fragt es ſich, wie es ſich gleichwohl ohne dieſe Trübe im Durchſichtigen offenbaren könne?

3) Wenn Weiß undurchſichtig iſt, als die vollendete Trübe, ſo fragt es ſich, wie dieſes Prädikat der Sonne, als dem Lichte ſelbſt, zukommen kann?

4) Endlich fragen wir die Erfahrung, ob die Sonne wirklich ganz weiß erſcheint?

Die erſte dieſer Fragen iſt ſchon beantwortet. Was im höchſten Grade durchſcheinend iſt, das iſt wenigſtens empiriſch, für das leibliche Auge, durchſichtig. Weil es aber immer noch ein Trübes bleibt, wenn auch möglichſt gereinigt, ſo dient es noch immer zur Offenbarung des Lichts, und zwar in derjenigen Weiſe deſſelben, welche wir als die urſprüngliche, mithin abſtracte Lichterſcheinung anſprechen müſſen, da ſie möglichſt wenig getrübt iſt. Erſcheinung bleibt aber das Licht immer noch, weil es immer einigermaßen getrübt erſcheint. Womit die zweite Frage beantwortet iſt. Das Licht offenbart ſich nie ohne Trübe, eben dieſe Trübe kann in ihrer möglichſten Ver

dünnung als Null, und das Licht in dieſer Rückſicht als das urſprüngliche, noch abſtracte gelten.

Erſcheint es uns nun als weiß, ſo iſt damit nicht bloß die empiriſche Farbloſigkeit dieſer Erſcheinung, ſondern auch die Materialität der Sonne ausgedrückt, an welcher es erſcheint. Denn Weiß iſt das Licht, materiell geſetzt; es erſcheint dadurch, daß es am Schwarzen, als dem Repräſentanten der Finſterniß, ſeinen Gegenſatz findet. Womit die dritte Frage beantwortet wird: die Sonne iſt ſelbſt materielles Licht.

Was endlich die vierte an die unmittelbare Erfahrung des Auges gerichtete Frage betrifft, ſo erſcheint dem Auge in der gegebenen Vorausſetzung die Sonnenſcheibe ſelbſt, empiriſch, allerdings weiß.

Aber wir entdecken zugleich an den Enden dieſer Scheibe einen gelben Rand, und dieſe Entdeckung führt uns auf die dioptriſchen Erſcheinungen der zweiten Klaſſe, nehmlich auf die Farben, welche durch Refraction entſtehen, wenn das Licht durch einen durchſichtigen Körper geſehen wird. Hier iſt es eben die Refraction, welche das vor dem Lichte liegende Medium trübt, und daher ſtatt Weiß am Rande Gelb erzeugt.

Wie eine weiße Scheibe auf dunkelm Grunde, durch ein convexes, mithin verkleinerndes, Glas geſehen, den Rand der Scheibe um ſo viel als ſie verkleinert wird gelb darſtellt, ſo muß die Sonnenſcheibe durch die Entfernung geſehen und durch die Entfernung verkleinert nach ihren Rändern immer gelber erſcheinen.

Allein unſer Text berührt dieſe Erſcheinungen nur ſtillſchweigend, daher es auch zur Erklärung nur dieſer Andeutung und Hinweiſung bedarf.

Sehen wir jetzt auf die bis hierher betrachteten Farbenerſcheinungen, ſo finden wir zwei Farben erklärt, nehmlich Roth und Gelb, jedes in ſeinen verſchiedenen Graden, Roth bis zum Gelben, Gelb bis zum Weißen ſich herüberziehend.

Roth und Gelb entſteht aber, wenn Licht durch mehr oder minder trübe Zwiſchenmittel geſehen wird.

XXXVII.

Wie das Licht, durch Trübe geſehen, roth und gelb erſcheint, ſo erſcheint die Finſterniß, durch Trübe geſehen, wenn die Sonne auf die Trübe ſcheint, blau.

Dieſe Erfahrung machen wir täglich am Firmamente. Die Finſterniß des unendlichen Raums erſcheint uns am Tage nicht ſchwarz, ſondern blau, weil wir ſie durch den vom Tageslichte erleuchteten Dunſtkreis der Atmoſphäre ſehen.

XXXVIII.

Das Blau wird um ſo dunkler, je heller die Trübe iſt, um ſo heller und bleicher, je dunkler die Trübe wird.

In den Thälern verbleicht es bis an das Weiße heran, weil hier die dazwiſchen liegenden Dünſte die Trübe vermehren. Auf Bergen hingegen, wo die Luft reiner und dunſtfreier wird, vertieft ſich das Himmelblau bis

zum Dunkelblau, bis zur Fülle und Pracht des Königsblau, welches ſich dem Purpur nähert, und wie dieſer von der Herrlichkeit ſeiner Würde den Namen erhält. Je näher dem Himmel, um ſo tiefer iſt das Blau, je weiter vom Himmel, um ſo lichter und bleicher wird das Blau, in welchem uns die Finſterniß bei Tage erſcheint.

XXXIX.

Daß aber der unendliche Raum urſprünglich finſter iſt, das kannſt du zur Nachtzeit erkennen, denn ſobald die zwiſchen dem Auge und der Finſterniß ſchwebende Trübe nicht mehr vom Tageslichte beleuchtet iſt, erſcheint die Nacht und zwar ſammetſchwarz. Schwarz iſt der irdiſche Ausdruck des Finſtern.

Die Finſterniß ſelbſt kann nicht geſehen werden, aber durch die Trübe wird ſie geſehen, und zwar, wenn das Licht auf die Trübe ſcheint, blau, ohne aufſcheinendes Licht ſchwarz. Schwarz iſt alſo nicht die Finſterniß ſelbſt, ſondern Finſterniß durch Trübe vermittelt; ohne dieſe Vermittlung iſt das Dunkel gar nicht zu ſehen. Dieſes Schwarz bezeichnen wir als ſammetſchwarz um ſeinen Glanz zu bezeichnen, den es durch die Vermittlung in der Trübe phyſiſch, durch die Vermittlung im Auge phyſiologiſch erhält.

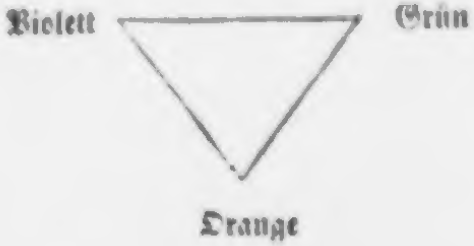
Es ſind nunmehr alle drei Hauptfarben erklärt, Roth, Gelb, Blau. Weiß iſt nur das feinſte Gelb, Schwarz das dickſte Blau. Aber nun dürfen wir nicht vergeſſen, daß dieſe Farben, ſo wie ſie aus der Polarität

des Lichtes und der Finſterniß ihren Urſprung haben, und durch die Trübe zur Erſcheinung kommen, dieſe polare Natur auch an ſich ſelbſt erhalten, daher jede Farbe um ſich zu ergänzen ihren Gegenpol fordert, und mit dieſem zuſammengenommen die Totalität der Farbenwelt darſtellt, dem Auge Befriedigung gewährt und Harmonie verſchafft.

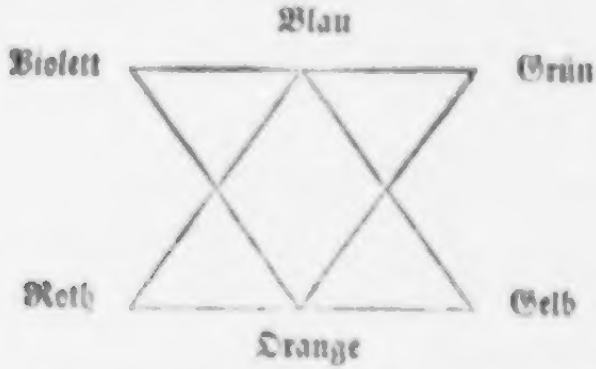
Dieſe geforderten Farben heißen *ſecundär* oder *abgeleitet*, in Beziehung auf die Hauptfarben, von welchen ſie gefordert werden, *intermediär* und *gemiſcht*, weil ſie immer zwiſchen zwei Hauptfarben erſcheinen, und aus dieſen durch Miſchung hervorgehen, *complementär*, weil ſie den Cyklus der Hauptfarben ergänzen und die Totalität der ganzen Farbenleiter darſtellen.

Wenn wir die Dreiheit der Hauptfarben in einem Dreieck ausdrücken wollten,

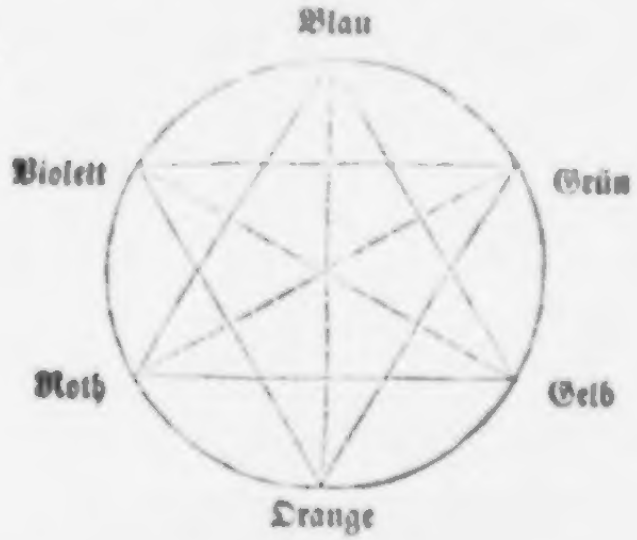
ſo würden die intermediären Farben, durch die Umkehrung dieſes Dreiecks in ihre Stellung kommen,



daher es nur der Zuſammenſchiebung dieſer Dreiecke bedurfte, um das Verhältniß der urſprünglichen und intermediären Farben anſchaulich zu machen



welches ſich noch beſſer durch Verſchiebung der Dreiecke und zwar in der Form des Kreiſes ausdruckt



Hier erſcheinen die intermediären Farben zwiſchen denjenigen Hauptfarben, aus welchen ſie entſtehen, z. B. Grün zwiſchen Blau und Gelb, wogegen diejenigen, die

sich gegenseitig fordern, einander gegenüber stehen, z. B. Blau fordert Orange.

Denken wir uns diesen Kreis in Bewegung, so zeigt sich das Farbenreich in allen seinen unendlichen Abstufungen, wobei nur zu bemerken ist, daß zu zwei Hauptfarben nicht die dritte kommen darf, ohne die kombinirte zu beschmutzen und zuletzt ins Grau überzuführen, so wie zu keiner intermediären Farbe eine andere intermediäre kommen kann, ohne dasselbe zu bewirken, weil jede intermediäre Farbe von zwei Hauptfarben etwas hat.

Was nun die abgeleiteten gemischten Farben insbesondere betrifft, so haben wir diese als atmosphärische Farben mit Ausnahme des Grün bereits schon am Himmel gesehen, das Licht als Purpur, als Feuerroth (orange), und als Gelb — dieß bildet die Hälfte des Kreises — die Finsterniß als Tiefröthlichblau (violett), und als Reinblau; aber dieses verlor sich in Weißblau statt durch Hinneigung zu dem angränzenden Gelben ins Grün überzugehen. Mithin fehlt unter den atmosphärischen Farben eine intermediäre, nehmlich Grün. Und wenn das Grün dennoch am Himmel erscheint, so ist es darum noch keine atmosphärische Farbe, es ist nicht sowohl der Ausdruck des Finstern durch die Trübe, als vielmehr die Mischung der Farben am Himmel selbst. Ueberhaupt scheint das Grün zunächst auf atomistischem Wege zu entstehen *), und zwar Reingrün, wenn sich Gelb und Blau in gleichem Verhältnisse vereinigen. Wie sich

*) Zur Farbenlehre I, §. 358. 359.

dieſe im Grün neutraliſiren, ſo differenzirt das Grün auch ſich wieder in Gelb und Blau, ja es ruft ſeine Gegenfarbe, Roth hervor, ſo wie Gelb Violett, und Blau Orange, womit der Farbencyclus beſchloſſen iſt. Heimiſch iſt hiernach das Grüne zunächſt auf der Erde: Grün iſt die irdiſche Farbe, woran ſich wiederum der atomiſtiſche Urſprung zu beſtätigen ſcheint. Am allgemeinſten zeigt es ſich in der Pflanzenwelt: aber auch hier bringt die Pflanze ihr Selbſt zum Opfer, ſie vollbringt ihre Entäußerung, indem ſie ihr Licht in der Blüthe ausgebiert, in welcher die neutrale grüne Farbe des Blattes zu einer ſpezifiſchen Trübung beſtimmt, oder auch das Licht rein vom Dunkeln, als weiße Farbe producirt wird *).

Das Grün iſt in dieſer Beziehung dieſelbe Neutralität, wie das Waſſer unter den Elementen, und ſo gewinnt es ſeinen tiefſten Sinn, wenn ſie die Waſſerfarbe, Roth die Feuerfarbe, Blau die Luftfarbe genannt wird, wogegen die gelbe Farbe nur als eine Modifikation der Feuerfarbe genannt werden kann, und der undurchſichtigen Erde nur das Schwarz, wie dem Lichte das Weiß übrig bleibt.

Feuer und Luft, Roth und Blau, Gelb, Orange und Violett gehören dem Himmel an; aber dem Himmel fehlt auch etwas, das er in der Erde zu ſeiner Erfüllung findet. Dieß iſt die grüne Farbe der Erde, welche im Waſſer zwiſchen Himmel und Erde vermittelt wird.

---

*) Hegels Encyklopädie der phil. Wiſſ. §. 270. 271.

Um das Grün auch in anderer Beziehung zu verfolgen, erinnern wir an die Mettenischen Glasbecher, an welchen sich überhaupt der Prozeß der Chroageneſie in seiner ursprünglichen Einfachheit wiederholt.

„In Karlsbad hat der Glasarbeiter Metteni den „guten Gedanken gehabt, auf einem Glasbecher eine ge„ringelte Schlange mit einem trüben Schmelz zu über„ziehen, welcher bei durchscheinendem Lichte, oder auf „einem weißen Grund gehalten, hochgelb, bei aufschei„nendem Lichte und dunklem Grunde aber das schönste „Blau sehen läßt. Man kann sogar durch eine geringe „Bewegung, indem man das Gelbe zu beschatten, und „das Blaue zu erhellen weiß, Grün und Violett hervor„bringen." *)

Was hiernächst die Farbenforderungen betrifft, so könnte es für den ersten Augenblick auffallen, wie Purpur Grün, Gelb Violett, Blau Orange hervorrufen, mithin jede Hauptfarbe grade diejenige intermediäre, die nichts mit ihr gemein hat, jede intermediäre diejenige Hauptfarbe, welche ihr fehlt, erheischen könne. Hier verweisen wir nun zunächst auf das Auge, und auf die Erfahrung **). Statt vieler Beispiele beziehen wir uns nur auf die Purpurfarbe des bewegten Meeres. „Der beleuchtete Theil der Wellen erscheint grün in seiner eigenen Farbe, und der beschattete in der entgegengesetzten

*) Zur N. W. I, 267. 268.

**) Zur Farbenlehre I, §. 49—61. Zur N. W. I, 247—262.

purpurnen." Die letztere iſt die Scheinfarbe, welche das Auge fordert. In gleicher Weiſe ſehen wir Fauſt's ſchwarzen Pudel dem Lichtſchein eines feurigen Schweifes folgen.

Aber es iſt nicht genug, daß wir dieſe Forderung äußerlich aufnehmen, wir müſſen ſie auch innerlich erfahren, verſtehen, erklären, die Nothwendigkeit einſehen lernen. Hier zeigt ſich nun, daß jede Farbe die fordert, welche ihr fehlt, um den ganzen Farbenkreis in ſich zu haben, alſo jede Hauptfarbe keine andere Hauptfarbe, ſondern diejenige abgeleitete, gemiſchte Farbe fordert, in welcher die andern beiden Farben enthalten ſind. So fordert Roth Grün, als die Indifferenz des Gelb und Blau, Grün weder Gelb noch Blau, denn dieſes hat es ſchon, ſondern Roth, Gelb nichts als Violett, worin Roth und Blau iſt, Blau weder Violett noch Grün, denn in beiden iſt ſchon Blau, weder Roth noch Gelb, denn in keinem wäre das andere, es bliebe ein Mangel, folglich Orange, worin beide dem Blau fehlende Farben vereinigt ſind. Und ſo zeigt ſich die Polarität ſowohl in der Forderung des Gegenſatzes, — indem ſich das Ungleiche ſucht — als auch in dem entfernten Grunde, neben der Wirkung, indem ſich das Getrennte ſucht, als zu einander gehörig, und ſich vereinigt, um zu Totalität und Harmonie, zur Befriedigung zu gelangen. Hiermit iſt es denn auch erklärt, wie zwei complementäre Farben den ganzen Farbenkreis in ſich ſchließen, denn ſie enthalten alle drei Hauptfarben.

Die Wahrheit dieser Erfahrung, das allgemeine Resultat des Farbencomplements ist dieses, daß Alles, was ist, sein Gegentheil, seine andere Seite zu seiner Erfüllung an ihm selbst hat. Wen überkommt nicht oft unwillkührlich mitten im tiefsten Ernste, in wirklicher Betrübniß, in beugender Andacht, ein leises oder helleres Lächeln, ein Witz oder Spaß, oder umgekehrt mitten in der heitersten Freude ein Gegenstück, eine Nachtseite, die wie ein Gespenst in der Nacht den Tag zur Nacht macht!

Nach Göthe's Berichten verwünschte Schiller vielmals diese ihm mitgetheilte Ansicht, weil er dasjenige überall erblickte, wovon ihm die Nothwendigkeit bekannt geworden *).

Wie Göthe seinem unersetzlichen Schiller die Prinzipien der Farbenlehre mitgetheilt, und dieser mit der großen Natürlichkeit seines Genies die Hauptpunkte, worauf es ankam, ergriffen und in sich aufgenommen habe **), davon zeugt das Räthsel, welches mehr als ein anderes diesen Namen in Anspruch nimmt, da zu der Zeit, als es Turandod aufgab, diese Chroageneſie selbst noch im Räthsel verschlossen lag, und die Theorie Newtons, welche alle Geister befangen hielt, die Lösung auf das höchste erschwerte.

Göthe hat es seiner Farbenlehre einverleibt ***), und so mag es auch hier zur Wiederholung wiedererscheinen.

---

*) Zur N. W. I. 259.

**) Zur Farbenlehre II, 691.

***) Zur Farbenlehre II, 694. Schillers Werke IX, 1, 156.

Wir ſtammen unſer ſechs Geſchwiſter
Von einem wunderſamen Paar,
Die Mutter ewig ernſt und düſter,
Der Vater fröhlich immerdar;

Von beiden erben wir die Tugend,
Von ihr die Milde, von ihm den Glanz:
So drehen wir uns in ewiger Jugend
Um Dich herum im Zirkeltanz.

Gern meiden wir die ſchwarzen Höhlen
Und lieben uns den heitern Tag,
Wir ſind es, die die Welt beſeelen
Mit unſers Lebens Zauberſchlag.

Wir ſind des Frühlings luſt'ge Boten
Und führen ſeinen muntern Reihn;
Drum fliehen wir das Haus der Todten,
Denn um uns her muß Leben ſeyn.

Uns mag kein Glücklicher entbehren,
Wir ſind dabei, wo man ſich freut,
Und läßt der Kaiſer ſich verehren,
Wir leihen ihm die Herrlichkeit.

In dieſer vortrefflichen Schilderung ſind auch die ſchwarzen Höhlen nicht zu überſehen: denn abgeſehen von ihrer allgemeineren Bedeutung iſt die Anſpielung auf Mentens foramina exigua und camera obscura kaum zu verkennen.

Auch in dem Räthſel von dem Auge entwickelt ſich dieſe Farbenlehre, und die ſonnenhafte Natur des Auges als ſubjectives Licht.

Kennſt du das Bild auf zartem Grunde?
Es giebt ſich ſelber Licht und Glanz.
Ein andres iſt's zu jeder Stunde,
Und immer iſt es friſch und ganz.

Im engſten Raum iſt's ausgeführet,
Der kleinſte Rahmen faßt es ein:
Doch alle Größe, die dich rühret,
Kennſt du durch dieſes Bild allein.

Und kannſt du den Cryſtall mir nennen!
Ihm gleicht an Werth kein Edelſtein;
Er leuchtet ohne je zu brennen,
Das ganze Weltall ſaugt er ein.
Der Himmel ſelbſt iſt abgemalet
In ſeinem wundervollen Ring,
Und doch iſt, was er von ſich ſtrahlet,
Noch ſchöner, als was er empfieng.

XI.

Und ſo bewährt es ſich hintennach (a posteriori) an der Entſtehung der Farben in ihrem ganzen konkreten Cyklus, was wir ſchon zum voraus (a priori) nachgewieſen haben, nehmlich, daß ſich die Pole nie berühren, daß Licht und Finſterniß ſelbſt auf ewig geſchieden ſind, daß ſie in einem unvereinbaren Gegenſatze ſtehen, dieſer aber den Frieden nicht ausſchließt, ſondern die todte Ruhe; er iſt nicht ohne Bewegung, aber ohne Streit.

Die Finſterniß erſcheine ſchwarz oder blau, tiefröthlichblau, oder weißblau, das Licht erſcheine roth oder gelb, hochroth oder weißgelb, für ſich bleibt Finſterniß immer Finſterniß, Licht immer Licht, die Veränderung widerfährt nicht ihnen unmittelbar, ſondern dem in der Mitte liegenden, ſein Gegentheil an ihm ſelbſt habenden, das heißt lichtfähigen, durchſcheinenden Helldunkel. Darum iſt die Finſterniß um ſo ſchwärzer, das Licht um ſo

weißer, hiermit beides ſich ſelbſt um ſo gleicher, je ähnlicher jener oder dieſem das Medium iſt, wodurch dieſes und jene geſehen werden.

Die Grundzüge der Farbenlehre ſind nunmehr entwickelt, die einfachen Elemente, auf welchen alle Chromageneſie beruht, ſind dargelegt. Der Dichter kommt zuletzt auf den Satz zurück, mit dem er die Farbenlehre eingeleitet hat. In unſerm Texte wiederholt ſich jener Anfangspunkt, wornach das All auch bei einer Verdoppelung des Lichtes finſter bleibt; dieß iſt alſo der Grund- und Schlußſtein, den wir feſthalten müſſen, um uns in dieſer Theorie, ja im Leben zu orientiren.

Aber wenn früher der Puls alles Lebens als eine unaufhörliche Unruhe, als Streit erſchien, ſo haben wir nunmehr eine Mitte gefunden, welche die Pole ſo ſcheidet, daß ſie Friede halten; dieſe Mitte iſt daher die Quelle ebenſowohl des Friedens, als des Lebens.

Aus dieſer Licht- und Farbenlehre fällt aber nunmehr auch auf die vorausgegangene Geiſteslehre ihr Licht zurück. Wie Licht und Finſterniß, — als ſolche, als Zwei ewig von einander geſchieden, — in der Farbe Eins ſind, ſo ſind Seele und Leib im Geiſte Eins. Wie das Licht zu ſeiner Erſcheinung eines Körpers bedarf, aber eines Körpers, der nicht bloß Körper, ſondern durchdringlich iſt, und dieſen in der durchſcheinenden Trübe findet, ſo bedarf auch die Seele zu ihrer Verwirklichung eines Leibes, aber eines durchdringlichen, mit dem ſie Eins iſt, indem ſie ihn durchdringt.

XLI.

Hiermit iſt aber auch aller Streit zwiſchen Licht und Finſterniß aufgehoben. Denn inſofern beide Zwei, folglich für ſich ſind und eben nur den Gegenſatz bilden, kommen ſie nicht in Berührung: inſofern ſie aber in der Farbe Eins ſind, ſind ſie ſo wenig im Streite, als im Gemenge, ſondern im Frieden Eins.

Bei Entzweiung denken wir gewöhnlich an Streit und Kampf; aber die Pole ſind nicht entzweit, um ſich gegenſeitig zu befehden, ſondern um ſich gegenſeitig zu erhalten, weil ſie ſich einander bedingen. Diejenigen, welche ſich von der Lehre der Polarität dadurch abhalten laſſen, daß ſie darin nichts als Unruhe und Dualismus erblicken, haben zu bedenken, daß grade durch die Polarität, durch Gewicht und Gegenwicht das Gleichgewicht hergeſtellt wird. Das Gleichgewicht iſt das dritte, das Wirkliche, Konkrete.

Es iſt eine reine, baare Thorheit, ein die geſunde Vorſtellung verſtellendes und verkehrendes Mißverſtändniß, wenn die beiden Momente als ſtreitend angeſehen werden, denn ihr Streit iſt eben das Leben, in welchem ſie ſelbſt nicht mehr ſie ſelbſt, ſondern geeinigt ſind. Aller Organismus beruht auf dieſer Verſchmelzung, auf der Einheit und dem Unterſchiede zugleich.

XLII.

Denn wenn überhaupt in der Sphäre des Lichts und der Finſterniß ein Streit obwaltet, ſo beſteht derſelbe nicht

darin, daß dieſe ſelbſt mit einander ſtreiten. Vielmehr ſtreiten ſie mit der Körperwelt, welche zwiſchen ihnen liegt, welche ſie aus einander hält. Sie können auch nicht unmittelbar mit einander ſtreiten, weil ſie ein Mittel haben, welches zwiſchen ihnen liegt, und jede unmittelbare Berührung verhindert, indem es die Extreme eben ſo auseinander hält, wie die Are die Pole.

Dieſes Mittel, in welchem Licht und Finſterniß zuſammentreffen, ohne an ſich aus ihrer Geſchiedenheit heraus zu treten, iſt die Materie, und zwar einmal die werdende, lebendige Materie, nehmlich die Trübe, als das Medium aller Erſcheinung, die Grundbedingung der Wirklichkeit, zweitens die gewordene, fertige, erſtarrte Materie, der undurchſichtige Körper, welcher, vom Lichte einerſeits beleuchtet, die Scheidung des Lichts und der Finſterniß auf das anſchaulichſte bekundet, indem die entgegengeſetzte Seite finſter bleibt, ja ſelbſt ohne Gegenlicht keinen Schatten wirft, welcher immer, als nicht völlig finſter, Licht erfordert.

Wenn wir nun das Beſondere allgemein auszuſprechen wagen, ſo bewährt es ſich von neuem, daß in dieſer wie in jeder einzelnen Erſcheinung die ganze Welt in allen ihren Geſetzen, auf das mannichfachſte ſich wiederholet, und hinwiederum im Univerſum nichts iſt, als was auch im Kleinſten ſich ankündigt. Denn wie im Farbenreiche, ſo finden wir überall — nicht eine Mengerei und Miſcherei — ſondern eine wirkliche Mitte zwiſchen den Extremen als die Wirklichkeit und Realität alles Lebens,

alles Seyns und Wissens. „Weil dem so ist, giebt es eine Innen- und Außen-Welt, zugleich aber keine," eine Vermittlung zwischen beiden, die keins von beiden ist. Denn

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen.

„Finsterniß und Licht stehen einander uranfänglich entgegen, eins dem andern ewig fremd; nur die Materie, die in und zwischen beide sich stellt, hat, wenn sie körperhaft und undurchsichtig ist, eine beleuchtete und eine finstere Seite, bei schwachem Gegenlicht aber erzeugt sich erst der Schatten. Ist die Materie durchscheinend, so entwickelt sich in ihr, im Helldunkeln, Trüben, in Beziehung auf's Auge das, was wir Farbe nennen."

Es ist wohl zu merken, daß wir zuerst in der Polarität den Gegensatz überhaupt entdeckten, und demnächst diesen als Licht und Finsterniß ausgedrückt fanden. Der Grund dieses unüberwindlichen Gegensatzes, was sich zwischen beide stellt, war ein neuer Gegensatz, einerseits das Auge, andrerseits der Körper, Sehen und Gesehen werden, Subject und Object. Nun aber erfahren wir zum Schlusse, daß es immer der Körper ist, welcher Licht und Finsterniß auseinander hält. Dieser Schluß scheint der frühern Aussage, wornach Auge und Körper zwischen Licht und Finsterniß sich stellen und beide ewig auseinander halten, unmittelbar zu widersprechen. Allein dieser unmittelbare Widerspruch vermittelt sich selbst an dem weiteren Gegensatze zwischen Subject und Object, wodurch der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß näher

beſtimmt wird. Denn an dieſem weiteren Gegenſatze iſt eine doppelte Betrachtung des erſten Gegenſatzes und ſeiner Vermittlung an die Hand gegeben.

In objectiver Beziehung iſt es nehmlich der Körper, welcher Licht und Finſterniß ſcheidet, indem er beide vereinigt und damit aufhebt, ſo daß ſie als Licht und Finſterniß ſelbſt geſchieden ſind und bleiben: denn vereinigt ſind ſie aufgehoben, ſie ſind nicht mehr zwei, nicht mehr Licht und Finſterniß, ſondern Eins, Körper, Trübe, Farbe.

In ſubjectiver Beziehung iſt es dagegen das Auge, welches zwiſchen Licht und Finſterniß in die Mitte tritt, und beide auseinander hält, inſofern ſie zwei ſind, zugleich aber in ihm aufhebt.

Zuletzt iſt es der Geiſt, welcher Subject und Object ſelbſt, oder Seele und Leib in ihrer Einſeitigkeit, auf beide Seiten vertheilt, ſtehen läßt, während in ihm ſelbſt beide Seiten vereinigt, aber nicht vermengt, aufgehoben, aber nicht neutraliſirt ſind.

So ſchließt der Dualismus oder die Polarität mit der Einheit oder der Mitte, welche die Pole, als abſtracte Seiten, ebenſowohl auseinander hält, als die Extremität aufhebt und die Zweiheit vereinigt.

Eigentlich iſt es doch immer die Körperwelt, näher die Individuation, welche ihre beiden Seiten auseinander hält, indem ſie in ihr ſelbſt Eins ſind. In der Sphäre der Natur iſt es der unmittelbare Körper, das Indi-

vidnum, welches Licht und Finſterniß, als Gegenſätze, die aus ihm erſt abſtrahirt ſind, auseinander hält: im Reiche des Geiſtes iſt es die Perſönlichkeit, die begeiſtete Individualität, welche ihre abſtracten Momente, Seele und Leib, als abſtract auseinder hält, indem ſie ſelbſt deren Konkretion iſt.

Es iſt aber das Individuum dieſes Doppelte: daß es einmal ſich ſelbſtſtändig von allem Andern unterſcheidet, und zweitens damit zu ſeiner Erfüllung verbunden weiß, mithin eines zum andern komplementär ſich verhält. Die höchſte Wahrheit der Individualität iſt die Perſönlichkeit als durchdringliche, durchſcheinende und wiederſcheinende Individualität. Dieſe Perſönlichkeit hat die abſolute Perſönlichkeit zu ihrer Vorausſetzung. Und hieran entwickelt ſich das lebendige Verhältniß zwiſchen

Gott, Gemüth und Welt:

denn der dreifache Farben-Cyklus, in welchem die Farben ſich eben ſowohl individualiſiren, als in einander abſpiegeln, und ſich gegenſeitig erheiſchen, iſt das in der äußern Natur niedergelegte Gleichniß der dreieinigen Perſönlichkeit Gottes, welche ſelbſt Dante auch in dem höchſten Gipfel des himmliſchen Paradieſes unter keinem andern Bilde erblickte. So geſchah es, daß ihm zuletzt, als das höchſte Ziel, als die Krone ſeiner himmliſchen Wanderſchaft, in der tiefen und klaren Subſtanz des hohen Lichts drei Kreiſe erſchienen, von drei Farben und Einem Inhalte, einer der Abglanz des andern, wie ein Regenbogen im andern wieder erſcheint, Gott von Gott,

Licht von Licht, und der dritte Farbenkreis war wieder ein Licht, das von dem ersten ausstrahlte zum zweiten, von dem zweiten zum ersten, und doch auch in ihm selbst war. So ist Gott in Gott, als in Ihm Selbst; aber wir wissen auch, daß Er in dem ist, was nicht Er selbst ist: Er ist in seiner Schöpfung, wie die Schöpfung in Ihm ist. Und wie selbst in dem dunkelsten Schatten noch Licht ist, so ist auch Gott in jeder Kreatur, in der Natur und im menschlichen Gemüthe.

V.

Kind und Löwe.

Novelle.

XV, 299.

Zum Schlusse des funfzehnten Bandes von Göthe's Werken letzter Hand steht eine eben so kurze als inhaltreiche Novelle ohne Titel, welche in einer kleinen zum Sylvesterabende versammelten Gesellschaft vorgelesen wurde.

Niemand konnte wissen, daß es der Vorabend vor dem Sterbe-Jahre des Dichters war: und der Lesende wußte es auch nicht, als er nach wenigen der Betrachtung jedes Einzelnen gewidmeten Minuten zur weitern Prüfung und Erwägung die folgenden Mittheilungen hinzufügte.

Wir haben eine der lieblichsten und friedlichsten Dichtungen eines dem Frieden nahen Dichters vernommen.

Sie entwickelt ſich in einer Reihe lebendiger Bilder, die vor unſeren Augen wie durch Zauber vorübergehen: aber was iſt das Hauptbild? Die Erzählung ſchließt mit wunderſüßen Tönen; aber iſt ſie auch zu Ende? Oder iſt das Ganze ein Fragment? Oder das launige Spiel leichter, reicher, geſchäftiger Phantaſie, welche in einzelnen Bildern und Skizzen ſich gefällt, ohne Zweck und Verſtand? Wie zuſammengewürfelt, ohne daß eins zu dem andern, ohne daß der Anfang zum Ende zu paſſen ſcheint? Allein das Ende ſcheint eben zu fehlen. Zwar können wir das ſiegreiche Kind für geborgen achten: es iſt ſo gut, als wäre der Löwe ſchon in ſein Gefängniß zurückgekehrt, und — beſſer, denn er iſt gezähmt, nicht durch Eiſengitter, ſondern durch die zauberhafte Macht der Liebe. Aber wie wird es mit der ſchrecklichen Feuersbrunſt in der von Gütern überfüllten Meßſtadt? Und mit dem wilden Feuer in der Bruſt des hochbegabten, ſchönen Jünglings? Was wird aus der brennenden Stadt, was aus dem entflammten Herzen? Was wird aus Oheim Friedrich und aus ſeinen anmuthigen, friedlichen Plänen, die wir wohl in vorläufigen Zeichnungen auf das Papier gebracht, aber noch nicht in's Leben treten ſahen?

Auf alle dieſe Fragen vermag ich als Vorleſer einigen Beſcheid zu geben, denn ich hab' es aus guter Quelle erfahren, wie alles geworden iſt. Aber worauf iſt wohl zuerſt zu antworten, wornach erkundigt ſich die Neugierde zuerſt? Iſt es die brennende Stadt, oder das glühende Jünglingsherz, das, wie argloſ, von arger Luſt und

Leidenschaft gehoben und bewegt wird? Ein klopfendes Menschenherz geht uns freilich näher an, als eine Stadt, wenn nicht in dieser auch viele Herzen schlügen. Doch wir bleiben in der Ordnung: die Stadt sahen wir zuerst brennen: über sie ist auch zuerst Bericht zu erstatten.

Hier kann ich nun mit Gewißheit versichern, — woran ohnehin Niemand zweifelt, — daß das Feuer zu seiner Zeit gedämpft worden ist; das Unglück war auch zum Glücke in der Vorstadt ausgebrochen, wo sich die Bretterbude für die wilden Thiere befand. Der Besitzer der Menagerie hat überdieß vorhin schon selbst eingestanden, daß er nebst den Seinigen in der Furcht, welche in der Noth nur die Noth, aber nicht den Retter erkennt, — in der Furcht das Feuer werde weiter um sich greifen, ohne Noth die wilden Thiere entlassen, daß er sich übereilt habe, denn seine Bude wurde wirklich nicht ergriffen. Der Jahrmarkt hatte bald wieder seinen Fortgang; ja er wurde in den folgenden Tagen nur noch besuchter und bewegter. Es ist noch hinzuzusetzen, daß er sich von Jahr zu Jahr mehr hob; denn der Fürst theilte keineswegs die ängstliche Besorgniß seines Oheims, wiewohl er die Vorsicht verdoppelte und im Uebrigen auf Gott vertraute. Wie könnte auch der Mensch etwas Gutes und Nützliches um deswillen unterlassen, weil es mit möglichen Gefahren verbunden ist? Und was ist ohne Gefahr? Wer dürfte handeln, oder nur einen Schritt vorwärts thun, ohne Vertrauen auf die Macht und Liebe Gottes? Ist nicht jede Handlung ein Schritt, der eine fremde, dunkle, weil äußerliche Macht beschwört? Darum

gilt es, etwas zu wagen, jedoch mit Verstand und im rechten Vertrauen auf die Hülfe von Oben. Allerdings hatte übrigens jene Feuersbrunst von den Gütern, welche sonst die Motten fressen und wornach die Diebe graben, ein gutes Theil verschlungen: indessen waren auch viele Menschen um des Erwerbes willen versammelt, welche den Schaden einigermaßen zu decken im Stande waren, wozu noch reichliche Liebesgaben vom Hofe kamen. Außerdem waren auch Fürst und Volk durch diesen Schrecken von neuem darauf aufmerksam geworden, daß die Förderung des Handels und Gewerbes nicht das Einzige sey, was zu thun sey, und nicht das Eine, was eigentlich Noth thue; wie denn nach dem Sprichworte in der Welt nichts so schlimm ist, daß es nicht ein Mittel zum Guten werden könne.

So viel von dem Feuer in der Stadt: aber nun fragen wir wieder nach dem Jünglinge. Wir verließen ihn auf der alten Mauer sitzend, die Doppelbüchse im Schooße, nach Abend starr hineinsehend, von den Strahlen der untergehenden Sonne zauberisch schön beschienen. Zuletzt sahen wir ihn lächeln, als die Frau ihre Ermahnungen mit den Worten schloß: Ueberwinde dich selbst!

Vorher hatten wir ihn knieen sehen vor der Fürstin in einem Augenblicke, wo er vor Gott hätte niederknieen sollen, für die gelungene Rettung aus drohender Lebensgefahr anbetend zu danken, woran ihn auch die Fürstin erinnert mit den leisen, schönen Worten: Alles was

von Frömmigkeit im tiefen Herzen wohnt, entfaltet sich in solchem Augenblicke. Dennoch bat der Jüngling in eben diesem Augenblicke um das, was er sich, ohne es zu wissen, versagt wünschte; er bat um Urlaub — und wußte selbst nicht, ob er nicht etwa wünschen sollte, von der angebeteten Fürstin zurückgehalten zu werden. Aber seine Bitte wurde ihm gewährt: er zog aus nach dem Abendlande. Saben wir ihn vorhin nicht ohne Sorge auf dem Rücken des überwundenen Ungeheuers knieen — denn wer hätte nicht mit der Fürstin gefürchtet, das Thier möchte ihn noch mit der letzten Kraft seiner Krallen zerreißen? — so sind nunmehr unsere Sorgen um den Jüngling nur verändert, nicht beseitigt, denn der junge Ritter hat noch mehr zu überwinden, als den Tiger. Hat er nicht mit einer bestimmten Neigung zu kämpfen, um entsagen zu lernen, so hat er es jedenfalls mit einem unbestimmten, schrankenlosen Verlangen zu thun, das in die Weite hinaus will und das Nächste übersieht, er muß sich beschränken lernen, um die Thatkraft zu prüfen, die ihn beunruhigt. In dem Abendlande gab es indessen viel zu thun, wie wir schon vernommen haben. Jedoch trauen wir uns nicht, die Lage und Verhältnisse dieses bedeutenden Landes, oder den Namen des Reiches, aus welchem er auszog, zu verrathen, wiewohl letzteres bei genugsamen geographischen, statistischen und historischen Kenntnissen aus dem beschriebenen Jahrmarkts-Verkehre mit holländischen und französischen Artikeln, aus dem Flusse, aus Berg- und Flachland und sonst vielleicht erschlossen werden könnte. Lange,

lange dauerte des Ritters Entfernung; sie war mit vielen Müben und Gefahren, mit vielen Wanderungen und Irrfahrten verknüpft. Ob er endlich zurückgekommen, darüber schwanken die Nachrichten. Aber Eins ist gewiß und in allen Urkunden bestätigt: Im eigentlichen Sinne ist er wirklich zurückgekehrt, und zwar als ritterlicher Ueberwinder — seiner selbst. Jenes Lächeln vor der im lautern Golde untergehenden Abendsonne war der erste Keim eines ernsten Kampfes gewesen. Hatte die wunderliche Frau so tief in sein Herz gesehen, wie viel tiefer mußte der Herzenskündiger, vor dessen blendender Abendsonne er seine Augen niederschlug, in die geheimsten Falten seines in dunkler Leidenschaft entbrannten Herzens hineinschauen! Die Worte der Frau begleiteten ihn auf seiner ganzen Wanderung. Er ist genesen, weil er überwunden hat.

Nun aber fragen wir auch billig nach dem fürstlichen Oheim Friedrich und den beabsichtigten Anlagen zur Verschönerung oder vielmehr zur Aufräumung und zur Entzifferung der Natur und der alten Burgruinen. — Der Mensch denkt, Gott lenkt; aber immer darf das, was der Mensch mit Gott beschließt, auf einen guten Ausgang rechnen, wenn sich auch in der Ausführung manches anders gestaltet, als es anfänglich gemeint war. Indessen erlebte der Oheim nur weniges von dieser Ausführung, denn er starb schon nach wenigen Jahren. Vielleicht, daß der rasche Ritt des schon bejahrten Fürsten nach der Stadt und die vorausgegangene ungewohnte Anstrengung zu Fuß auf der steilen Höhe, verbunden mit

der Gemüthsbewegung, welche die schon so lange ängstlich geahnte und nun wirklich eingetretene Wiederkehr eines vor Zeiten erlebten plötzlichen Schreckens verursachen mußte, vielleicht, daß auch die Thätigkeit bei den Löschanstalten zur Beschleunigung seines Lebensendes beitragen mußte. So viel ist aber gewiß, daß er durch das Unglück selbst von der bisherigen ängstlichen Furcht davor geheilt, und durch das mitten im Unglücke sichtbare Glück einer unerwarteten Rettung, welches er bei aller angewendeten Menschenhülfe dennoch einer höhern Leitung zuschreiben mußte, in dem Vertrauen auf diese merklich gefördert worden war. Sein Tod, so friedlich wie sein Name und sein Leben, konnte die Fortsetzung seiner Pläne so wenig hindern, daß er vielmehr zu desto treuerer Ausführung in seinem Sinne Veranlassung gab. Wer diese Anlagen aufmerksam betrachten wollte, müßte an der sinnigen Eintracht der Menschenhand mit den in dem Gegebenen ausgesprochenen Winken auf das anschaulichste inne werden, das es die Kunst ist, in welcher sich die Herrschaft des Menschen über die Natur, wozu er berufen ist, ja der Sieg des Geistes über den Leib, auf das anmuthigste offenbaret. Hier konnte nun Jeder, was der Fürst gewünscht hatte, in dem wirklichen Anschauen des Alten und Neuen, des Starren und Frischen, des Unnachgiebigen und Schmiegsamen, des Unzerstörlichen und Unwiderstehlichen, seine Betrachtungen anstellen, um mehr und mehr zu der Einsicht zu kommen, daß Jedes die Folie des Andern ist, daß alle Gegensätze sich gegenseitig zu heben bestimmt sind.

Ein Mehreres wüßten wir für jetzt über die weitere Entwickelung der in der Geſchichte geknüpften Knoten nicht mitzutheilen; es iſt auch nun leicht einzuſehen, warum ſich die Erzählung ſelbſt nicht ſo weit ausgelaſſen hat, denn wenn ich jetzt über die Authenticität dieſer Fortſetzung zur Rechenſchaft gezogen werden und Alles Wort für Wort verbürgen ſollte, ſo könnte ich auch in dem ſchärfſten Verhöre doch nichts Anderes bekennen, als daß ich dieſe Ergebniſſe aus dem Texte ſelbſt mitten im Leſen zwiſchen den Zeilen herausgeleſen habe, wie ich mir denn wohl getraute, dieſe Interlinear-Gloſſen, ſo unſichtbar ſie auch geworden ſind, im Einzelnen nachzuweiſen.

Leicht erkennen wir jetzt auch den Geiſt, der durch die ganze zarte Dichtung webet, den Sinn, der ihr Licht iſt und die lieblichen Maſſen, Gruppen und Bilder belebt und beleuchtet. Das Hauptbild, um das ſich alle Bilder ſammeln, iſt auch der Hauptſinn, von dem das Licht ausgehet und die unterſchiedenſten Partieen verklärt.

Daß das zarte Kind, ſingend und betend, den wilden Löwen bändigt, durch frommen Sinn und Melodie, die ſich im Gebet enthüllt, das iſt — der Grundtext — der ganzen Predigt.

Hierin iſt auf das anmuthigſte ausgedrückt die Macht und der Sieg des Wahren, Schönen und Guten über alles, was ihm feindlich entgegenzutreten ſcheint: aber welch' ein Sieg? es iſt der Sieg, welcher das Ueberwundene zu ſich aufnimmt, und mit ſich verſöhnt: es iſt

der Sieg Gottes selbst, der durch Liebe den Feind bewältigt, so daß dieser am Ende zum Schemel seiner Füße anbetend niederfällt. Und wirklich sieht das Kind in seiner Verklärung aus wie ein mächtiger, siegreicher Ueberwinder, und der Löwe nicht sowohl wie der Ueberwundene, denn seine Kraft bleibt in ihm verborgen, aber doch wie der Gezähmte, wie der dem eigenen friedlichen Willen anheim Gegebene.

So erklärt sich auf einmal, wie alle Hofluft, aller Jagdlärm, die wilde Leidenschaft, der vielbelebte Jahrmarkt, und die tobende Feuersbrunst in dem Bilde des Kindes mit dem Löwen, wie in einem Stillleben, erlischt und verschwindet. Das Kind siegt durch frommen Sinn und Melodie: es ist der Sieg des kindlichen Glaubens und des Gebets, es ist der Sieg der Liebe, denn wunderthätig ist die Liebe, die sich im Gebet enthüllt. Aber die Mutter glaubt und betet auch, und fürchtet sich nicht. Auch in der ahnungsvollen Pause, als das Kind tief unten in den Gruben verschwindet und verstummt — mit heiterem Gesichte, herübergebogen horchend, läßt sie nicht die mindeste Unruhe bemerken. Wie denn auch der Vater, nachdem er die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Natur in Demuth vor Gott gepriesen, die Seinigen vertrauensvoll zu dem gefährlichen Unternehmen entläßt. Fällt doch kein Sperling vom Dache ohne den Willen dessen, der auch die Haare auf unsern Häuptern gezählt hat!

Wie das Kind über den Löwen, so siegt und herrschet Jedes auf seine Weise, Jedes an seiner Stelle, aber

Alle unter dem Beistande von Oben. Es ist der Geist, der die Herrschaft übet, durch den Geist ist auch dem Menschen die Herrschaft verliehen über die Natur. Und so herrschet jeder Reiter im Schloßhofe über das muthige Roß und über das trägere, der Jagdknappe über die gekoppelten Hunde, der Jäger über die Thiere des Waldes, die Polizei über das Feuer, die Vorsicht über die Gefahr, der Muth der Jugend über steile Felsenhöhen, die Kunst oder der Oheim über Natur und Zeit, der Jahrmarkt und die Gewerbsthätigkeit über alle Bedürfnisse des Lebens, und selbst über die Entfernungen, welche sonst die Menschen trennen und nun zu gegenseitigem Austausche verbinden, die Liebe mit ihren Gaben über die Brandschäden und viele andere Noth, der Fürst unter der Herrschaft des Rechts und Gewissens über Land und Leute, der Ritter über sich selbst. Aber der Gipfel aller Herrschaft ist der Sieg und die Macht des Kindes, d. i. die Kraft, die in dem Schwachen mächtig ist durch den Glauben, der sich im Gebete enthüllt, und in der Liebe thätig, ja wunderthätig wird. Es ist wieder der Geist, der Geist Gottes ist es, der auch in dem schwächsten Gefäße, wenn es nur nicht widerstrebt, Wunder wirket.

Und wie wird uns alles dieses nahe gelegt? Nicht an Amphion, nicht an Orpheus werden wir erinnert, unter deren Melodieen die Steine lebendig zur Mauer sich fügen, die wilden Thiere der Wüsten und Wälder sich zähmen, Ungewitter und Meeresstürme sich brechen und bändigen, die Flüsse in ihrem Laufe still stehen, und die

Natur ihren Odem anhält, wie wenn Pan schläft oder Halcyone auf den Wassern brütet. Nicht hieran knüpft sich die Erinnerung in der Erzählung, sondern an den einfachen Bericht von Daniel in der Löwengrube, an Simsons Räthsel und an die Weissagung des Propheten von dem kommenden Frieden.

Auf Daniel in der Löwengrube ruhet der Gesang, auf dem Propheten, welcher am Morgen darauf, als der König ängstlich nach ihm rief, also antwortete:

Herr König, Gott verleihe Dir langes Leben. Mein Gott hat seinen Engel gesandt, der den Löwen den Rachen zugehalten, daß sie mir kein Leid gethan haben. Dan. 6, 22.

Hiermit steht in nächster Verbindung das Räthsel Simsons, welches auf das anmuthigste und sinnreichste von dem glücklichsten Humor mit bedeutsamer Ironie in die Scene gesetzt wird. Simson erschlägt einen Löwen, und als er an selbiger Stätte wieder vorüberkommt, findet er im Leichnam einen Bienenschwarm und Honig. Den nimmt er mit und isset davon unterwegs und giebt den Seinigen davon zu essen. Darauf stellet er den Philistern das Räthsel: Speise kam von dem Fresser und Süßigkeit von dem Starken. Und was sagt dieses Räthsel anders, als daß auch das Böse zum Guten, auch das Wildeste und Ungeheuere in der Natur zur süßen Labung und Erquickung dienen muß? Was ist süßer denn Honig! was ist stärker denn der

Löwe? Das ist die Lösung dieses Räthsels nach der Schrift. Richt. 14, 14. 18.

Aber das Zarteste und Lieblichste ist die Berufung auf die Zeit des ewigen Friedens, wo alle feindlichen Kräfte zu regstem Leben und Verkehre einander dienen, helfen, ergänzen werden. Nun erscheinet erst die tiefste Wahrheit aller Gegensätze, welche nicht sich zu verneinen und auszuschließen, sondern als Glieder sich gegenseitig auszugleichen, sich zu heben und aufzuheben bestimmt sind. Es ist solches alles in einer Zeile ausgedrückt:

Löwen sollen Lämmer werden.

Wer könnte hierin die leise Anspielung auf die uralte Weissagung des Evangelisten unter den Propheten verkennen, in welcher auch das Kind erscheint, welches dem Dichter gesessen hat? Denn es stehet geschrieben: „Wenn der Herr den Frieden bringt, dann werden die „Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Parder bei „den Böcklein ruhen. Kälber und junge Löwen und „Mastvieh werden mit einander seyn, und ein kleiner „Knabe wird sie treiben. Ein Säugling wird seine „Lust haben am Rachen der Otter, und ein Entwöhn„ter wird seine Hand stecken in die Höhle des Basilis„ken. Man wird nicht letzen noch verderben auf meinem „ganzen heiligen Berge; denn das Land ist voll Erkennt„niß des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckt.“ Jes. 11, 6. flg. 65, 25.

Dann läßt mit hellaufflammendem Gefieder
Der Geier sich im Hof bei Tauben nieder,

Nicht grimmig stoßend und wie sonst zu schaden,
Er scheint sie sanft zur Einigkeit zu laden.

Das alles ist hier in vier Worten ausgedrückt:

„Löwen sollen Lämmer werden,"

und wenn der folgende Vers hinzufügt:

„Und die Welle schwankt zurück,"

so frage ich bescheiden an, ob er etwa auch Andere, wie mich, an das große Wort erinnert:

Bis hierher und nicht weiter! Hier sollen sich legen deine stolzen Wellen. Hiob 38, 11.

Der Sinn ist, daß unter der Herrschaft der ewigen Liebe auch auf der Erde der Löwe zum Lamme werde, und die unbändige Meereswelle mitten im tobenden Heranbrausen sacht und leise zurückschwankt, im ruhig klaren Spiegel der Meeresfläche sich zu ebnen und zu stillen. Daran erweiset sich zugleich die Ohnmacht alles kreatürlichen Strebens, insofern es seine Gränzen, nämlich den Willen Gottes, nicht erkennet. Und wie die bald aufgehende Sonne erhebet sich dagegen die stille Majestät und Macht des Guten, welches am Ende das Feld behält, das ist der Sieg Gottes selbst und der Sieg ist Friede. Was sich ihm auch entgegensetze, es wird am Ende gezähmt zum Schemel seiner Füße niederfallen, wie der Löwe unter den Liedern des Kindes. Der Kinder ist das Himmelreich.

Noch wäre zu gedenken, daß die Erzählung, welche wir gelesen und betrachtet haben, auch durch ihre Stel-

lung in Beziehung auf die vorausgehenden Dichtungen sowohl im Allgemeinen, als auch zu dieser Zeit besonders wichtig und bedeutend wird, indem sie nach einer langen Reihe betrübender Bilder heilloſen Zerfalls aller Zucht und Ordnung, aller Sitte und Eintracht, ſühnend den Cyklus ſchließt, wie etwa auf viele gellende Mißtöne ein einziger reiner Accord folgt, welcher die Auflöſung enthält.

Dieſe Novelle kann auch als die letzte Auflöſung eines langen reichen Dichterlebens angeſehen werden, welches mit demſelben Grundaccorde von der Erneuerung aller Dinge angefangen hat. Wie hier der Dichter mit den freudigſten Ausſichten auf den Sieg des Geiſtes, der Sünde und Tod überwindet, auf den endlichen Frieden, der alle Feindſchaft ausgleicht, das Alte erneuert, das Verlorene wiederbringt, in einer Novelle ſeinen Schwanengeſang ſingt, ſo iſt er einſt in dem Briefe eines Paſtors an ſeinen neuen Amtsbruder mit demſelben Thema in die Schranken getreten, wenn er ſeinem Kollegen ſeine Ausſichten auf die endliche Wiederbringung aller Dinge vertraut, und die Lehre mittheilt, mit welcher er ſich insgeheim tröſtet. Es ſind Heimlichkeiten, die leicht mißverſtanden werden können, und ſogleich entſtellt ſind, wenn ſie profanirt werden. Das Ende iſt aber Friede und Freude, nur daß das Ende nicht abzuſehen iſt, wenn ſich kein Anfang zeigt.

Leicht erklärt es ſich auch, in welchem Verhältniſſe dieſe liebliche Novelle zu dem heutigen Tage ſteht, und

in wie fern sie sich eignen möchte, als die letzte Blume in den Kranz geflochten zu werden, den wir zum Andenken und zu nachhaltiger Erinnerung aus dem alten Jahre mit in das neue hinüberzunehmen pflegen.

Pflegen wir uns denn nicht auch zum neuen Jahre Frieden und Eintracht und das siegreiche Gelingen guter Wünsche zu wünschen? Und haben wir's jetzt nicht besonders nöthig?

Haben wir nicht auch, wie Oheim Friedrich, mancherlei Pläne und gute Entschließungen, frohe Hoffnungen und Aussichten in das neue Jahr hinüberzunehmen, in dem Vertrauen, daß Gott das Gedeihen geben werde?

Haben wir nicht auch alle unsere Sorgen und unsere Schmerzen mit hinüberzunehmen, in der gewissen Zuversicht, daß Gott Alles wohl machen werde?

Knieen wir nicht auch zu dieser Stunde, gleich dem Junker Honorio, auf dem Rücken manches überwundenen und überstandenen Unglücks, in der guten Zuversicht, daß es uns nicht weiter mit seinen Krallen beschädigen werde? Und wer vernähme nicht in diesen Augenblicken eines wichtigen Zeitabschnitts, wiewohl jeder Augenblick ein solcher Zeitabschnitt ist, und jeder Tag einen feierlichen Zeitabschluß enthält, — wer vernähme nicht auch in diesen der theuern Lebenszeit angehörigen Augenblicken den dringenden Aufruf zum Gebete und zum Danke? Denn, „alles was von Frömmigkeit im tiefen

Herzen wohnt, entfaltet sich in solchem Augenblicke."

Bitten wir nicht auch, Jedes für sich und für das Andere, um den Schutzengel Gottes, der den Propheten aus dem Rachen der Löwen rettete?

Wir ringen und bitten, und sind doch des endlichen Gelingens gewiß: mit dieser festen und freudigen Zuversicht eröffnet sich uns die höchste und heiterste Aussicht auf die Zukunft — „welche zwar schon in den Blick „des Vogels übergehet," — denn schon gleicht sich vor unsern Augen Alles aus, und die Noth in den großen und kleinen Menschenhäusern scheint zu verschwinden, — „aber sich doch noch malerisch genug hintereinanderschiebt," denn der Friede, den wir in der Ferne begrüßen, ist kein todtes Einerlei, sondern das Leben in seiner Fülle.

Wir befinden uns auch Alle hienieden in den Gruben, in den Gräbern, wo es einem ohne Glauben und Gebet, ohne Hoffnung und Liebe gar oft bange werden würde: darum halten wir uns auch im neuen Jahre an die vielgeprüften Führer, als sichere Leitsterne.

Und so mögen hier zum Schlusse, frischen Muth und gutes Vertrauen zu beleben, noch einmal die süßen Töne des Liedes nachklingen, womit das Kind selbst den Löwen bändigt. Wenn in der Handlung selbst der wunderbare Gesang, vielfach verschlungen, unter den seltsamsten Zügen und Wendungen, denselben Grundton wiederholt und variirt, und wie aus der Tiefe immer von neuem heraufkommt, so daß auch Vater und Mutter den

unwiderſtehlichen, immer weiter ſich ausbreitenden Strömen des Liedes ſich hingeben und anſchließen, ſo können wir uns auch nicht entbrechen, mit Herz und Mund einzufallen und einzuſtimmen: es wird die Zeit kommen, da Alle einſtimmen.

Engel ſchweben auf und nieder,
Uns in Tönen zu erlaben,
Welch ein himmliſcher Geſang!
In den Gruben, in dem Graben
Wäre da dem Guten bang?
Dieſe ſanften frommen Lieder
Laſſen Unglück nicht heran:
Engel ſchweben hin und wieder,
Und ſo iſt es ſchon gethan.

Und ſo geht mit guten Kindern
Seliger Engel gern zu Rath,
Böſes Wollen zu verhindern,
Zu befördern ſchöne That.
So beſchwören, feſt zu bannen
Lieben Sohn an's zarte Knie,
Ihn des Waldes Hochtyrannen
Frommer Sinn und Melodie.

Denn der Ew'ge herrſcht auf Erden,
Ueber Meere herrſcht ſein Blick:
Löwen ſollen Lämmer werden,
Und die Welle ſchwankt zurück.
Blankes Schwerdt erſtarrt im Hiebe,
Glaub' und Hoffnung ſind erfüllt;
Wunderthätig iſt die Liebe,
Die ſich im Gebet enthüllt.

Herzen wohnt, entfaltet ſich in ſolchem Augenblicke."

Bitten wir nicht auch, Jedes für ſich und für das Andere, um den Schutzengel Gottes, der den Propheten aus dem Rachen der Löwen rettete?

Wir ringen und bitten, und ſind doch des endlichen Gelingens gewiß: mit dieſer feſten und freudigen Zuverſicht eröffnet ſich uns die höchſte und heiterſte Ausſicht auf die Zukunft — „welche zwar ſchon in den Blick „des Vogels übergehet," — denn ſchon gleicht ſich vor unſern Augen Alles aus, und die Noth in den großen und kleinen Menſchenhäuſern ſcheint zu verſchwinden, — „aber ſich doch noch maleriſch genug hintereinanderſchiebt," denn der Friede, den wir in der Ferne begrüßen, iſt kein todtes Einerlei, ſondern das Leben in ſeiner Fülle.

Wir befinden uns auch Alle hienieden in den Gruben, in den Gräbern, wo es einem ohne Glauben und Gebet, ohne Hoffnung und Liebe gar oft bange werden würde: darum halten wir uns auch im neuen Jahre an die vielgeprüften Führer, als ſichere Leitſterne.

Und ſo mögen hier zum Schluſſe, friſchen Muth und gutes Vertrauen zu beleben, noch einmal die ſüßen Töne des Liedes nachklingen, womit das Kind ſelbſt den Löwen bändigt. Wenn in der Handlung ſelbſt der wunderbare Geſang, vielfach verſchlungen, unter den ſeltſamſten Zügen und Wendungen, denſelben Grundton wiederholt und variirt, und wie aus der Tiefe immer von neuem heraufkommt, ſo daß auch Vater und Mutter den

unwiderſtehlichen, immer weiter ſich ausbreitenden Strömen des Liedes ſich hingeben und anſchließen, ſo können wir uns auch nicht entbrechen, mit Herz und Mund einzufallen und einzuſtimmen: es wird die Zeit kommen, da Alle einſtimmen.

Engel ſchweben auf und nieder,
Uns in Tönen zu erlaben,
Welch ein himmliſcher Geſang!
In den Gruben, in dem Graben
Wäre da dem Guten bang?
Dieſe ſanften frommen Lieder
Laſſen Unglück nicht heran:
Engel ſchweben hin und wieder,
Und ſo iſt es ſchon gethan.

Und ſo geht mit guten Kindern
Seliger Engel gern zu Rath,
Böſes Wollen zu verhindern,
Zu befördern ſchöne That.
So beſchwören, feſt zu bannen
Lieben Sohn an's zarte Knie,
Ihn des Waldes Hochtyrannen
Frommer Sinn und Melodie.

Denn der Ew'ge herrſcht auf Erden,
Ueber Meere herrſcht ſein Blick:
Löwen ſollen Lämmer werden,
Und die Welle ſchwankt zurück.
Blankes Schwerdt erſtarrt im Hiebe,
Glaub' und Hoffnung ſind erfüllt;
Wunderthätig iſt die Liebe,
Die ſich im Gebet enthüllt.

Leipzig,
gedruckt bei J. B. Hirschfeld.

Druckfehler-Verzeichniß.

1. Band.

S. 69. Z. 13. v. u. statt „Weiſe" lies: „Weiſe"
„ 130. „ 3. v. u. nach „küßt" ſetze: „ ,"
„ 181. „ 3. v. u. nach „dürfte" lies: „Verweile doch, du biſt ſo ſchön!"
„ 184. „ 12. v. o. statt „dir" lies: „die"
„ 186. „ 9. v. o. statt „Erdenroſt" lies: „Erdenreſt"

2. Band.

S. 8. Z. 5. v. u. statt „benutzte" lies: „benutzt"
„ 9. „ 14. v. u. statt „quo" lies: „eho"
„ 14. „ 10. v. u. statt „Andern" lies: „Adern"
„ 22. „ 2. v. o. statt „gab" lies: „gab"
„ 39. „ 10. v. o. statt „Teig" lies: „Teich"
„ 41. „ 10. v. u. statt „betrübt" lies: „betäubt"
„ 48. „ 3. v. u. statt „ſeinem" lies: „ſeinem"
„ 49. „ 3. v. u. statt „ſeinen" lies: „ſeine"
„ 72. „ 12. v. o. nach „Seite" lies: „verſetzte der Doctor,"
„ 75. an der letzten Zeile vorauszuſetzen „ſie"
„ 76. „ 9. v. u. statt „Franzesko's" lies: „Franzeska's"
„ 108. „ 13. v. u. iſt „das" auszuſtreichen.
„ 136. „ 12. v. u. statt „allegrara" lies: „allegrezza"
„ 145. „ 6. v. u. statt „flüchtiger" lies: „flüſſiger"
„ 145. „ 3. v. u. statt „jedem" lies: „jenem"
„ 146. „ 10. v. o. statt „eben" lies: „aber"

S. 153. Z. 1. v. o. statt „es" lies: „he"
„ 163. „ 3. v. u. statt „der im-" lies: „der, im-"
„ 167. „ 1. v. o. statt „Tetrius" lies: „Teichus"
„ 173. „ 1. v. o. statt „Natu" lies: „Natur"
„ 178. „ 18. v. o. statt „Natur," lies: „Natur"
„ 173. „ 19. v. o. statt „Menschen," lies: „Menschen"
„ 177. „ 8. v. o. statt „ἐναντιῶν" lies: „ἐναντιῶν"
„ 178. „ 2. v. u. statt „Zeit" lies: „Zeit,"
„ 187. „ 9. v. u. statt „von" lies: „vor"
„ 188. „ 9. v. o. statt „mehrverwandten" lies: „mahrverwandten"
„ 192. „ 7. v. o. statt „wenige" lies: „weniam"
„ 195. „ 10. v. o. statt „nicht Ich" lies: „Nicht-Ich"
„ 198. „ 12. v. o. statt „Complementere" lies: „Complementäre"
„ 203. „ 10. v. o. statt „σκιερόν" lies: „σκιερόν"
„ 214. „ 1. v. u. statt „der" lies: „den"
„ 224. „ 7. v. u. statt „neben" lies: „und in der"
„ 228. „ 1. 2. v. o. statt „ähnlicher jener oder diesem" lies: „dünner, je geringer"
[Denn je dichter das Medium ist, je mehr es Widerstand leistet, desto mehr wird Licht und Finsterniß alterirt oder zu seinem Gegentheil herausgefordert]
„ 233. „ 5. v. o. statt „auseinder" lies: „aneinander"
„ 250. „ 3. v. u. statt „Jügen" lies: „Jugen"
„ 280. „ 12. v. u. statt „Grübern" lies: „Grüben"

Unterhaltungen

zur Schilderung

Göthescher

Dicht- und Denkweise.

Ein Denkmal

von

CARL FRIEDRICH GÖSCHEL.

Dritter Band.

Schleusingen:
Verlag von Conrad Glaser.
1838.

Die Zähne sind so perlenweiß.

Schäme dich nicht der Gebrechen.

Vorwort.

„Was ich irrte, was ich strebte,
„Was ich litt und was ich lebte,
„Sind hier Blumen nur im Strauß,
„Und das Alter wie die Jugend,
„Und der Fehler wie die Tugend
„Nimmt sich gut in Liedern aus.“

Lieber Leser! Wenn du ein Menschenwesen verstehen lernen willst, so lerne es lieben. Sein Fallen und sein Aufersiehen, seine Fehler und seine besseren Bestrebungen, seine einzelnen Leiden und seine guten Stunden sind nur Stückwerk, — vereinzelte Blumen: erst der Strauß ist das Ganze. Das Ganze eines Menschenlebens ist aber nur an der ewigen Idee jedes einzelnen Menschen zu erkennen, die nur dem Dichter sitzt: das Gesammtbild spiegelt sich nur in der Dichtung ab, hinter welcher freilich die Ver-

wirklichung der Lebensaufgabe als dürre Wahrheit weit zurückbleibt. Darum sehet nicht richtend oder lobend auf das Einzelne, sondern liebend und betend auf das Ganze.

In diesem Zusammenhange finden die alten und die jungen Tage des Wallers ihre Stelle, die dunkeln Flecken ihr Licht, und die hellen Stellen — ihren Schatten. Auch der Fehler kommt zur Versöhnung in den offenen Herzensergießungen des Liedes, das ihn nicht verkritzelt, noch vertuschelt, sondern, wie er ist, bekennet, aber nicht am Boden haften bleibt; denn es ist des Liedes Art, die Flecken im Sonnenlichte der Idee des ganzen Menschen, und unter der zuchtigenden Macht des Guten, das endlich doch den Sieg erhält, stetig darzustellen.

Aber es sind ihrer Viele, die in solchen Blumen nur — Gift, und in dem Strauße nur — den Pantheismus finden, der alle Gewissens-Noth für Einseitigkeit erklärt, weil er gegen Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Wahrheit und Irrthum sich gleichgultig verhält, und alle einzelnen Fehler im Ganzen ohne Buße und Versöhnung sich ausgleichen läßt. Wer auf diesen Liedes-Wegen so Arges findet, und statt Rosen und Lilien — Stapelien pflückt, der thut wohl, die Blumen sammt dem Strauße wegzuwerfen, wenn er nur diejenigen gewähren läßt, die

sich eines besseren Fundes bewußt sind, und in aller wahren Poesie eine Prophetie der zukünftigen Versöhnung erkennen.

Die höchste Poesie der Wahrheit ist das Christenthum, welches, nach seiner Höhe als der allgemeinste, nach seiner Herablassung als der specielste Gesichtskreis, alle Menschen, und jede Seite des Menschenlebens, jede Eigenthumlichkeit des Einzelnen, alle weitere und engere, alle geistliche und weltliche Lebens-Sphären zu würdigen weiß *).

Darum erinnert der Dichter selbst, im Bewußtseyn so vieler Fehler und Gebrechen, und Angesichts der kontrastirenden Mannigfaltigkeit seiner Mittheilungen, bald an das apostolische Tuch von Leinwand, das aus dem Himmel niedergelassen ward für allerlei Thiere und Gewürme der Erde, bald an die vor uns ausgebreitete udische Schöpfung mit ihren — Schweinen, Kröten und Schlangen. Darum vertheidigt er so ernst und scherzhaft des frommen „Künstlers Fug und Recht.“ Es kann nicht schaden, diese poetische Rechts-Deduction noch einmal nachzulesen und zu — erwägen. Es waren damals noch nicht Feinde, sondern die eignen Freunde setzten ihn zur Red', warum er so was malen thät': er sollte sich

*) Vergl. Herold's Stimme zu Göthe's Faust. S. 30.

nicht lassen verführen, und nun auch Bank' und Tisch beschmieren: er sollte bei seinen Tafeln bleiben, und hübsch mit seinem Pinsel schreiben. Er spricht darauf bescheidentlich: Eure gute Meinung beschämet mich: ich mal' nur als ein armer Knecht von sündlich menschlichem Geschlecht: mit keiner Arbeit hab' ich geprahlt, und was ich gemalt hab', hab' ich gemalt. —

Zugleich er auch noch wünscht' und wollt',
Daß man dabei was denken sollt'.

Inhaltsanzeige.

	Seite
Vorwort	III
Sprichwörtlich. Zweihundert und neun Sprüche	1
Aus den Epigrammen von Venedig. Zwölf Xenien	199
Verschiedenes. Vier und vierzig Betrachtungen	217

Viele gute Lehren stehn in diesem Buche;
Summir' ich sie, so heißt's doch nur zuletzt:
Wohlwollend sieh umher und freundlich suche,
So findest du, was Geist und Herz ergötzt.

„Sprichwörtlich.“

Iſt auch nicht Alles Sprichwort, ſo iſt's doch nach Art der Sprichwörter, inländiſcher und ausländiſcher.

„Leicht im Volke; ſei gerechnet,
„Keiner je des Andern ſchont.“

Sprichwort iſt Volkswort, Volkswort iſt wahr Wort, Wahrheit thut weh. Was verſehrt, das lehrt. Im Volke ſtößt Einer den Andern, durch Stoßen kommt man weiter. Daß Keiner des Andern ſchont, das nützt und lohnt.

»Umſchreiben Sie dieſe wenigen Worte, ſo wird der Sinn »alſobald hervorleuchten.«

»Kurz gefaßte Sprüche jeder Art, ſagte Wilhelm bedächtig, »weiß ich zu ehren, beſonders wenn ſie mich anregen, das »Entgegengeſetzte zu überſchauen und in Uebereinſtimmung zu »bringen. Ganz richtig, erwiederte der Oheim, hat doch der »vernünftige Mann in ſeinem ganzen Leben noch keine an»dere Beſchäftigung gehabt.«

1.

»Wenn ich den Scherz will ernſthaft nehmen,
»So ſoll mich Niemand d'rum beſchämen;
»Und wenn ich den Ernſt will ſcherzhaft treiben,
»So werd' ich immer derſelbe bleiben.«

Zu wiſſen ſei jedermann, daß auch der leichte, flüchtige Scherz, den der Augenblick hervorruft, ſeinen tiefen, ſchweren, ernſten Grund hat, ſo wie dem herbſten Ernſte auch eine luſtige Seite abzugewinnen iſt. Ein loſer Dichter lacht und lächelt wohl, wenn der ganze Ernſt des Lebens heranzieht, und jede Stirn ſich unwillkührlich runzelt; aber derſelbige verbirgt auch hinter der heitern Oberfläche harmloſen Witzes eine tiefer liegende Bedeutung, welche den Ernſt in Anſpruch nimmt. Es reimt ſich Scherz und Schmerz, wie Freud' und Leid. Das vergeſſe Keiner, was auch komme! Es wird manches loſe Wort kommen, hinter welchem ſo leicht Niemand einen bittern Ernſt ſucht: es kann aber auch wohl der Ernſt zum Lachen reizen. Jede Sache hat zwei Seiten. Die ernſthafteſten Menſchen ſind auch die luſtigſten. Res seria jocus. Ernſt mit Scherz trifft das Herz.

Es iſt immer derſelbige Menſch, ob er lache oder weine. Die Einheit des Menſchen beſtehet eben darin, Entgegengeſetztes zu verknüpfen und zu vermitteln.

Sei das Werthe ſolcher Sendung
Tiefen Sinnes heit're Wendung,
Froher Muth zu ernſter Spendung!

2.

„Die Luſt zu reden kommt zu rechter Stunde,
„Und wahrhaft fließt das Wort aus Herz und Munde.“

Jeder Menſch muß warten auf ſeine gute Stunde, wenn es ihm gelingen ſoll. Aus ſich allein vermag er nichts, und kann nichts erringen, noch erzwingen: es hilft kein Rennen, noch Laufen; ſondern er bedarf der Hülfe, welche die Stunde bringt. In ſolcher Stunde erkennt er dieſes Beides: daß er allein nichts iſt, und daß er nicht allein iſt. Darum gilt es, wach zu ſeyn, um die Stunde wahr zu nehmen und zu ergreifen, wenn ſie kommt. Wenn es einſchlägt und im Herzen zündet, dann eile und ſaume nicht, das heilige Feuer zu ſchüren, daß es in Wort und That entflamme.

Nur was, ſo geweckt, aus dem Herzen in den Mund kommt, iſt ein wahrhaftig Wort: nur der Wahrheit kommt Leben und Kraft zu.

Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt,
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.
Sitzt ihr nur immer! Leimt zuſammen,
Braut ein Ragout von andrer Schmaus,
Und blaſ't die kümmerlichen Flammen
Aus eurem Aſchenhäufchen 'raus!
Bewundrung von Kindern und Affen,
Wenn euch darnach der Gaumen ſteht;
Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen ſchaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht.

II.

»Ich ſah mich um, an vielen Orten,
»Nach luſtigen, geſcheidten Worten:
»An böſen Tagen mußt' ich mich freuen,
»Daß dieſe die beſten Worte verleihen.

Wohl hab' ich nach allen Seiten rechts und links mich umgeſehen, habe mich beſtrebt und bemüht, recht geſcheidt zu werden und klug zu reden, Tüchtiges hervorzubringen, Luſt und Freude zu erjagen: aber ich konnt' es doch nicht ſelbſt machen, ſondern ich mußte die rechte Stunde erwarten. Und dieſe Stunde brachten jederzeit die Tage der Leiden: ſo lernte ich mich an den Leiden freuen. Ohne Leiden gedeiht kein Menſch. »Kein Menſch wird ohne Schläge groß gezogen.« Auch mich hat das Leben in die Lehre genommen: was ich nicht erlernt habe, das hab' ich erwandert. Den böſen Tagen verdanke ich das Beſte. Die böſen Tage lieferten mir auch die beſten Worte zum Ausdrucke des Innerſten, in das ſie uns führen, während die Freuden uns zerſtreuen.

Wer nie ſein Brod mit Thränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf ſeinem Bette weinend ſaß,
Der kennt Euch nicht, ihr himmliſchen Mächte!

Wie viel der Dichter zu kämpfen und innerlich zu weinen gehabt, das ahnden vielleicht nur Wenige. Wiſſen doch ſelbſt nur Wenige aus eigener Erfahrung von den geheimſten und tiefſten Kämpfen und Leiden in der Menſchenbruſt! und von den Freuden, welche die Leiden bewirken. Und die ſowohl jene Leiden, als dieſe Wonne der Wehen ſelbſt kennen oder ahn-

den, die trauen ſie dem leichtfertigen Dichter nicht zu, weil — er nicht ſauer ſiehet, wenn er faſtet, — ſondern was er auch inwendig zu verarbeiten hat, ſo ſalbet er doch ſein Haupt und wäſcht ſein Angeſicht. Nur die »Freundin aus der Wolke« erkennt ſein Trauern und Weinen, und tröſtet ihn, und ſpricht:

Alſo wein' mich
Nicht mehr fort.

4.

»Im neuen Jahre Glück und Heil;
»Auf Weh und Wunden gute Salbe!
»Auf groben Klotz ein grober Keil!
»Auf einen Schelmen anderthalbe.«

Zu jedem neuen Jahre, zu jedem neuen Tage, zu allem guten Anfange **Glück auf! Glück auf!** Aber zuweilen wird es auch **Glück ab** geben. Jeder Lebensweg führet über Berg und Thal: Leiden und Schmerzen dürfen nicht ausbleiben. Zu ſolchen Leiden und Schmerzen, Wehen und Wunden das Mittel, welches Heilung bringt, die Salbe aus Gilead, welche Schmerz ſtillt! Und in jeder Anfechtung guten Trutz und ſtarken Muth, um Widerſtand zu leiſten den Anläufen des Feindes! Wohl magſt Du dem Nächſten vergeben, wenn er dich ſchmäht, und wohl thun, wenn er dir flucht; aber du ſollſt ihn in ſeinem Unrechte nicht beſtärken, noch beſchönigen: ſondern der Schelm, den er auf dich wirft, ſoll auf ihn zurückfallen, von dem er ausgeht, — damit jedem das Seine bleibe, — und ſoll ihm noch überdieß zu ſeinem ganzen Schelme,

weil er ihn von ſich auf den ande.. wälzen wollte, ein halber zugelegt werden, damit er daran zugleich die Strafe, welche vergilt, und die Milde, welche die Hälfte erläßt, erfahre.

Merk' alſo wohl! Das Menſchenleben beſtehet in Wohl und Weh, in Weh und Heilung, in Anfechtung und Abwehr, in Sünde und Strafe, in That und Lohn.

5.

»Willſt luſtig leben,
»Geh' in zwei Säcken,
»Einen zum Geben,
»Einen zum Einſtecken.
»Da gleichſt du Prinzen,
»Plünderſt und beglückſt Provinzen.«

Das ganze Leben des Menſchen beſteht in dieſem gedoppelten: Nehmen und Geben. Aber er muß zuvor empfangen, ehe er geben kann: er hat auch nicht bloß einmal zu empfangen, um fortan damit zu gebahren: ſondern er nimmt täglich im ununterbrochenen Zufluſſe, um es täglich wieder zu verarbeiten und auszutheilen. Was du bekommſt, das mußt du weiter geben: was du austheilſt, das ſollſt du auch wieder einnehmen. Die Balance dieſer Einnahme und Ausgabe iſt das Leben. Alle Widerſprüche des Lebens, alle Gegenſätze des Gedankens, alle Parteiungen der Meinung löſen ſich in der Geſammt-Rechnung über Einnahme und Ausgabe. Wer am meiſten empfängt, der hat auch am meiſten zu leiſten.

»Warum verehrt man den Fürſten, als weil er einen Je-

den in Thätigkeit ſetzen, fördern, begünſtigen und ſeiner abſoluten Gewalt gleichſam theilhaftig machen kann? Warum ſchaut Alles nach dem Reichen, als weil er, der Bedürftigſte, überall Theilnehmer an ſeinem Ueberfluſſe wünſcht? Warum beneiden alle Menſchen den Dichter? — Weil ſeine Natur die Mittheilung nöthig macht, ja die Mittheilung ſelbſt iſt.« G. W. XXI. 100.

Eigentlich gleicht jeder Menſch den Fürſten, welche die Alten »Gabenverſchlinger« nannten. Wer kann geben, ohne zu nehmen: wer kann nehmen, ohne zu geben? Anders iſt der Jude, der zwar auch nimmt, aber nicht giebt. G. W. XII. 145.

Mann mit zugeknöpften Taſchen,
Dir thut Niemand was zu Lieb',
Hand wird nur von Hand gewaſchen;
Wenn du nehmen willſt, ſo gieb! — II. 308.

8.

»Was in der Zeiten Bilder-Saal
»Jemals iſt trefflich geweſen,
»Das wird immer einer einmal
»Wieder auffriſchen und leſen.«

Jenes Verhältniß des Nehmens und Gebens, worauf das menſchliche Weſen und Leben ruht, bewähret ſich zunächſt an der Geſchichte, welche die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes enthält. Hier ſehen wir, wie die Gegenwart ihren Inhalt aus ihrer Vergangenheit empfängt. Es iſt nichts und

geſchieht nichts aus dem Stegreife, ſondern es entwickelt ſich Alles aus dem, was zuvor gegeben iſt. Alles Neue in der Zeit iſt nichts anders, als die weitere Entwickelung, Verjüngung und Verklärung des Alten. Es iſt Alles vorabgegeben und überliefert: uns kommt es nur zu, daß wir's aufnehmen, uns aneignen, und zu immer reicherem Inhalte entwickeln. Was irgend einmal gegolten hat, das wird wieder kommen, aber nicht wie es geweſen, ſondern es wird ſich erneuern, erfriſchen und verjüngen. So ſehen wir in unſern Tagen das Mittelalter, nachdem es lange verbannt und verkannt geweſen, mit allen ſeinen reichen Schätzen in Leben, Kunſt und Wiſſenſchaft zu weiterer Entwickelung und Förderung wieder auferſtehen.

Erſt müſſen wir das Gut ererben, dann gilt's, es wirklich zu erwerben.

7.

„Nicht jeder wandelt nur gemeine Stege:
„Du ſiehſt, die Spinnen bauen luft'ge Wege.“

Wohl iſt allen Menſchen eine gemeinſame Berufung geworden, Ein Ziel beſchieden: aber es iſt auch jedem ein anderer Weg dazu eröffnet, ein beſonderer Lebensberuf gegeben. Es ſind nicht zwei zu finden, die ſich ganz gleich ſind. Nicht alle können durch die Ebene auf glatten, gebahnten Wegen wandeln: Manchen führt der Weg in die ſteile Höhe und durch die Lüfte, wo Andere keinen Boden finden, und nicht Fuß faſſen können.

Darum ſoll jedes in ſeinem Elemente ſeinen Weg wandeln; wir ſehen Daſſelbige auch in der äußern Natur an den kriechenden und vierfüßigen Thieren, an den Vögeln, Fiſchen und Salamandern. Es iſt nicht recht, wenn der Wurm die Spinne eine Schwärmerin nennt. In der Fabel hören die Fröſche im Sumpfe der Konverſation der Lerchen zu, aber ſie finden in ihren Wunderberichten von den Luftböhen und Erdengefilden eitel Träumereien und Mythen.

Der iſt im Froſchpfuhl jetzt gebannt,
Der höher'n Stegen zugewandt.

8.

„Ein Kranz iſt gar viel leichter binden,
„Als ihm ein würdig Haupt zu finden.“

Wie die Menſchen zu tadeln und zu richten, und Andere nach ihrem Maaßſtabe zu meſſen und zu verurtheilen geneigt ſind, ſo iſt auch unter ihnen andererſeits des Lobens und Rühmens kein Ende. Aber wie der Tadel, zu dem wir uns verſucht fühlen, den Gegenſtand nicht trifft, wenn wir nach unſerer eigenen Individualität die Individualität des noch fremden Gegenſtandes nicht zu würdigen und das Innere deſſelben nicht zu verſtehen vermögen, ſo ſucht auch oft das Lob, wozu ſich der Menſch nach ſeinem innerſten Bedürfniſſe gedrungen fühlt, das Haupt, an dem es haftet, ohne es ſo leicht zu finden. Es ſucht ſich jeder Menſch unter ſeines Gleichen einen Helden, dem er folgen kann, es hat Jeder einen Kranz

in Bereitſchaft, ſeinen Helden zu ſchmücken und zu krönen, wenn er ihn findet: aber es iſt nicht ſo leicht, zum Kranze den Helden zu finden und das Haupt zu treffen, dem gerade dieſer Kranz paßt. Es iſt viel leichter, ſich ein Ideal zu machen, als es in der Wirklichkeit zu finden.

V.

„Wie die Pflanzen zu wachſen belieben,
„Darin wird jeder Gärtner ſich üben;
„Wo aber des Menſchen Wachsthum ruht,
„Dazu jeder ſelbſt das Beſte thut.“

So viel auch der Menſch auf den Menſchen, einer auf den andern, der Lehrer auf den Schüler und der Schüler auf den Mitſchüler Einfluß gewinnen mag: das Beſte muß doch Jeder aus ſich ſelbſt nehmen, um ſich zu gedeihlichem Wachsthume zu entwickeln und zu fördern. In der Natur iſt es der Menſch, der ſie leitet: der Pflanze giebt der Gärtner die Richtung, denn es fehlt ihr das Innere, das Selbſt. Dem Menſchen hingegen kommt ein Inneres zu, aus dem er allein ſich herausbilden kann. Darum iſt auch jede äußere Einwirkung auf das innere Wachsthum des Menſchen, wenn ſie der individuellen Entwickelung deſſelben zuwider iſt, ſtörend und verderblich. Was der Gärtner an der Pflanze thut, indem er ſie pflegt, begießt, vom Unkraute ſäubert, beſchneidet und anbindet, das alles muß der Menſch ſelbſt an ſich ſelbſt vornehmen, oder wenigſtens das Beſte davon.

10.

»Willſt du dir aber das Beſte thun,
»So bleib' nicht auf dir ſelber ruh'n
»Sondern folg' eines Meiſters Sinn;
»Mit ihm zu irren iſt dir Gewinn.«

Aber das Beſte, das du dir nur ſelbſt thun kannſt, beſtehet darum nicht darin, daß du auch auf dir ſelbſt ruhen bleibſt, oder dich in dich ſelbſt zurückzieheſt, ſondern es iſt dieſes, daß du einen Meiſter, einen Höheren anerkenneſt und ihm folgeſt zu frei eigener Selbſtentwickelung. Es bedarf jeder Menſch zu ſeinem Selbſt eines Andern und zwar eines Höheren, ihn zu wecken, zu leiten und zu befruchten. Es iſt Keiner ſich ſelbſt genug, ſondern es weiſet einen Jeden über ihn hinaus und hinauf. Wenn es nur mit ihm höher gehet, und wär' es auch auf Irr- und Umwegen, ſo iſt ihm geholfen. Darum gehe nur immer von dir aus, als von dem Nächſten, denn in dir liegt der Keim deiner Entwickelung; aber bleibe nicht bei dir einſam ſtehen, bleibe nicht im Anfange ſtecken: ſtrebe aufwärts, und ſuche die Gemeinſchaft mit einem Höheren, der dir eignet. Es bedarf Jeder eines Wegweiſers, eines Meiſters. Es iſt Keiner alſo ſtark, er findet einen Stärkeren, und zuletzt den Stärkſten.

Wer ſein eigener Lehrmeiſter ſeyn will, hat einen Narrn zum Schüler.

Ein Quidam ſagt: »Ich bin von keiner Schule;
Kein Meiſter lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Todten was gelernt.«
Das heißt, wenn ich ihn recht verſtand:
»Ich bin ein Narr auf eig'ne Hand.« (Vgl. Nr. 106.)

11.

„Benutze redlich deine Zeit!
„Will'ſt was begreifen, ſuch's nicht weit."

Du biſt an ein Höheres gewieſen, aber ſuche das Höhere nicht in der Ferne: es iſt ganz in der Nähe zu finden. Willſt du's begreifen, ſo greife nur zu.

Willſt du in's Unendliche ſchreiten,
Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten.
Willſt du dich am Ganzen erquicken:
So mußt du das Ganze im Kleinſten erblicken.

Es iſt überall das Höchſte zu finden, aber nur für diejenigen, welche es mit aufrichtigem und redlichem Herzen ſuchen. Suchet, ſo werdet ihr finden: nur verſchiebt es nicht auf gelegenere Zeit: heut' iſt die Stunde, ohne Zögern zuzugreifen: hier iſt der Ort anzufangen.

Das Nächſte bezeichnet das Sprichwort geringſchätzig als „nicht weit her." Es trifft den Menſchen, der beim Nächſten ſtehen und auf ſich ſelber ruhen bleibt, aber nicht den, der das Nächſte ergreift, um damit weiter zu gehen und im Nächſten das Entfernteſte zu ſchaffen. Der Menſch iſt ſelbſt nicht weit her, in ſo fern er nur für ſich iſt: er iſt aber ſehr weit her, in ſo fern er aus Gott iſt und mit Gott iſt und zu Gott geht.

12.

»Zwiſchen heut' und morgen
»Liegt eine lange Friſt,
»Lerne ſchnell beſorgen,
»Da du noch munter biſt.«

Wie im Raume das Nächſte das Beſte iſt, ſo iſt auch in der Zeit der erſte, beſte Augenblick zu ergreifen. Verſchiebe nichts auf gelegene Zeit, ſondern wirke, ſo lange es Tag iſt. Morgen, morgen, nur nicht heute, ſagen immer träge Leute.

Ein Heute iſt beſſer, als zwei Morgen, ſagt der Pennſylvaniſche Hauskalender; und ferner: thue das nie morgen, was du heute thun kannſt. — Das Sprichwort ſagt: heute roth, morgen todt.

Noch iſt es Tag, da rühre ſich der Mann:
Die Nacht tritt ein, wo Niemand wirken kann

13.

»Die Dinte macht uns wohl gelehrt,
»Doch ärgert ſie, wo ſie nicht hingehört.
»Geſchrieben Wort iſt Perlen gleich;
»Ein Dintenkleks ein böſer Streich.«

Auch an einem Dintenkleſe iſt viel zu lernen. Denn was iſt ein Dintenkleks anders, als die Ausdehnung und Verbreitung der Dinte über Stellen, wo ſie nicht hingehört? Die Dinte dienet zur Belehrung und Mittheilung; aber es läßt ſich nicht alles ſchwarz auf weiß mittheilen; geſchieht es den-

noch, ſo giebt es einen Dintenkleks. Jeder Mißbrauch der Schrift iſt ein Dintenkleks; und ein Dintenkleks richtet Aergerniß an. Wo die Dinte nicht hingehört, da iſt ſie, als Dintenkleks, ein unwillkommener Gaſt; und ungebetene Gäſte gehören unter den Tiſch.

14.

»Wenn man für's Künftige was erbaut,
»Schief wird's von Vielen angeſchaut.
»Thuſt du was für den Augenblick,
»Vor allem opfre du dem Glück.«

Wenn du für weit entlegene Zwecke arbeiteſt und auf den künftigen Erfolg rechneſt, ſo ſei auch darauf gefaßt, daß deine Handlungsweiſe von Vielen verkannt und unrecht beurtheilt werden wird; denn das Innere deiner Handlung, deine Abſicht, kann Niemand ſehen, und das Aeußere der Handlung, der Erfolg, iſt noch nicht eingetreten. Iſt doch ſelbſt die Beurtheilung einer Handlung nach einem ſchon eingetretenen Erfolge ſehr mißlich: mußt du doch ſelbſt, wenn du nicht für entfernte Zukunft, wenn du für den gegenwärtigen Augenblick handelſt, den Erfolg in Gottes Hand ſtellen: denn der Stein, den du aus der Hand läſſeſt, iſt nicht mehr in deiner Hand. Darum ſei jede deiner Handlungen ein Opfer, dem Gotte des Glückes dargebracht, eine Hingabe an die Macht, der ſie befohlen iſt. Das Opfer des Gebetes gehe allem Thun voraus, und begleite es, und folge ihm nach. Bete und arbeite!

15.

„Mit einem Herren ſteht es gut,
„Der was er befohlen ſelber thut.“

Wenn du dein Geſchäft willſt ausgerichtet haben, ſo thue es ſelbſt; wo nicht, ſo ſchicke Jemand anders. So leſen wir im Pennſylvaniſchen Hauskalender.

Wer's im Hauſe will haben recht:
Der muß ſelber ſeyn ſein Knecht.

Selbſt iſt der Herr! Zum Selbſtregieren gehört, daß man auch ſelbſt dienen kann. Darum was du ſelbſt thun kannſt, das ſollſt du nicht Andern befehlen; und was du davon doch Andern befohlen, das thue nur geſchwind ſelbſt. Es bleibt gleichwohl genug übrig, was du Anderen überlaſſen mußt. Und den Erfolg mußt du ohnehin jedesmal einem Anderen befehlen, aber das iſt Einer, dem du noch mehr, als dir ſelbſt, trauen kannſt.

Der Herr iſt eben recht,
Der Gott dient als ein Knecht.

16.

»Thu' nur das Rechte in deinen Sachen;
»Das Andre wird ſich von ſelber machen.«

Kehre nur zuerſt vor deiner Thüre, und ſorge nicht für andere Sachen: es wird ſich damit ſchon machen, wenn du nur erſt die deinen beſtellt haſt. Gedenke des Balkens in deinem Auge: und wenn du das thuſt, ſo wird ſich auch der Splitter im Auge des Nächſten löſen. Es braucht nur Jeder von ſich ſelbſt anzufangen in dem Geſchäfte der Weltverbeſſerung, und die Welt wird ſicherlich beſſer werden. Es iſt ſchon ein Schritt zur Verbeſſerung der Welt, wenn du dich ſelbſt, als ein Glied der Welt, beſſerſt.

Vor ſeiner Thüre kehre Jeder fein,
So werden Steg' und Wege rein.

17.

»Wenn Jemand ſich wohl im Kleinen däucht,
»So denke, der hat ein Großes erreicht.«

Der hat ein Großes, ja das Größte erreicht, wer ſich im Kleinen wohl befindet und daran genügen läßt: denn um ſich im Kleinen wohl zu befinden und daran Genüge zu haben, mußt du im Kleinen das Große, im Kleinſten das Größte, im Endlichen ein Unendliches erkannt und erfaßt haben.

Wißt ihr, wie auch der Kleine was iſt? Er mache das Kleine Recht; der Große begehrt juſt ſo das Große zu thun.

18.

„Glaube nur, du haſt viel getban,
„Wenn dir Geduld gewöhneſt an.“

Ein Geduldiger iſt beſſer, denn ein Starker. Spr. Sal. 16, 32.

Leide dich! — Das iſt ein großes Wort! Die Geduld beſtehet in dieſem Gedoppelten: an ſich ſelbſt und an Anderem das Schlimme und Unvollkommene ertragen zu lernen, und gleichzeitig des Beſſern und Vollkommnern zu warten. Und dieſes wie jenes, das Tragen wie das Harren, erfordert wieder ein Doppeltes, Leidensfähigkeit und Thätigkeit. Zum Tragen gehört Kraft, zum Dulden Muth, zum Warten Ausdauer, kurz zur Geduld Thätigkeit. Die Geduld iſt nicht müſſig. Wenn du wirklich leideſt und warteſt, wenn du deine Laſt wirklich trägſt, und aushältſt, ſo biſt du nicht bloß leidend, ſondern wahrhaft thätig, und du thuſt damit viel: du thuſt mehr, als wenn du mit den Händen viel handthierſt, und mit den Füßen rennſt und läufſt. Es iſt kein wirkliches Leiden ohne ein Thun, ſo wie umgekehrt kein Geben iſt ohne Empfangen.

Wart' a Weili, harr' a Weili, ſitz' a Weili nieder;
Und wenn du a Weili g'ſeſſen haſt, ſo komm und ſag' mer's wieder.

19.

»Wer ſich nicht nach der Decke ſtreckt,
»Dem bleiben die Füße unbedeckt.«

Wer ſich nicht in die Schranken fügen lernt, die ihm geſetzt ſind, der wird nie Befriedigung finden. Es iſt nichts ſo klein, daß es uns nicht genügen könnte, ſo wir uns nur daran genügen laſſen wollten: es iſt nichts ſo groß, daß es uns Befriedigung gewähren könnte, wenn wir uns nicht ſelbſt beſchränken lernen. Aber dazu gehört eben, daß wir im Kleinen das Große, in der Schranke das heilige Maaß erkennen und verehren lernen. Wer oben hinaus will, der verliert unten den Grund, und den Boden unter den Füßen, um im Gränzenloſen zu zerſcheitern.

Schneide den Mantel nach deinem Tuche.

20.

»Der Vogel iſt froh in der Luft gemüthet,
»Wenn es da unten im Neſte brütet.«

Inwendig iſt das Himmelreich! So es nicht in deinem Innerſten Wohnung macht, ſo magſt du rennen und laufen, wie du willſt, und wohin du willſt, du wirſt es doch nicht erjagen: denn du nimmſt dich überall ſelbſt mit. Iſt es aber in dir ſelbſt wohl beſtellt, ſo wirſt du auch in allen Sphären und Verhältniſſen deines Lebens und Strebens gedeihen. Wenn

du ein Vöglein fröhlich und wohlgemuth in der Luft erblickſt, ſo denke nur, daß es da unten im Neſte brütet; darum ſingt es ſo freudig. Wenn du einem Menſchen begegneſt, dem es ſo recht innerlich wohl in der Bruſt iſt, ſo ſuche die Urſache in ſeinem Hausſtande. Wer im eignen Hauſe keine Befriedigung findet, dem fehlt es gewiß auch an der wahren Befriedigung im Innern, wenn er auch noch ſo wohl mit ſich zufrieden zu ſeyn meint.

So kann man auch am Neſte ſeh'n, was für ein Vogel d'rin wohnt

---

91.

„Wenn ein kluger Mann der Frau befiehlt,
„Dann ſei es um ein Großes geſpielt;
„Will die Frau dem Mann befehlen,
„So muß ſie das Große im Kleinen wählen.“

Auch im Eheſtande kommt es auf eine weiſe Vertheilung der Gewalten an, damit beide Theile eben ſo wohl regieren, als dienen und gehorchen. Dem Manne gebührt das Scepter nur dann, wenn es ſich um ein Großes handelt: in kleinen Dingen muß er der Frau die Herrſchaft überlaſſen, und die Frauen verſtehen ſich darauf, mit dem Kleinen auch das Große zu erreichen. So bekommt jeder Theil ſein Recht, jeder herrſcht und dient zugleich. Das Haupt denkt, das Herz klopft, beide regieren und dienen einander.

22.

»Welche Frau hat einen guten Mann,
»Der sieht man's am Gesicht wohl an.«

Wie es im Innern des Hausweſens beſtellt iſt, das verräth ſich oft unwillkührlich im Aeußern: denn das Aeußere iſt der Spiegel des Innern. Einer Frau kann man's am Geſichte anſehen, ob ſie einen guten Mann hat. Man erkennt es immer an der zarteren und empfänglicheren Seite eines Ganzen, wenn es wohl lautet.

23.

»Eine Frau macht oft ein bös Geſicht:
»Der gute Mann verdient's wohl nicht.«

Und wenn nun die Frau ein böſes Geſicht macht, deutet das auf einen böſen Mann? Soll denn der gute Mann jede Runzel auf der Stirne ſeiner Ehehälfte vertreten? und an jeder üblen Laune, an jeder Grille, die ſich in den Mienen abſpiegelt, Schuld ſeyn? Nun, ob er ganz unſchuldig daran ſei, das mag er immer bei ſich ſelbſt prüfen: es kann wohl auch ein ſonſt guter Mann in böſer Stunde das zartere Herz des Weibes verletzen: der meint dann wohl, daß er nichts verbrochen habe. Aber wenn er auch wirklich das böſe Geſicht ſeiner hübſchen Frau nicht verdient hätte, ſo verdient er's noch, wenn er muckt, wenn er's nicht mit tragen helfen will: muß ſie's doch ſelbſt tragen zu ſo vielem andern Ehekreuz. Das böſe Geſicht der Frau gehört auch mit in den

Eheſtand, denn es kann nicht alle Tage die Sonne ſcheinen: zu einer Landſchaft gehört Licht und Schatten. So ſoll auch der Mann das böſe Geſichtchen mit in den Handel nehmen; ſo viel er daran verſchuldet zu haben ſich bewußt wird, ſo viel nimmt er auf ſeine Rechnung. Die Frau iſt immer der zartere, ſchwächere Theil, der oft verletzt iſt, ohne daß ſich's der Mann bewußt wird: der Mann iſt der ſtärkere. Darum iſt er immer im Unrecht, er brenne ſich ſo rein, und waſche ſich ſo weiß, als es gehen mag.

24.

»Ein braver Mann, ich kenn' ihn ganz genau:
»Erſt prügelt er, dann kämmt er ſeine Frau.«

Wie ein böſes Geſicht der Frau nicht gegen die Güte ihres Mannes zeugt, ſo zeugt auch ſelbſt ein Liebesſchlag noch nicht von einem böſen Manne. Es giebt Standesverhältniſſe, in welchen ein Schlag weniger auf ſich hat, als in höheren ein böſes Wort, an dem es doch in keinem Verhältniſſe fehlen kann. Gewitterſtürme erfriſchen in der Natur die Luft, im Hauſe die Liebe. Oft ſind Derbheiten nur ein anderer Ausdruck der Liebe, ſie können gelegentlich als eine beſondere Art von Liebkoſung gelten. Es gehört eben auch zu dem nothwendigen Wechſel im Eheſtande, und dienet, die Einförmigkeit zu beleben, daß die Flitterwochen nicht zu Jahren werden: wenn nur auf jede Ausübung des Herrſcheramts ein dienend Liebeswerk folget.

»Ohne herzhaften Haß iſt die herzlichſte Liebe matt.« Zu einer wirklichen Ehe oder Einheit gehören ihrer Zwei. Zu

allem Leben gehöret dieſes Doppelte: »des Haſſes Kraft, die Macht der Liebe, das tiefe, ſchmerzenvolle Glück.«

Magnetes Geheimniß, erkläre mir das!
Kein größer Geheimniß, als Lieb' und Haß.

Warum aber unter allen Liebeswerken, welche einer Entzweiung folgen könnten, gerade das Kämmen genannt wird, das können nur diejenigen verſtehen, die irgend einmal hinter ein geliebtes und doch oft verletztes Weſen ſich geſtellt, und ihm die Haare, als ſo viel tauſend zärtliche und gebrechliche Lebensröhren, nicht ohne einige Verletzung ausgekämmt haben.

25.

»Ein ſchönes Ja, ein ſchönes Nein,
»Nur geſchwind! ſoll mir willkommen ſeyn.«

Zu allen Verhältniſſen des Lebens gehört Beides, Ja und Nein. Es iſt beides mitzunehmen. Aus Ja und Nein beſteht die Welt. Was wäre das für ein Mann, der zu Allem Ja ſagte? Und eine Frau ohne Nein iſt ohnehin nicht zu finden. Ein Nein von ſchönen Lippen iſt auch ſchön. Und wenn ein Mädchen noch ſo oft Nein ſagt, am Ende ſagt ſie doch noch Ja. Kurz: es iſt weder mit Ja allein, noch mit Nein allein auszukommen. Nur heraus damit! es kann doch bei einem allein nicht bleiben. Am Ende verträgt ſich auch beides zuſammen: das Ja verbindet, und Nein hält ihrer Zwei auseinander, ohne ſie darum zu ſcheiden.

Magnetes Geheimniß, erkläre mir das!
Kein größer Geheimniß, als Lieb' und Haß.

26.

»Januar, Februar, März,
»Du biſt mein liebes Herz.
»Mai, Juni, Juli, Auguſt,
»Mir iſt nichts mehr bewußt.«

Es iſt kein Tag, wie der andere: noch weniger iſt ein Monat dem andern gleich. Der Anfang des Jahres ſcheint in ſeinem Fortgange aufgehoben, aber er kommt doch auch wieder: den Januar verſchlingen die eilf folgenden Monate, aber dann ſteht er wieder auf. So ſehen wir auch Liebes-Neigungen wachſen und abnehmen, oder wenigſtens ſich verbergen, wie der Mond zu- und abnimmt, oder wenigſtens zurücktritt, aber er kommt auch im Kreislaufe ſeiner Bahn wieder zum Vorſchein. Es wechſelt nach den Zeiten, aber das Weſen der Liebe bleibt.

Was ich im Januar, Februar und März geliebt und geherzt habe, das ſcheint vielleicht im Mai, denn der April liegt dazwiſchen, vergeſſen, und im Juni, Juli, Auguſt iſt mir nichts mehr davon bewußt. Aber ſei nur gutes Muths, was der unbeſtändige April verſieht, das macht der beſtändige September wieder gut: und nun fehlen noch wenige Monate, da kommt es im Kreislaufe auch wieder auf Januar, Februar, März. Das iſt Dauer im Wechſel!

Der Wetter-Kalender enthält viel Lehre.

27.

»Neu-Mond und geküßter Mund
»Sind gleich wieder hell, und frisch und gesund.«

Alles hat seine Zeit; auch Liebe und Lust gehen schnell vorüber, aber was davon ächt und rein ist, das bleibt und verjüngt sich. Kaum ist der Mond von der Erde überschattet und bedeckt, da macht er sich schon wieder frei, und bald glänzt er wieder so hell wie zuvor. So sind auch die Lippen von einem vorübergehenden Drucke bald wieder frei und frisch und rein, wenn nur auch das Herz rein ist oder wird. So frei ist der Mensch, daß er von seinen eigenen Flecken frei werden kann. In so fern läßt sich selbst Geschehenes ungeschehen machen.

Das Sprichwort sagt: das Küssen ist nur ein Abwischen. Ein Kuß ist kein Maal. Den Lippen ist durch einen Kuß kein sichtbares oder unauslöschliches Siegel aufgedrückt. Hinter diesem Worte mag sich mancher Leichtsinn verstecken, und Beschönigung oder Entschuldigung suchen, weil er vergißt, daß das Verborgene offenbar wird. Die Wahrheit davon ist aber das unverwüstliche Gefühl in der Brust des gefallenen Menschen, daß er an die einzelne Lust, der er etwa verfallen ist, nicht gefesselt ist, sondern sich darüber erheben kann, — wenn er nur will. So weit gilt das Sprichwort der unreinen Lust, welche etwa mit dem Kusse verbunden seyn kann. Außerdem sagt es aber: einen Kuß in Ehren soll uns Niemand wehren.

25.

„Mir gäb' es keine größere Pein,
„Wär' ich im Paradies allein."

Alle Menſchen machen erſt die Menſchheit aus, alle Kreaturen die Schöpfung, und die Schöpfung iſt wieder nicht ohne den Schöpfer, welcher ſie nicht allein läßt, ſondern er erlöſet ſie, und giebt ihr ſeinen Geiſt. Es iſt keine größere Pein, als allein zu ſeyn: und es giebt für die Kreatur keinen größern Schmerz, als Entfernung von Allem, was zu ihr gehört. Der größte Widerſpruch iſt, in der Seligkeit allein oder getrennt zu ſeyn. Seligkeit iſt wörtlich Fülle. Elend iſt wörtlich verlaſſen ſeyn.

26.

„Es ließe ſich alles trefflich ſchlichten,
„Könnte man die Sachen zweimal verrichten."

Wer handelt denn ſo, daß er es zum Zweitenmale nicht noch beſſer machen würde? Wer lebt denn einen Tag, den er zum Zweitenmale nicht noch beſſer benutzen würde? Oder wer hat ein Haus gebaut, das er zum Zweitenmale ganz ebenſo einrichten möchte? Selbſt die Rathsherren ſind am klugſten, wenn ſie vom Rathhauſe kommen.

Aber geſchehen iſt geſchehen; Geſchehenes läßt ſich nicht ungeſchehn machen. Laſſen ſich nun die Sachen nicht zweimal verrichten, ſo fordert dieſes nur deſto mehr zu zwiefacher Vorſicht und Ueberlegung auf. Vorgethan und nachbedacht hat Manchen in groß Leid gebracht.

30.

„Nur heute, heute nur laß dich nicht fangen,
„So biſt du hundertmal entgangen.“

Es kommt Alles auf den gegenwärtigen Augenblick an. Darum ſorge nicht für den morgenden Tag, ſondern richte deine ganze Sorge und Aufmerkſamkeit auf den heutigen Tag. Nur heute, heute nur ſei auf deiner Hut: aber es iſt immer heute. Heute iſt der Anfang, und vom Anfange hängt viel ab; nur heute laß dich nicht verlocken, nur heute widerſtehe, und du haſt viel gewonnen. Wer dem erſten Anlaufe widerſtanden hat, der hat einen großen Sieg errungen. Unterliegſt du aber heute, ſo wächſt der Feind mit jedem Tage; widerſtehſt du ihm aber in Zeiten, ſo wird er mit jedem Tage ohnmächtiger werden.

31.

„Geht's in der Welt dir endlich ſchlecht,
„Thu' was du willſt, nur habe nicht Recht.“

In der Welt hat Alles ein Ende: es kann auch nicht Tag für Tag die Sonne ſcheinen. Wenn nun auf viele gute Tage zu ſeiner Zeit auch ſchlechte kommen, ſo mußt du ſie auch mitnehmen. Sonſt mag's ein Jeder halten, wie er will. Einer wird ſchreien, der andere wird weinen, einer wird ſich wehren, der andere in Geduld ſich ergeben, einer trägt ſein Leid ſchwerer, der andere leichter; das hängt alles von der Individualität ab, darüber iſt mit Keinem zu rechten. Mag

er ſich auslaſſen, wie er will: darauf kommt es nicht an, darin hat Jeder ſeine Freiheit. Nur Eins iſt allen Leidtragenden geſagt: bilde ſich Keiner ein, daß ihm Unrecht geſchehe. Die Führungen Gottes ſind gerecht, und der Menſch iſt immer in Schuld und Unrecht. Alle Züchtigung, die uns widerfährt, iſt wohl berechnet. Nichts iſt unleidlicher, als wenn einer in ſeinem Leide hadert, und ſagt: Womit habe ich das verdient?

37.

„Züchtige den Hund, den Wolf magſt du peitſchen;
„Graue Haare ſollſt du nicht reizen.“

Es läßt ſich nicht alles mit guten Worten abmachen: es muß auch Züchtigung ſeyn, und die Peitſche iſt nicht umſonſt da. Aber wie du auch damit gebahreſt, — die Züchtigung hat verſchiedene Stufen, — erkenne nur die Gränze deiner Macht. Dem Alter ſei die Ehre! das Alter ſteht über dir. Graue Haare, alte Jahre hab' in Ehren. Sie ſtehen zwar mit dir zugleich in der Gegenwart, aber nicht allein der Vergangenheit, ſondern auch der Zukunft näher. Darum beuge dich vor grauen Haaren und alten Jahren.

Vor einem grauen Haupte ſollſt du aufſtehen, und die Alten ehren: denn du ſollſt dich fürchten vor deinem Gott, weil Er dein Herr iſt; 3 Moſ. 19, 32. Der Herr ſtellt ſich ſelbſt dem Alter gleich, als Der, der da war, wie er iſt und ſeyn wird.

33.

„Am Fluſſe kannſt du ſtemmen und bäkeln;
„Ueberſchwemmung läßt ſich nicht mäkeln.“

Wenn der Fluß in ſeinem Bette fließt, da läßt ſich daran richten und leiten, ſtemmen und dämmen: aber der Ueberſchwemmung kannſt du damit doch nicht wehren: ſie nimmt doch ihren Lauf und Niemand kann ſie halten.

Es iſt wohl gegen jede Krankheit ein Kraut gewachſen, nur nicht gegen den Tod.

Wie der Arzt nur als Diener der Natur wirken kann, aber nicht als ihr Meiſter, ſo muß auch ein Erzieher den beſondern Gaben und Berufungen ſeines Zöglings nachgeben, ſein Hebammenwerk zu verrichten, denn er kann nichts ſelbſt machen.

An einem Menſchen iſt mancherlei zu leiten und zu ziehen, zu mildern und zu mäßigen, zu läutern und zu ſäubern: aber was zur eigenſten Natur jedes Menſchenweſens gehört, das läßt ſich doch nicht unterdrücken, ſondern es muß damit heraus.

Lauter Gleichniſſe für das Selbige. Was da iſt, muß heraus: das Gute, daß es ſich entwickele, das Kranke und Schlimme, daß es entweiche.

14.

„Tauſend Fliegen hatt' ich am Abend erſchlagen;
„Doch weckte mich Eine beim früheſten Tagen.“

Der Menſch wird nicht fertig, — mit Fliegen ſich herum zu ſchlagen: er kommt niemals aus dem Kampfe. Und wenn er noch ſo viele einzelne Fliegen erſchlagen, noch ſo viele einzelne Widerwärtigkeiten beſeitigt hätte, einzelne bleiben doch übrig. Eben die endlichen Sorgen ſind unendlich, eben die einzelnen Fliegen ſind zahllos: darum kannſt du damit niemals zu Ende kommen. Iſt noch ſo vieles Einzelne überwunden, alsbald ſteigt dergleichen mehr herauf, und wie viel du auch im Einzelnen von den Wundern der Natur oder von den Wundern des Geiſtes zu erklären verſuchſt, es meldet ſich doch immer des Unerklärlichen nur noch mehr.

Abends glaubſt du vielleicht das Räthſel gelöſet zu haben, und du haſt es vielleicht gelöſet, nämlich für dieſen Tag; aber frühmorgens geht's von vorn an, und wie du erwachſt, iſt auch die neue Aufgabe da.

35.

»Und wärſt du auch zum fernſten Ort,
»Zur kleinſten Hütte durchgedrungen,
»Was hilft es dir, du findeſt dort
»Tabak und böſe Zungen.«

Du willſt die Welt fliehen, du willſt der böſen Welt entlaufen? Fahre hin, laufe zur fernſten Ferne, dringe bis zur einfachſten kleinſten Hütte, was hilft es dir? Du wirſt doch überall in der Welt die Welt, die böſe Welt finden. Wohin du dich auch flüchteſt, du findeſt dort wie hier, in höheren und niedrigeren Kreiſen, — Tabak und böſe Zungen, oder, mit andern Worten, die Trägheit des Geiſtes zu allem, was des Geiſtes iſt, und die Fertigkeit der Zunge zu allem, was übel lautet, oder, mit andern Worten, die allen himmliſchen Dingen entfremdete, erdwärts gewandte, wohlbehäbige Philiſterhaftigkeit, und die ſchadenfrohe Afterrede. Die kleinſte Hütte, zu welcher du auf deiner Flucht vor der Welt hindurchdringen kannſt, iſt das Innerſte deines eigenen Herzens, das heimlichſte Gemach, in das du entfliehen kannſt, iſt in dir ſelbſt; und findeſt du da nicht auch die Welt, der du entlaufen willſt?

26.

„Wüßte nicht, was sie Besseres erfinden könnten.
„Als wenn die Lichter ohne Putzen brennten.“

Es werden so viele Erfindungen gemacht: die Maschinen ersetzen zum Theil die menschliche Thätigkeit, und der Dampf vertritt die lebendigen Kräfte: aber das Beste fehlt doch noch; denn, um es dem Menschen recht bequem zu machen, müßten auch die Lichter ohne Putzen brennen. Zur besten Welt gehört vor allen Dingen das bis jetzt nur in dichterischen Träumen vorgestellte Schlaraffenleben, in welchem dem Menschen alles zufällt, ohne daß er eine Hand aufzuheben braucht. Das wäre doch hübsch, wenn die Lichter ohne Putzen brennen, die Menschen ohne Arbeit leben könnten.

37.

„Lief' das Brod, wie die Hasen laufen,
„Es koſtete viel Schweiß, es zu kaufen.“

Es iſt zwar ziemlich unbequem, ſein Brod im Schweiße ſeines Angeſichts zu eſſen: aber es würde auch viel Schweiß koſten, wenn das Brod auf dem Felde herumliefe, wie die Haſen. Wahrlich, es iſt ſehr gut, und wohl bedacht, daß das Brod, ſo wir uns daran genügen laſſen, nicht ſo ſchwer zu erlangen iſt, als der Braten dazu; aber Arbeit koſtet es doch: es iſt kein Beruf ohne Mühe und Arbeit.

Das Sprichwort ſagt wohl auch: Arbeit iſt kein Haſe, und das faule Volk meint damit: die Arbeit läuft einer nicht davon; was ich heute nicht thue, das bleibt bis morgen liegen. Aber bedenket auch das Andere wohl: Wie dir die Arbeit nicht entläuft, ſo kannſt auch du der Arbeit nicht entlaufen! Die Arbeit iſt kein Haſe, der entläuft; aber du biſt auch keiner, und wirſt der Arbeit auch nicht entlaufen.

28.

„Will Vogelfang dir nicht gerathen,
„So magſt du deinen Schuhu braten.“

Fiſche fangen und Vogelſtellen verdirbet manchen Jungen: denn es verführt zum Müßiggange und bringt keine Frucht. Was dir nicht glückt, was kein Gelingen krönt, das ſollſt du laſſen. Liebhabereien, die nicht fruchten noch frommen, ſollſt du mit der Wurzel austilgen, und ſolch Handwerk ſammt dem Handwerkszeuge abthun. Es gilt auch hier das große Wort: Aergert dich dein rechtes Auge, ſo reiß' es aus, und wirf es von dir. Es iſt beſſer, daß die Reben in Zeiten gereinigt und verſchnitten werden, als daß ſie ganz verwildern und verderben; es koſtet freilich viel Zucht und Arbeit, bis ſie Frucht bringen.

Noch Eins! Laß dir genügen. Was du haſt, das brauche: was du nicht haben kannſt, das laſſe.

29.

„Das wär' dir ein ſchönes Gartengelände,
„Wo man den Weinſtock mit Würſten bände.“

Das wär' ein hübſch bequemes Leben, wo man alles gleich beiſammen hätte, und das Schöne mit dem Nützlichen, das Leichte mit dem Schweren, das Geiſtige mit dem Nahrenden, den Weinſtock mit Würſten verbände. Solch ein Leben wäre freilich bequem: aber wär's auch ſchön? Wir nennen ja vieles ironiſch ſchön: nämlich was nicht ſchön iſt, oder was nur Schein iſt.

40.

»Du mußt dich niemals mit Schwur vermeſſen
»Von dieſer Speiſe will ich nicht eſſen.«

Das ſpaniſche Sprichwort ſagt: »Kein Menſch ſage, von dieſem Waſſer will ich nicht trinken.« Es weiß Keiner, wie tief er hinein muß, und wozu er ſich noch wird bequemen müſſen im dunkeln Laufe ſeiner Tage. Wirf kein Ding zu weit weg: ſonſt mußt du's weit wieder holen.

Kein Menſch kann über ſich ſelbſt zum Voraus verfügen. Gelübde, die dieſes und jenes Einzelne betreffen, ſind eine Ueberhebung, die dem Menſchen nicht ziemt. Hochmuth kommt vor dem Falle. Du ſollſt dich nicht ſelbſt vorab für das ganze Leben beſtimmen und verpflichten oder verſchwören wollen, ſondern von den Umſtänden dich beſtimmen, von den Führungen Gottes dich erziehen laſſen, und den geheimen Fäden folgen, deren oberſte Leitung du nicht erkennen kannſt. Ueber Nacht kann etwas über dich kommen, das dich in deiner Sicherheit ſtört, und deinen ganzen Lebensplan ändert.

41.

„Wer aber recht bequem iſt und faul,
„Flog' dem eine gebratne Taube in's Maul,
„Er würde höchlich ſich's verbitten,
„Wär' ſie nicht auch geſchickt zerſchnitten."

In jedem menſchlichen Leben und deſſen Entwickelung iſt das Erſte, daß der Menſch ſich paſſiv und leidend verhält, daß er nimmt und empfangt, was gegeben wird, daß er hört, und nicht redet, daß er ruht und nicht thut. Aber dieſe paſſive Seite hat ihre Gränze, wo ſie Thätigkeit wirkt: jeder empfangt ſein Pfund, denn er kann ſich's nicht ſelbſt geben, aber daß er damit wuchere: der wirkliche Glaube regt die laſſen Hände. Wer ſich's aber recht bequem damit machen will, und die Hande in den Schooß legt, wenn ſie Gott brauchen will, der wird auch nicht damit zufrieden ſeyn, wenn ihm die gebratenen Tauben in's Maul fliegen: er will auch der Mühe überhoben ſeyn, die empfangenen Gaben zu ihrer Beſtimmung zuzubereiten. Daß ihm die Tauben gebraten zufliegen, das iſt ihm ſchon recht; aber das verdrießt ihn, wenn ihm zugemuthet wird, ſie vor dem Eſſen zu zerſchneiden, beim Eſſen zu kauen und nach dem Eſſen ſelbſt zu verdauen. Wenn es Brei regnet, fehlt ihm der Löffel: wenn ihm auch der Löffel gereicht wird, fehlt es an Händen, die zugreifen, denn die Faulheit hat ſie gelähmt.

42.

„Freigebig iſt der mit ſeinen Schritten,
„Der kommt von der Katze Speck zu erbitten.“

Nicht zu eilig, nicht allzu geſchäftig! Rennen und Laufen führt nicht zum Ziel. Wenn du etwas brauchſt, das du dir nicht ſelbſt geben kannſt, ſo wende dich bald an den rechten Mann. Sonſt kannſt du dir viele vergebliche Wege machen. Suche nicht das Waſſer in Brunnen, da kein Waſſer iſt; und bitte nicht um Brod bei dem, der's lieber ſelbſt ißt.

Nicht zu langſam! Es iſt zu ſpät, die Katze vom Speck zu jagen, wenn ſie ſchon davon ſpeiſt.

43.

„Haſt deine Kaſtanien zu lange gebraten;
„Sie ſind dir alle zu Kohlen gerathen.“

Nicht zu langſam, nicht zu träge! Sonſt kommſt du auch nicht zum Ziele. Wer ſich mit Fleiſch und Blut beſpricht, der kommt nicht von der Stelle. Wo dir ein Licht aufgeht, wo du ein Licht ſcheinen ſiehſt auf dem Berge, da fahre nur zu, wenn du's auch nicht mit deinem Verſtande ergründen kannſt: du wirſt ſchon mehr erhalten. Wenn du dir's erſt recht mundrecht machen willſt, ehe du genießen willſt, ſo kannſt du derweilen verhungern, und die Speiſe kann verderben. Nimm fur lieb, wie dir's geboten wird: wer's allzu gut haben will, kommt in Schaden.

44.

„Das sind mir allzu böse Bissen,
„An denen die Gäste erwürgen müssen.“

Nicht zu viel! Nicht über deine Kräfte! Es sind nicht alle Nüsse zu knacken. Schuster, bleib' bei deinem Leisten! Nur nicht drüber hinaus. Salomo sagt: Wer schwere Dinge forschet, dem wird's zu schwer. Spr. 25, 27.

Manches können wir nicht verstehen:
Lebt nur fort, es wird schon gehen.

45.

„Das ist eine von den großen Thaten,
„Sich in seinem eignen Fett zu braten.“

Der Mensch rechnet es sich wohl noch für eine große Heldenthat an, wenn er sich in sich selbst vergräbt, und in sich selbst brütet, und in seinem eigenen Fette sich verbraten thut. Es ist allerdings ein Großes und Schweres, was jeder Mensch an sich selbst erfahren und leiden muß: es wird auch Keinem geschenkt, sondern es muß ein Jeder durch's Feuer geläutert und von der Eigenheit kurirt werden. Aber dieses Leiden wird erst zur That, wenn der Mensch nicht in sich selber sitzen bleibt, sondern aus sich herausgeht. Aus sich herausgehen dieses ist die That.

46.

„Geſotten oder gebraten“
„Er iſt an's Feuer gerathen“

Ob an einem die Feuer-Lauterung durch äußere Medien vermittelt werde, oder aus ihm ſelbſt ſich entwickele, ob ihn zunächſt äußere Leiden, oder innere Kämpfe in's Gericht bringen: ſo viel iſt unläugbar, daß er an das Feuer gerathen iſt, dem Keiner entgehen kann.

Wenn dein Nächſter in Noth gerathen iſt, und unter der Hitze der Bedrängniß ſeufzt, ſo gilt es nicht viel ſtreiten, ob er's verſchuldet habe oder nicht: genug er ſitzt in der Noth, und ſchreit um Hülfe. —

Es iſt einer an's Feuer gerathen; der fordert auf, daß wir uns ſeiner erbarmen, daß wir ihn tröſten — und lehren. Wer aber an's Feuer gerathen iſt, der laſſe ſich nicht befremden die Hitze, ſo ihm begegnet, als widerführe ihm etwas Seltſames, denn ſie widerfährt ihm, daß er verſucht werde.

Das Sprichwort ſagt hartherzig: „Gebrannt iſt nicht gebraten“; aber an's Feuer gerathen thut immer weh.

47.

„Gebraten oder gesotten!
„Ihr sollt nicht meiner spotten.
„Was ihr euch heute getröstet,
„Ihr seyd doch morgen geröstet.“

Auch mich hat das Feuer ergriffen: inwendig kocht das eigne Fleisch, auswendig siedet das Wasser: aber deshalb sollte mich Keiner verspotten. Es kommt auch an euch, die ihr spottet: so sicher ihr heute euch dünkt, ihr seyd doch morgen geröstet, denn es kann keiner verschont bleiben. Das Sprichwort sagt: Spötters Haus brennt auch. Darf doch kein Mensch sagen: Von diesem Wasser will ich nicht trinken! — Was deinem Nächsten widerfährt, kann nicht weit von dir entfernt seyn.

48.

„Wer Ohren hat, soll hören;
„Wer Geld hat, soll's verzehren.“

Jeder brauche die Gaben, die ihm verliehen sind, nach ihrer Bestimmung: das Ohr zum Hören, das Geld zum Verzehren. Es soll Keiner sein Pfund vergraben.

Was dir angeboten wird, das steck' nur ein, wenn du Taschen hast, und laß nichts daneben fallen; aber knöpf' nur nicht die Taschen zu. Du kannst die Gabe nicht genießen, wenn du sie nicht verzehrst und mittheilst. Wer Hände hat, soll nehmen und — geben.

19.

„Der Mutter ſchenk' ich,
„Die Tochter denk' ich."

Geben und Nehmen ſtehen in fortlaufender Wechſelbeziehung. Wir ſäen um zu ärndten: was wir geben, wird uns tauſendfältig erſetzt: was wir auch der Mutter Erde anvertrauen, wir hoffen es verjüngt und neu belebt aus ihrem Schooße wieder zu empfangen. So bring' ich auch der Mutter meine geringen Gaben und Opfer, in der Hoffnung, daß ſie mir in ihrer Tochter die größern anvertrauen werde.

Alle Schenkungen ſind entweder remuneratoriſch, oder ſie ſind der Vergeltung noch gewärtig. Es iſt ein ſchlechter Bettelſtolz, wenn einer etwas umſonſt zu thun, oder ohne Entgelt zu ſchenken, oder ohne Ausſicht auf Vergeltung wohlthätig zu ſeyn ſich aufbläht. Solcher Stolz kaſſirt nur zu viel Vergeltung ein in der eignen — problematiſchen — Selbſtbefriedigung.

Wer die Tochter haben will, halt' es mit der Mutter. — Die Tugend hat die Ehre zur Tochter.

Wie die Saat, ſo die Aerndte. Wer ſäet, der mähet.

50.

„Kleid' eine Säule,
„Sie ſieht wie eine Fräule."

Das Aeußere iſt ein Kleid, welches auch den Geringſten hebt: wem es zu Theil wird, den ziert es, ſo ſchlecht er auch ſei; und doch iſt es nur ein Kleid, welches von dem Individuum verſchieden iſt, dem es angelegt wird. Darum ſollſt du das Aeußere nicht überſchätzen. Nicht jedes Kleid iſt ein hochzeitlich Kleid.

Das Aeußere hat aber auch einen weſentlichen Einfluß auf die damit Bekleideten: es verbindet ſich mit ihnen, und wirkt auf das Innere: es hilft auch mit erziehen. Darum ſollſt du auch das Aeußere nicht gering achten. Das hochzeitliche Kleid bedeckt nicht allein den Leib, es erneuert ihn auch innerlich.

Kleider machen Leute. Aeußerer Glanz und Reichthum, hohe Stellung, feine Umgebung, machen vornehm. Der rohe Stein wird durch die äußere Form zu Jupiter und Apollo.

Umgekehrt ſehen wir wiederum äußere Leiden den innern Menſchen läutern; das edle, fromme Herz, das unter dem groben, abgeriſſenen Rock des Bettelmanns klopft, ſteht mit dieſer Aeußerlichkeit nicht ſowohl im Mißverhältniſſe, als in Einklang und Wechſelwirkung: der ſchlechte Rock hat wohl an dem bekehrten Herzen eben ſo viel urſprünglichen Antheil, als das feine Kleid an dem feinen Sinne und Anſtande ſeines Trägers.

Das Sprichwort ſagt: das Kleid ziert den Mann: wer es hat, der zieh' es an. Wie das Kleid, ſo iſt der Mann: leichte Kumpen leichte Lumpen han.

51.

„Schlaf' ich, ſo ſchlaf' ich mir bequem.
„Arbeit' ich, ja, ich weiß' nicht wem."

Warum er ſchläft und ruht und ſtille wird, das merkt Jeder: es gilt ſeiner Erholung und Erquickung, und gilt ihm ſelbſt.

Aber wozu die Arbeit des Tages, die Mühen des Lebens, das Rennen und Laufen von Morgen bis Abend? Das verſtehen die Wenigſten, das kommt viel ſchwerer zur Einſicht. —

Alle Ruhe iſt mehr oder weniger ein Zuſichſelbſtkommen, Einkehr in ſich: und das Weſen des Menſchen iſt die Innerlichkeit. Darum, weil das Weſen des Geiſtes in dem Innern beſteht, darum findet der Menſch in der Ruhe und Stille ſeine Erholung und Erquickung.

Aber die Arbeit zerſtreut, die Thätigkeit geht nach Außen, ſie gilt Anderen, der Erfolg iſt nicht zu ſehen. Darum findet der Menſch in dieſem äußeren Treiben weder Behagen, noch Erholung, noch Verſtändigung, wenn er nicht darin ſeinen Beruf, in ſeinem Berufe den Ruf Gottes, in Gott ſein tiefſtes und höchſtes Inneres erkennet, wenn er nicht Gott über Alles, und die Anderen als ſeine Nächſten, ſeine Nächſten als ſich ſelbſt lieben lernt.

Ach, ich bin des Treibens müde!
Wozu all' der Schmerz und Luſt?
Süßer Friede,
Komm, ach, komm in meine Bruſt!

52.

„Ganz und gar
„Bin ich ein armer Wicht.
„Meine Träume sind nicht wahr,
„Und meine Gedanken gerathen nicht."

Der Mensch ist durch und durch arm, nackt, blind und elend. Er arbeitet, und weiß nicht warum, er handelt, und weiß nicht wozu: er träumt, und's wird nicht wahr, er denkt, aber es steht nicht da. Das Leben ist selbst ein Traum, und der Mensch scheint zu nichts zu taugen, als — zu schlafen, ob ihm etwa über Nacht im Schlafe ohne sein Zuthun etwas zufalle.

Der Mensch denkt, Gott lenkt. Des Menschen Gedicht wird oft zu nicht.

53.

„Mit meinem Willen mag's geschehn! —
„Die Thräne wird mir in dem Auge stehn.

Auch mit dem Willen des Menschen ist es mißlich bestellt. Der Wille ist frei und ist's auch nicht: der Mensch will, und will auch nicht: er will, was er muß: er fügt sich selbst in seinen Willen nur ungern: er gehorcht der Fügung, aber mit Thränen im Auge.

König Richard II. nimmt die schwere Last der Krone von seinem gesalbten Haupte zwar mit eigenen Händen, aber auch mit eigenen Thränen: es treten wohl auch einem Andern die Thränen in die Augen.

54.

»Wohl unglückselig iſt der Mann,
»Der unterläßt das, was er kann,
»Und unterfängt ſich, was er nicht verſteht;
»Kein Wunder, daß er zu Grunde geht.«

Unglücklich ſind alle diejenigen zu nennen, die ihren eigenſten Beruf verfehlen und in einen fremden gerathen. Sie verſäumen, was ſie können, ſie unternehmen, was ſie nicht verſtehen: ſie ſind nicht zu Hauſe. Und es ſind ihrer viele, welche die Eigenmacht der Willkühr in fremde Reviere treibt. Da kann der Pilger leicht ſich verirren, oder Schiffbruch leiden, weil er mit ſeinem Fahrzeuge nicht umzugehen weiß.

55.

»Du trägſt ſehr leicht, wenn du nichts haſt;
»Aber Reichthum iſt eine leichtere Laſt.«

Die Reichen wiſſen viel Rühmens zu machen von dem Glück der Armuth, und es iſt auch wirklich wahr, daß der Arme leicht zu tragen hat, weil er entweder wenig, oder nichts hat. Asmus trägt alles bei ſich, und iſt deß froh. Der Reichthum iſt hingegen eine ſchwere Laſt, um ſo ſchwerer, je gröſſer ſie iſt.

Dennoch hat auch der Arme gegen dergleichen moraliſche Deklamationen eins und das andere einzuwenden; denn es giebt ſchwere Laſten, die ſich doch leicht tragen, und geringe, an denen oft einer ſchwer zu tragen hat. Sorgen wiegen auch. Jeder Tag hat ſeine Plage, jeder Menſch hat ſeine Laſt; jeder fühlt aber die eigene am meiſten.

36.

„Alles in der Welt läßt ſich ertragen,
„Nur nicht eine Reihe von ſchönen Tagen.“

Es bekommt keinem Menſchen, alle Tage in ununterbrochener Folge herrlich und in Freuden zu leben. In Leiden erfährt Mancher am deutlichſten, wie freundlich der Geber iſt.

Lieber durch Leiden
Möcht' ich mich ſchlagen,
Als ſo viel Freuden
Des Lebens ertragen.

Der Arme hat wohl Recht, wenn er dem Reichen zuruft: Nichts iſt ſchwerer, als allzu leicht zu tragen, denn Mangel drückt mehr als Ueberfluß. Aber es iſt auch nicht zu vergeſſen, daß lauter gute Tage gar nicht zu ertragen ſind.

Das Sprichwort ſagt: Es müſſen ſtarke Beine ſeyn, die gute Tage ertragen. Großes Gut heiſcht ſtarken Muth. Ogni cosa si sopporta, eccetto il buono tempo.

57.

„Was räucherst du nun deinen Todten?
„Hätt'st du's ihm so im Leben geboten!“

Jeder Freund, jeder Angehörige, der den Seinen im Tode vorangeht, hinterläßt ihnen das Gefühl, daß sie ihm mehr hätten seyn, ihm näher treten, inniger sich mittheilen und anschließen, daß sie milder mit ihm reden und mehr Schonung üben sollen. Davon zeugt das Bewußtseyn in jedem Hinterbliebenen, wenn er überhaupt zum Bewußtseyn gekommen ist. Wenn auch einer so reich wäre, daß er all' seine Schulden nebst allen rückständigen Interessen vom Heller bis zum Pfennig bezahlen könnte, und Niemand nichts schuldig zu bleiben brauchte, an der Liebe würde er doch ein Schuldner bleiben Jedermann, und der blieb' es am meisten, der es läugnen wollte, denn der ist gewiß nicht in der Liebe, der er genug gethan zu haben meint. Aber am fühlbarsten wird die Schuld gegen unsere Todten, denen wir nun nichts mehr davon abtragen können, während wir uns bei Lebzeiten damit vertrösten, daß sich das Versäumte noch nachholen läßt. Darum eben räuchern wir unsern Todten, weil wir ihnen das Versäumte nun nicht mehr abtragen können.

58.

»Je! wer eure Verehrung nicht kennte:
»Euch, nicht ihm baut ihr Monumente.«

Nach dem Tode ehren wir verdiente und ausgezeichnete Menſchen mit prächtigen Monumenten und Gedächtniß-Feiern: aber wir bauen ſie eigentlich doch uns ſelbſt: wenigſtens hilft Selbſt- und Gefallſucht mit bauen. Wenn einer eine Univerſal-Geſchichte von Ehrendenkmälern ſchreiben könnte, ſo würde ſich's zeigen, ob etwa die eitelſten Völker und Zeiten die meiſten Monumente errichtet haben.

59.

»Willſt du dich deines Werthes freuen,
»So mußt der Welt du Werth verleihen.«

Jedem das Seine! Leben und leben laſſen! Was du dir zutrauſt, das mußt du auch der Welt zugeſtehen, denn du gehörſt ſelbſt zur Welt. Du ſchmähſt auf dich, wenn du die Welt ſchmähſt: du rühmſt die Welt, wenn du dich rühmſt. Es gehört auch Beiden Beides: die Erniedrigung um ihrer ſelbſt willen, die Erhöhung um Gottes willen.

Entweder mußt du auf alle eigne Werthſchätzung Verzicht leiſten, oder du mußt den Werth, den du dir zuſchreibſt, allen Sündern einräumen. So viel Werth haſt du auch, aber nicht mehr: er vertheilt ſich mithin unter Viele: Verdienſt hat Keiner. Der Werth beſteht in der Gabe, die du empfangen.

60.

»Will Einer in die Wüſte pred'gen,
»Der mag ſich von ſich ſelbſt erled'gen;
»Spricht aber Einer zu ſeinen Brüdern,
»Werden ſie's oft ſchlecht erwiedern.«

Johannes iſt gekommen, ein Prediger in der Wüſte, aß nicht und trank nicht; ſo ſagen ſie: Er iſt ein Kopfhänger und beſeſſen von einem böſen Geiſte: er ſondert ſich ab von den Menſchen, und dünkt ſich beſſer. Des Menſchen Sohn iſt gekommen, iſſet und trinket; ſo ſagen ſie: Siehe, wie iſt der Menſch ein Freſſer und ein Weinſäufer, der Zöllner und der Sünder Geſell.

So iſt weder in der Einſamkeit, noch in der Geſellſchaft Dank zu finden: wer wirklich dienen und wirken will, der muß auf Dank verzichten, und zuerſt ſich ſelbſt verläugnen.

Undank iſt der Welt Lohn.

61.

»Laß Neid und Mißgunst sich verzehren,
»Das Gute werden sie nicht wehren.
»Denn, Gott sei Dank! es ist ein alter Brauch:
»So weit die Sonne scheint, so weit erwärmt sie auch.«

Das Böse verneint und verzehrt, als Tod und Neid: darin liegt seine Ohnmacht. Das Gute schafft und pflegt, als Leben und Liebe: darin liegt seine Macht, in der Macht sein Sieg über das Böse. Wie die Sonne zugleich leuchtet, scheint und glüht, erhellt, erglänzt und erwärmt, so ist das Gute auch das Wahre und das Schöne: in dieser Fülle und Einheit liegt seine Kraft zum Siege.

Neid und Mißgunst fressen in sich hinein, und verkommen in sich selbst: Liebe und Milde verbreiten sich wie die Sonne in tausend und aber tausend Strahlen durchdringend über alles, was lebet: ihre Gabe besteht in Mittheilung, ihr Leben in Selbstentäußerung: sie leben nicht in sich, sondern in Anderem.

62.

»Das Interim
»Hat den Schalk hinter ihm.
»Wie viel Schälke muß es geben,
»Da wir alle ad interim leben.«

Das Interim gilt als ein einzelner Akt des Jahres 1548, als eine proviſoriſche Maaßregel Kaiſer Karl's V., die den Schalk im Hinterhalt hatte, falſchen Frieden einzuleiten. Eigentlich leben wir alle aber ad interim in den Tag hinein: hinter jedem ſteht ein Schalk, der ihn bequem einſchläfert, proviſoriſch im alten Sauerteige zu bleiben, der ihn auf künftige Tage vertröſtet, und die Beſſerung auf gelegenere Zeit verſchieben lehrt.

63.

»Was fragſt du viel: wo will's hinaus,
»Wo oder wie kann's enden?
»Ich dächte, Freund, du bliebſt zu Haus,
»Und ſpräch'ſt mit deinen Wänden!"

Die Sorge für die Zukunft ſchwächt die Energie, welche die Gegenwart erfordert. Sorget nicht für den andern Morgen. — Entlegene Dinge verkümmern die nächſte Aufgabe des Tages. Ein jeder kehre zunächſt vor ſeiner Thüre. — Freund, bleibe im Lande, und nähre dich redlich. Die Welt iſt dir nicht befohlen, ſondern zunächſt dein Haus. — Ich dächte, Freund, du bliebſt zu Haus, und ſtreifteſt nicht ſo weit hinaus. —

64.

„Viele Köche verſalzen den Brei;
„Bewahr' uns Gott vor vielen Dienern'
„Wir aber ſind, geſteht es frei,
„Ein Lazareth von Medizinern."

So viele Köpfe, ſo viele Sinne. — Viele Herren verderben das Regiment, viele Diener den Dienſt, denn es will ein Jeder Herr ſeyn. Weil jedes Glied das Haupt, jeder Punkt der Mittelpunkt ſeyn will, darum fehlt der Vielheit die Einheit. Und was ſind wir ſelbſt, wenn wir's uns ohne Hehl geſtehen mögen? Blinde, die die Blinden leiten wollen, weil wir uns ſelbſt für ſehend halten; Kranke, welche Kranke kuriren wollen, weil wir uns ſelbſt für geſund halten. Das ganze Menſchengeſchlecht iſt krank vom Haupte bis zum Fuß: aber das gefährlichſte Symptom an der Krankheit iſt dieſes, daß Jeder ſich allein für geſund hält und des Arztes nicht bedarf, ſondern ſelbſt der Arzt für die Anderen in dem großen Lazarethe zu ſeyn meint. Das Schlimmſte im Lazarethe iſt, wenn die Aerzte ſelbſt krank ſind: und wo iſt in dem großen Welt-Lazarethe ein Arzt, der ſo ſtark und geſund wäre, daß er unſer aller Krankheit auf ſich nehmen könnte? Aber wir fragen leider gar nicht nach dieſem Arzte: es fehlt uns nur zu ſehr das Bedürfniß des Arztes. Denn die Patienten halten ſich ſelbſt für die Aerzte. So wird jeder Kranke zum Quackſalber, aber nicht für ſich, denn er iſt geſund, ſondern für die Andern, welche krank ſind.

35.

„Ihr meint, ich hätt' mich gewaltig betrogen,
„Hab's aber nicht aus den Fingern geſogen."

Was ich als die allgemeine Wahrheit verkünde, was ich als aller Orten gleich wahr in Sprichwörtern ausſpreche, das haltet ihr für partikulären Irrthum, für ſubjektive Täuſchung: ſo ſtände Subjekt gegen Subjekt, Meinung gegen Meinung. Aber es iſt ja nicht bloß meine Meinung: ich hab's nicht von mir, und hab's noch weniger aus den Fingern geſogen, die keine Oeffnung, noch Nahrung bieten, ſondern aus Brüſten, die Milch geben. Es iſt das Gemeingut der Sprichwörter, woran ich mich halte gleich jenem weiſen Könige. Eine Gemeinſchaft iſt aber als die ſtetige Verbindung der Einzelnen nur denkbar durch Eine Quelle, aus welcher Alle ſchöpfen, Jeder nach ſeinem Maaße.

Das Sprichwort kommt nicht aus der Schule, ſondern aus dem Leben. Ein Quentchen Mutterwitz iſt beſſer, als ein Centner Schulwitz. Erben iſt beſſer als Erwerben. Wahre Originalität kommt nicht aus meinen Fingern, ſondern von Papa und Mama.

Niemand kann ſeiner Länge eine Elle zuſetzen. Zunehmen iſt nicht Zuſetzen. Wachsthum iſt nicht meine That.

66.

„Noch ſpukt der Babylon'ſche Thurm
„Sie ſind nicht zu vereinen!
„Ein jeder Mann hat ſeinen Wurm,
„Copernikus den ſeinen.“

Ob auch die Menſchen alle zuſammengehören, und in Einem verbunden werden ſollen, ſo dauert doch die Babyloniſche Sprachverwirrung bis zur Stunde noch fort. Es iſt in jedem Menſchen nicht bloß ein Anderes, ſondern ein Fremdes, nicht allein ein Eigenthümliches, ſondern ein Undurchdringliches. Keiner verſteht den Andern: jeder Menſch hat etwas für ſich, das den Anderen zum Mißverſtändniſſe wird. Wer das Unverſtändliche zu erklären ſucht, bedarf ſelbſt wieder einer Erklärung: die Auslegung bedarf wieder einer Auslegung. Darum findet alles Neue zunächſt Widerſpruch, bis es mehr und mehr in die allgemeine Ueberzeugung übergeht. Wer zweifelt jetzt an dem Copernikaniſchen Weltſyſteme? Erſt wollte ſich's die Erde nicht nehmen laſſen, der Mittelpunkt der räumlichen Weltſchöpfung zu ſeyn, jetzt gilt es wieder als ein paradores Neues, wenn die Centralität der Erde in höherer Beziehung behauptet wird. Es hat aber ein jedes Weſen ſein Centrum, ſeine Individualität, ſeine Perſönlichkeit.

62.

„Denn bei den alten lieben Todten
„Braucht man Erklärung, braucht man Noten;
„Die Neuen glaubt man blank zu verſtehn;
„Doch ohne Dolmetſch wird's auch nicht gehn."

Sind auch die Menſchen noch nicht vollkommen zu vereinen, weil der Babyloniſche Thurm noch immer fortſpukt, ſo iſt es doch an ihnen, ſich einander zu nähern, ſich zu lieben und mittelſt der Liebe nach Kräften zu verſtändigen, denn ohne Liebe iſt keine Verſtändigung möglich. So ſucht Einer mit dem Andern näher bekannt zu werden; was Einer in dem Andern lieſet, das theilt er wieder Anderen mit. Jeder Menſch iſt ein Räthſel, jeder Menſch bedarf eines Kommentars. Darum werden alte Schriftſteller mit Noten und Erklärungen ausgeſtattet, damit ſie zugänglich werden: aber die neuen Schriftſteller, ſelbſt die Zeitgenoſſen, ſind auch nicht ſo ſchlechtweg zu verſtehen, ſondern es bedarf eines Schlüſſels, der das Verſtändniß eröffnet, eines fortlaufenden Wegweiſers, der die Chiffern und Zeichen, als Fußſtapfen des Geiſtes, zu deuten verſteht.

68.

„Sie ſagen: das muthet mich nicht an!
„Und meinen, ſie hätten's abgethan.“

Wo es auf ein tieferes Verſtändniß ankommt, da ſagen Viele, die ſich mit der Oberfläche der ſinnlichen Vorſtellung genügen laſſen möchten: Das muthet mich nicht an! Das iſt mir zu hoch, zu tief, zu ſchwer, zu paradox! Aber es iſt damit nicht abgethan, wenn ſie das Räthſel liegen laſſen. Der Berg bleibt vor uns liegen, wenn wir nicht aufſteigen. Das Bedürfniß weiterer Verſtändigung, welches heute noch ſchläft und uns einſchläfert, kann morgen erwachen, wo es ſich dann zeigen wird, daß die Sache doch nicht ſo abgethan iſt, wie wir meinten

So wiſſen auch Viele vor Allem, was ſie in ihrer Behaglichkeit ſtören, beunruhigen oder ſchmerzen könnte, geſchwind vorüber zu ſchlüpfen, wie der Phariſäer vor dem verwundeten Samariter vorbeigeht; ſie meinen damit die Gefahr beſeitigt und die Sache abgemacht zu haben: aber ſolche Retiraden führen zu keinem Siege, zu keinem Frieden. Was ſie feig und furchtſam fliehen, das verfolgt — und ereilt ſie.

69.

»In meinem Revier
»Sind Gelehrte geweſen;
»Außer ihrem eig'nen Brevier
»Konnten ſie keines leſen.«

Es hat nicht fehlen können, daß die Gelehrten auch in meinem Revier ſich umgeſehen haben, denn die Gelehrten pflegen ex professo alle Schriften anzuſehen, die nach dem Titel in ihr Fach einſchlagen. Aber was hat es geholfen? Mir hat's nichts geholfen, denn ich ſuchte Eingang, und habe ihn nicht gefunden. Ihnen hat's auch nicht geholfen, denn ſie können nicht über ihren fixirten Geſichtskreis hinaus: ſie können nichts verſtehn, als das Syſtem, welches ſie von Kapitel zu Kapitel aufgenommen haben. Sie ſind in den Cirkel ihrer eigenen oder angelernten Gedankenreihe, wie in einen Zauber-Kreis, gebannt, ſie ſind ſo verſteinert, verpanzert und abgeſchloſſen, daß ſie für jeden weitern Zufluß unzugänglich und unempfänglich geworden ſind. Was die Phalanx der feſtgewurzelten Anſichten durchbrechen will, wird abgewieſen, und damit iſt's abgethan. Jede weitere Förderung kann nur der jüngern Generation zuwachſen. Was nicht für die iſt, die ſchon gelehrt ſind, das kommt den Schülern für die Zukunft zu Gute.

20.

„Viel Rettungsmittel bieteſt du! was heißt's?
„Die beſte Rettung, Gegenwart des Geiſt's!“

Wenn einer in Noth und Gefahr kommt, da werden ihm alsbald viele Hülfs- und Rettungsmittel angerathen und angeboten. Die beſte Hülfe iſt, wenn in dem bedrängten Menſchen der Geiſt das Regiment nimmt, wenn der Geiſt wirklich da und zur Stelle, wenn er gegenwärtig und thätig iſt. Denn die Hülfe kommt nur von der Gegenwart: Heute, wenn du ihre Stimme höreſt, heute noch greif' zu. Der Geiſt iſt es, der Leib und Seele zuſammenhält, Arbeit und Gebet, **Thun und Denken vereint**; der Geiſt iſt es, der von dem Geiſte Gottes zeuget. Laß Leib und Seele nach der Erſcheinung zerfallen im Tode: die Einheit beider nach der Wirklichkeit iſt der Geiſt: und die Gegenwart des Geiſtes iſt — die Unſterblichkeit.

Die Bedingung aller Geiſtesgegenwart iſt — die Allgegenwart Gottes, und das Bewußtſeyn derſelben.

71.

»Laß nur die Sorge ſeyn,
»Das giebt ſich alles ſchon,
»Und fällt der Himmel ein,
»Kommt doch eine Lerche davon!

Noth und Gefahr haben die Sorge zur Vorläuferin, Begleiterin und Nachfolgerin. Aber ich rathe Dir, Freund, weiſ' dieſe Trabantin von Dir, Du haſt an der Hauptperſon genug: was Dir jene vorzuklagen hat, es giebt ſich alles ſchon, es geht alles vorüber, wie ſchwer es auf uns liege. Wenn Du einen ſteilen, ſchweren Berg vor Dir haſt, ſo denke mit Till Eulenſpiegel an den Weg, der darauf folgt, ſobald der Berg überſtiegen iſt. Wenn die Wolken ſich ſchwarz über einander thürmen, und kein Lichtſtrahl durchdringt, ſo vergiß nicht die Sonne, die dahinter ſteht, und — bald wieder durchbricht. Post nubila Phoebus. Und wenn alle Wetter einbrechen, wenn alles Unglück zuſammenkommt, es iſt kein Unglück ohne Glück! Wenn Wald und Flur der Erde gleich werden, ein Grashalm bleibt doch, als Keim des neuen Lebens: wenn die Erde untergeht, ein Stäubchen erhält ſich, aus dem das Ganze neu herauswächſt: wenn der Himmel einfällt, von allen den Lerchen, die darin jubiliren, kommt doch wohl eine davon, die ihren Tempel wieder findet zu ihren Liedern. So denn Gott die Lerchen erhält, und die Natur bewahrt, was wird er an dem Menſchen thun? Seyd ihr denn nicht viel mehr, denn ſie? Und ſo Gott das Gras auf dem Felde alſo kleidet, ſollte er das nicht viel mehr an euch thun? O ihr Kleingläubigen!

Materieller drückt ſich das franzöſiſche Sprichwort aus: Si le ciel tombait, il y aurait bien des alouettes prises.

22.

„Dann iſt einer durchaus verarmt,
„Wenn die Schaam den Schaden umarmt.“

Wenn zum Schaden auch die Schaam darüber kommt, da hat einer alles verloren, da iſt er gar verarmt: die Schaam will die Schande verbergen, darüber frißt der innere Schaden unter ſich. Da ich's wollte verſchweigen, verſchmachteten meine Gebeine! So wir aber unſere Schäden und Sünden bekennen, ſo iſt Er treu und gerecht, und vergiebt uns unſere Sünden, und reiniget uns von aller Schmach.

Der erſten Sünde folgte auch ſogleich die erſte Schaam, nämlich die Schaam, welche die Schande verdeckt, und vor Gott ſich verbirgt.

Wer den Schaden hat, darf vor Spott nicht ſorgen, er ſoll ſich auch deß nicht ſchämen. Schäme dich nicht des Schadens, der dich trifft, aber der Verſchuldung. Nicht wiſſen iſt keine Schande, deren du dich ſchämen müßteſt, aber nicht lernen wollen.

33.

»Du treibſt mir's gar zu toll
»Ich fürcht', es breche!
»Nicht jeden Wochenſchluß
»Macht Gott die Zeche.«

Nicht der Gaſt macht die Zeche, ſondern der Wirth: nicht der Schuldner macht die Rechnung, ſondern der Gläubiger; wer ſich die Rechnung ſelbſt macht und abnimmt, wer die Rechnung ohne den Wirth macht, kann leicht Bankerott machen. Es iſt aber Einer, der uns allen die Rechnung macht und Rechenſchaft fordert. Zwar ſchließt er die Rechnung nicht mit jeder Woche, er mahnt nicht täglich an die Schulden, ſondern er giebt oft Nachſicht und verſchiebt den Rechnungsſchluß; aber wehe dir, wenn du entweder durch die Mahnungen taub, oder durch die Langmuth, durch die Länge der Gnadenzeit ſicher und ſorglos wirſt, und an deinen Schuldbrief nicht mehr denkſt, und zu den alten Schulden neue häufſt! Endlich kommt doch der Tag der Rechnung und Rechenſchaft. Wenn du's zu toll und die Rechnung übervoll machſt, ſo iſt zu fürchten, daß es am Ende breche. Lange geborgt iſt nicht geſchenkt. Der Krug geht ſo lange zu Waſſer, bis er bricht.

Das Sprichwort ſagt zwar: Gott im Himmel borgt länger, als die Fugger auf Erden; aber es heißt auch: Was Gott ſpart in die Länge, das ſtraft er mit Strenge. Gott ſieht durch die Finger, aber nicht ewig.

74.

„Du biſt ſehr eilig, meiner Treu!
„Du ſuchſt die Thür und läufſt vorbei.“

Es iſt eine häufige Erfahrung, daß ſich gerade die thätigſten, geſchäftigſten und eiligſten Menſchen am erſten verirren und verlaufen: ſie ſuchen die Thüre und laufen vorbei: der Gegenſtand ihres Verlangens liegt vor ihnen, der Eingang iſt ſchon bereitet, aber ſie überſehen das Nächſte, weil ſie es in der Ferne ſuchen: darum ſind ſie ſo eilig. Eile mit Weile! Wer langſam geht, kommt auch zum Ziel.

Du ſuchſt den Eingang und läufſt vorüber, denn es iſt überall Eingang zu finden. Du läufſt nach dem Eſel, und reiteſt ſchon darauf.

Wo du die Thüre ſuchſt, da läufſt du vorbei, ſtatt durch: wo du ſie nicht ſuchſt, da kannſt du nicht vorbei, ſondern du mußt durch, und kommſt damit vorwärts.

75.

»Sie glauben mit einander zu ſtreiten,
»Und fühlen das Unrecht von beiden Seiten.«

Wenn Zwei mit einander ſtreiten, ſo vertheidigt zunächſt Jeder das Recht auf ſeiner Seite; denn es iſt ein Recht auf jeder Seite: aber eben darum iſt auch auf jeder Seite ein Unrecht, in ſo fern ſie dem Rechte des Gegentheils widerſtreitet. Dieſes Unrecht fühlen wir erſt im Streite, bewußt oder unbewußt, und im Fortgange des Streites mehr und mehr. Vorher war das Recht jeder Seite von dem Rechte der andern Seite, welches zu ſeiner Ergänzung gehörte, noch nicht ſo beſtimmt geſchieden: der Streit trennt es erſt, und führt zum Unrechte. Dieſes iſt das ewige Recht der Negation, die über die vereinzelte Beſtimmtheit hinaus geht, um zur Erfüllung und Durchdringung zu gelangen.

Daß ſie mit einander ſtreiten können,
Iſt eine baare Thorheit zu nennen:

denn ſie gehören eben beide zuſammen. Das Recht beider Seiten kann ſich aber erſt vereinigen, indem das Unrecht auf beiden Seiten ſich ausſcheidet.

26.

„Haben's gekauft, es freuet sie baß;
„Eh' man's denkt, so betrübt sie das."

Wie sich auch der Wille bestimme, sobald der Wille bestimmt ist, entsteht auch das Streben desselben, sich über diese Bestimmtheit zu erheben und davon frei zu machen: denn die einzelne bestimmte That des Willens kann seiner persönlichen Allgemeinheit nicht genügen. Dieses ist das Recht und die Macht des Willens, und die Bedingung der Reue und Buße, wenn er gefallen ist: aber das Recht schlägt in Unrecht, die Macht in Ohnmacht um, wenn sich der Wille in seine jedesmalige Stufe nicht fügen, und im Kleinen nicht genügen lassen will, sondern immer nach Anderem verlangt. Das Besser ist der größte Feind des Guten. Was uns fehlt, das reizt uns: was uns zu Theil wird, das wird gering geschätzt.

Es ist wohl zu merken, daß jede Handlung ein Opfer ist, welches der Mensch darbringt: er opfert damit die Unendlichkeit des vorher noch unbestimmten Willens: bei der Wahl sind wir frei, aber sobald wir gewählt haben, sind wir Knechte, wenn wir darin nicht mehr unsern Willen erkennen. Weh' den Menschen, die nicht opfern wollen: sie kommen zu keinem Entschlusse und bleiben im Widerspruche.

„Was es auch sei, versetzte der Oheim, der Verstand oder die Empfindung, das uns eins für das andere hingeben, eins vor dem andern wählen heißt, so ist Entschiedenheit und Folge, nach meiner Meinung, das Verehrungswürdigste am

Men-

Menſchen. Man kann die Waare und das Geld nicht zugleich haben; und der iſt eben ſo übel daran, dem es immer nach der Waare gelüſtet, ohne daß er das Herz hat das Geld hinzugeben, als der, den der Kauf reut, nachdem er die Waare in Händen hat. Der Menſch iſt zu einer beſchränkten Lage geboren: ſobald er in's Weite kommt, weiß er weder was er will, noch was er ſoll.« Göthe's Werke I. H. XIX. 340.

77.

»Willſt du nichts Unnützes kaufen,
»Mußt du nicht auf den Jahrmarkt laufen.«

Willſt du nicht in Gefahr kommen, ſo bleibe zu Hauſe hinter dem Ofen: willſt du vor jedem Fehltritte ſicher ſeyn, ſo bleibe liegen, ſitzen oder ſtehen: willſt du nicht ausgleiten, ſo geh' nicht auf's Eis: willſt du kein unnütz Wort ſprechen, ſo halte den Mund zu. Nicht wahr, das geht nicht? Nun ſo geh' nur friſch und getroſt hinaus in die Welt: ſei nicht kleingläubig, ſondern faſſe Muth und gutes Vertrauen. Friſch gewagt iſt halb gewonnen!

78.

„Lange Weile iſt ein böſes Kraut,
„Aber auch eine Würze, die viel verdaut.“

Wem die Zeit lang wird, dem wird ſie auch ſchwer: lange Zeit, böſe Zeit. Aber eben darum können die langen, ſchweren Tage und Stunden der langen Weile zu einer Würze dienen, um alles, was roh und ſchwer auf dem Herzen laſtet, zu verarbeiten und zu durchdringen, alles Schädliche und Ungeſunde auszuſcheiden, alles Geſunde und Brauchbare in Saft und Blut zu verwandeln, den ganzen Menſchen zu läutern und zu ſtärken. Einſamkeit und Muße führen in das Innere zurück, wo immer etwas aufzuräumen iſt. Die Einkehr bricht die Bahn zur Heimkehr.

79.

„Wird uns eine rechte Qual zu Theil,
„Dann wünſchen wir uns lange Weile.

Lange Weile iſt der Uebel größtes nicht. Sobald ein größeres kommt, das alle Zeit in Anſpruch nimmt, da wünſchen wir uns das kleinere, das uns ſo viel Zeit übrig läßt. Wen ein ſchweres Unglück trifft und bedrängt, der wünſcht ſich Zeit zur Sammlung, und die Einſamkeit, die ihm ſonſt lange Weile machte.

Der Hypochonder iſt bald curirt,
Wenn euch das Leben recht enjonirt.

80.

„Daß ſie die Kinder erziehen könnten,
„Müßten die Mütter ſeyn wie die Enten:
„Sie ſchwämmen mit ihrer Brut in Ruh',
„Da gehört aber freilich Waſſer dazu."

Es ging' Alles, wenn das Wenn und das Aber nicht wär', aber das Aber und das Wenn hindert das Beſte. Die Mütter möchten ſo gern ihre Kinder ſelbſt groß ziehen und pflegen und behüten; und ſie könnten's auch, — wenn ſie — wie die Enten wären, und ſchwimmen könnten, um der lieben Brut von Schritt zu Schritt nachzuziehen, und die ſchirmenden Flügel darüber zu breiten: aber dazu gehörte auch das Waſſer, nämlich daß der Mutter und ſämmtlichen Kindern Ein Element beſchieden ſei, in dem ſie gedeihen ſollen: während nur zu oft grade die Nächſten auf den entlegenſten Wegen und Stegen des Lebens aus einander geführt werden, bis ſie am Ende wieder zuſammenkommen.

Man kann nicht immer zuſammenbleiben.

81.

„Das junge Volk, es bildet sich ein,
„Sein Taufstag sollte der Schöpfungstag sein.
„Möchten sie doch zugleich bedenken,
„Was wir ihnen als Eingebinde schenken.“

Es kommt alles darauf an, daß der Mensch seine Stellung mehr und mehr erkennen und verstehen lernt. Die Stellung des Menschen ist in der Mitte: der Anfang liegt weit hinter ihm, das Ende vor ihm. Aber hochfahrend wie der Mensch ist, und weil er dazu bestimmt ist, mit Anfang und Ende sich zu vermitteln, so verkennt er wohl auch seine Stellung, er verwechselt seinen Beruf mit seinem Daseyn, seine Schöpfung mit seiner Geburt: er vergißt das Erste, nämlich daß ihm Alles gegeben ist; das Zweite ist, daß der Mensch das Gegebene nun auch selbst mache, oder reproducire und neu entwickle. Darum thut es dem Menschen Noth, daß er an seine Windeln erinnert werde: seiner Geburt ist die Schöpfung vorausgegangen: seine Existenz hat nicht allein den Schöpfer, sondern auch so viele Menschen, als vor ihm gewesen, zu seiner Voraussetzung.

Vom Vater hab' ich die Statur,
Des Lebens ernstes Führen:
Von Mütterchen die Frohnatur,
Und Lust zu fabuliren.
Urahnherr war der Schönsten hold,
Urahnfrau liebte Glanz und Gold.
Sind nun die Elemente nicht
Von dem Komplex zu trennen,
Was bleibt denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?

Im Alter sieht man erst, wie alles nach und nach heranwächst, »während die Jugend glaubt, es müsse Alles an Einem Tage geschehn.« Eckermann's Gespräche mit Göthe. II. S. 275. I. S. 208.

82.

»Nein! Heut' ist mir das Glück erhöht.«
»Du, sattle gut, und reite getrost.«

Die Menschen sind sehr geneigt, alles Gute und Erwünschte, jedes Gelingen sich selbst und ihrem Verdienste, alles Unerwünschte, jedes Mißlingen, einer fremden höhern Macht zuzuschreiben.

Aber ich rathe dir, es umgekehrt zu halten. Alle gute Gabe ist ein Geschenk, ein Eingebinde: es weiset auf den Geber. Wo dir aber etwas hemmend oder störend entgegentritt, da sollst du dich nicht nach Außen wenden, das Glück anzuklagen: jedes Mißlingen, jedes Mißgeschick weiset dich vielmehr an dich, daß du an deiner Statt das Deine thust, statt mit dem Glücke zu hadern. Wenn es stürmt, so sage nicht: »das Glück grollt mir«; sondern thue vielmehr dieses Beides: erstens, daß du dich gut rüstest, Stürme und Anfechtungen zu bestehen: zweitens, daß du mit gutem Muthe und Vertrauen fürbaß gehest, oder vielmehr — reitest, denn du wirst getragen, wenn du gehest.

82.

„Ueber ein Ding wird viel geplaudert,
„Viel berathen, und lange gezaudert,
„Und endlich giebt ein böſes Muß
„Der Sache widrig den Beſchluß.“

Wir reden ſo viel von freier Selbſtbeſtimmung, und darüber kommen wir nicht dazu: wir reden ſo lange hin und her von der Selbſtbeſtimmung, bis wir von Außen beſtimmt werden.

Wer die Wahl hat, der hat die Qual. Die Willkühr laborirt an der ſchlechten Unendlichkeit. Dem Hinüber und Herüber der Reflexion iſt es eigen, daß es unter Pro und Contra kein Ende findet, bis ihm von Außen das Ende kommt.

Wir ſterben eigentlich alle, ehe wir zu leben anfangen, mitten unter den Vorbereitungen zum Leben.

84.

„Eine Breſche iſt jeder Tag,
„Die viele Menſchen erſtürmen
„Wer auch in die Lücke fallen mag,
„Die Todten ſich niemals thürmen.“

Die Zeit iſt eine Feſtung, das Leben eine fortgehende Eroberung derſelben, jeder Tag eine Breſche, in welche die Menſchen, die davor ſtehen, eiligſt einſtürmen. Aber jede Stunde iſt auch für Viele die Sterbe-Stunde: am Ende ſterben Alle: jeder mitten im Leben, mitten in der fortgehenden Eroberung der Feſtung. Wie das Leben in dieſer Eroberung beſteht und jede Stunde des Lebens eine Breſche iſt, durch die wir in die Zeit eindringen, ſo iſt der Tod dieſes, daß wir in der Lücke liegen bleiben. Aber ſo viele ihrer liegen bleiben, es geht doch Alles in reißender Bewegung wie zuvor fort: ſo Viele in die Lücke fallen, die Breſche wird doch nicht ausgefüllt, denn die Todten thürmen ſich nicht.

Die Todten thürmen ſich nicht, denn ſie brauchen keinen Platz: aber ſie ſind darum nur deſto ſicherer aufgehoben.

25.

„Wenn einer ſchiffet und reiſet,
„Sammelt er nach und nach immer ein.
„Was ſich am Leben mit mancher Pein
„Wieder ausſchälet und weiſet.“

Auf Reiſen und im Leben überhaupt, denn das Leben iſt eine Reiſe, wird nach und nach gar Vieles eingeſammelt und aufgehäuft. Die Maſſe würde ſich am Ende thürmen, wenn nicht im Fortgange, oft mit groſſen Schmerzen, eins nach dem andern wieder ausgeſchält und ausgeſäubert und geläutert würde. Was davon wahr iſt, das bleibt im Geiſte, ohne daß es leiblich den Raum verſperrt. So ſchreiben wir auf Reiſen zu Waſſer und zu Lande mancherlei in die Brieftaſche, was denn doch wieder ausgelöſcht wird; es geht aber darum ſo wenig verloren, als das Uebrige, was nicht aufgeſchrieben worden iſt.

16.

„Der Mensch erfährt, er sei auch wer er mag.
„Ein letztes Glück und einen letzten Tag.“

Memento mori! Jeder Mensch muß sterben, wer er auch sei. Der Tod ist das Ende, das Ende ist das Ziel, das Ziel ist der Gipfel des Lebens. Darum ist die Todesstunde, als die letzte Lebensstunde, auch die höchste, wichtigste und bedeutendste: und der Schlußstein des Lebensglückes dessen Brennpunkt.

So erlebt denn jeder Mensch ohne Ausnahme ein höchstes und letztes Glück, wie einen letzten Tag. Es ist allen heilsam, daran zu denken: sowohl denen, die hier guter und glücklicher Tage theilhaft werden, als auch denen, welche unter Noth seufzen. Jene werden an das Ende der irdischen Freuden, diese an das Ende der irdischen Leiden und Bedrängnisse erinnert.

Es fehlt keinem Menschenleben das Ende, nämlich das Ende des — Endes, des Endlichen. Jedem Menschenleben ist ein Gipfel beschieden, und sein Zenith.

87.

„Das Glück deiner Tage
„Wäge nicht mit der Goldwage.
„Wirst du die Krämer-Wage nehmen,
„So wirst du dich ſchämen und dich bequemen.“

Das Glück aller zu Einem Leben zuſammengehöriger Tage beſteht nicht allein in den ſeltenen Silberblicken der Lebenshöhe, oder in einzelnen hervorſtechenden, glänzenden und blinkenden Goldſtücken, ſondern — im Kurant, in dem Geringfügigen und Unſcheinbaren, was jedem Menſchen alltäglich widerfährt, und eben darum nicht geachtet wird. Willſt du nun, wer du auch ſeieſt, dieſe gangbare Münze des Verkehrs, dieſes tägliche Lebensbrod bei Abwägung deines Lebensglücks mit in Anrechnung bringen, ſo wirſt du dich, Angeſichts des großen Saldo deiner Lebensrechnung, nicht wenig beſchämt fühlen: und wenn du erſt ſo weit biſt, ſo wirſt du dich auch dem Unerwünſchten ſtill ergeben und bequemen. Siehe nur auf das, was dir Gutes zu Theil wird, nicht auf das, was dir noch fehlt, und du wirſt dich deines Reichthums erfreuen: dieſer Reichthum wird dich nicht allein beſchämen, daß du dir genügen läſſeſt, ſondern er wird dich auch mit dem, was dir fehlt, zufrieden ſtellen, daß du dich bequemen lernſt.

Die grobe Krämer-Wage iſt treuer, als die feine Goldwage: denn dieſe taugt nur für das Feinſte, Seltenſte und Höchſte im Leben, aber die Krämer-Wage wiegt das tägliche Brod des Lebens.

88.

„Haſt du einmal das Rechte gethan,
„Und ſieht ein Feind nur Scheeles daran;
„So wird er gelegentlich, ſpät oder früh,
„Daſſelbe thun, er weiß nicht wie.“

Es ſucht Niemand den Andern hinter der Thür, wenn er nicht ſelbſt dahinter zu finden iſt.

Was ich denk' und thu', trau' ich Andern zu.

Wer eine ehrliche, rechtſchaffene Handlung mißliebig mißdeutet, der kommt ſicher, früher oder ſpäter, in den Fall, daß er entweder Daſſelbe thut, nämlich das Rechte, und derſelben Mißdeutung unterliegt, oder gar das Scheele thut, das er in dem Thun des Andern nur finden konnte. Er mag wohl ſelbſt nicht wiſſen, wie er dazu kommt, ſo wenig er wußte, wie ſein Nächſter dazu gekommen iſt, den er verkannte. Erſt die eigne Erfahrung kann ihn zur Erkenntniß fördern.

89.

„Willſt du das Gute thun, mein Sohn,
„So lebe nur lange, da giebt ſich's ſchon;
„Sollteſt du aber zu früh erſterben,
„Wirſt du von Künftigen Dank erwerben.“

Wer gerne etwas Gutes thun möchte, der lerne warten, bis die Gelegenheit dazu kommt und Gottes Führung dazu führt *): und dazu giebt ein langes Leben reiche Veranlaſſung. Wer aber etwa vor der Zeit verſterben ſollte, der ſei nur ruhig: das Gute geſchieht darum doch **): was er ſelbſt nicht hat thun können, das vererbt er an Andere, die ihm für die Erbſchaft Dank wiſſen. Denn wer wäre nicht gern der Urheber von etwas Gutem? Die Nachkommen werden ihrem Erblaſſer danken, und zwar für ein Doppeltes, nämlich dafür, daß ihnen die Früchte ſeiner Saat, die er ſelbſt nicht erlebt hat, zu Gute kommen, und dafür, daß er ihnen auch etwas zu thun übrig gelaſſen.

---

*) II. S. 42 — 49.

**) I. S. 100.

20.

„Was giebt uns wohl den schönsten Frieden,
„Als frei am eignen Glück zu schmieden.“

Der schönste Friede ist der innere, der Friede mit sich selbst: es liegt in dem Begriffe des Friedens mit sich selbst, daß ihn jeder sich selbst erwerben muß: Friede ist Freiheit. Aber dieser Friede, der inwendig in euch ist, hat den Frieden mit Gott zu seiner Voraussetzung, — weil Gott das Innerste des Innern ist, — und den Frieden mit Seinesgleichen zur Folge, weil alle Menschen Ein Innerstes haben. In so fern aller Friede von Gott kommt, in so fern ist er gegeben, weil er eine Gabe zur Grundlage hat, und auch unser Eigenthum, weil uns Gott selbst, als unser Innerstes, angehört. Darum ist auch der eigene Friede nicht selbst zu machen, sondern es ist nur daran zu schmieden. Das Eisen dazu ist gegeben, auch das Feuer; das Feuer sprüht, das Eisen glüht: du hast nur zu schmieden. Schmiede das Eisen, weil es warm ist.

91.

„Laßt mir die jungen Leute nur,
„Und ergötzt euch an ihren Gaben!
„Es will doch Großmama Natur
„Manchmal einen närriſchen Einfall haben.“

Laßt nur die jungen Leute gewähren: ihre Gaben ſind ergötzlich und ihr wunderliches Selbſtgefühl will Raum haben. Erregen ſie auch nicht unſer Staunen, wie ſie meinen, ſo können wir doch wohl herzlich darüber lachen. Es ſind doch eigentlich nur poſſierliche Einfälle der Natur, die in der Jugend ſich Luft machen. Und die Natur iſt ja euere eigene Mutter, und mithin die Großmama der jungen Welt. Großmütter verziehen die Enkel und haben ihre Luft an ihren Unarten. —

Jugend hat keine Tugend, — Boys will have toys — und Alter ſchützt vor Thorheit nicht.

Ich hör' es gerne, wenn auch die Jugend plarpert;
Das Neue klingt, das Alte klappert.

99.

»Ungebildet waren wir unangenehm;
»Jetzt ſind uns die Neuen ſehr unbequem.«

In der Jugend waren wir auch ungebildet und ungezogen, und darum unangenehm. Jetzt ſind uns die Jüngeren aus gleicher Urſache unbequem: wir haben's aber nicht beſſer gemacht.

Mangel an Bildung gefällt nicht; aber zur Bildung gehört Zeit: es hat bei uns auch viele Jahre und Erfahrung gekoſtet, ehe wir zu einiger Bildung reiften; und nun ſind wir damit doch nicht fertig: denn der Mangel an Bildung verfolgt uns an Anderen: wir müſſen nun an dieſen tragen, was unſere Vordern an uns zu tragen gehabt haben.

»Warum willſt du nicht mit Gewalt
Unter die Thoren, die Neulinge ſchlagen!«
Wär' ich nicht mit Ehren alt,
Wie wollt' ich die Jugend ertragen!

93.

»Wo Anmaaßung mir wohlgefällt?
»An Kindern: denen gehört die Welt.«

Es iſt nichts kindiſcher, als Anmaaßung, nichts lächerlicher, als Ueberhebung. Darum kann uns auch nur an Kindern Anmaaßung gefallen: ja in Kindern hört ſie auf, Anmaaßung zu ſeyn, denn den Kindern ſteht noch die ganze Welt offen.

Sag' nur, wie trägſt du ſo behäglich
Der tollen Jugend anmaaßliches Weſen?
»Fürwahr, ſie wär' mir unerträglich,
»Wär' ich nicht auch unerträglich geweſen.«

Die Kinder machen's erſt den Aeltern nach: dann aber wollen ſie ihnen vorangehen.

Sonſt wie die Alten ſungen,
So zwitſcherten die Jungen;
Jetzt wie die Jungen ſingen,
Soll's bei den Alten klingen.

Wer kennt nicht Neoterys Begleiter?

Gelbſchnabel heißt man dieſen. Heiter tritt er auf,
Und hat nichts Arges weiter in der argen Welt.
Doch dieſen heißt man Naſeweiß, der flink und raſch
Nach allen Gegenden das ſtumpfe Näschen dreht.

G. W. XI. 244.

94.

»Ihr zählt mich immer unter die Frohen,
»Erſt lebt' ich roh, jetzt unter den Rohen.
»Den Fehler, den man ſelbſt geübt,
»Man auch wohl an den Andern liebt.«

Alle Welt zählt mich zu den lebensfrohen Weltkindern. Ich will euch ſagen, was es damit für eine Bewandniß hat. Erſt war ich ſelbſt roh und ungeſchliffen, muthwillig und ausgelaſſen: ich konnte wohl ſelbſt die aus der Nacht meines Innern herandringenden zarteren Gefühle ſchnöde abweiſen. Nun iſt es nicht mehr ſo: die Leiden des Lebens, die Kämpfe der Seele haben mich abgeſchliffen. Kein Menſch wird ohne Prügel groß gezogen. Aber nun lebe ich unter einem jüngeren Geſchlechte mitten in der rohen Welt, mitten im Kreiſe Derjenigen, die ſich noch in der Periode roher Naivität befinden. Es iſt freilich ein Mangel, ein Fehler: aber wer ihn an ſich ſelbſt erfahren hat, wird tolerant. Darum gilt es, mit dem jungen, wilden Volke einige Nachſicht zu haben, — ohne darum ihre Rohheit zu begünſtigen.

95.

„Willſt du mit mir hauſen,
„So laß die Beſtie draußen.“

Soll ich mit dir das Zimmer theilen,
Pudel, ſo laß das Heulen,
So laß das Bellen.

Immer ſucht der Menſch die Beſtie von Außen los zu werden: aber damit iſt es nicht abgemacht: denn ein guter Theil davon iſt nicht draußen, ſondern drinnen. Wo aber auch der Fehler ſitzt, er muß heraus. —

Deſto ſchwieriger iſt die Aufgabe, die jeder Menſch überkommt, die Aufgabe, mit der natürlichen Rohheit und dem ungebildeten Weſen, es ſei an ſich oder an Andern, fertig zu werden. Zu dem Verhalten in ſolchen Konflikten ſind feſte Grundſätze, erprobte Lebensregeln erforderlich: dieſe haben ihre unterſchiedenen Stufen. Das Erſte iſt, daß wir den rohen Gaſt höflichſt erſuchen, ſein unſauberes Ueberkleid vor der Thüre abzulegen, und ſeinen ſchmutzig zottigen Pudel vor der Thüre zu entlaſſen. Dieß iſt das Erſte, es iſt die Forderung der Entäußerung. Wenn dieſes Mittel nichts hilft, ſo giebt es noch ein anderes und ein ſtärkeres, nämlich das entgegengeſetzte Heilmittel. Läßt ſich die Sache nicht vor der Thür abmachen, ſo hilft es vielleicht, mit der Thüre in's Haus zu fallen. —

96.

»Wollen die Menſchen Beſtien ſeyn,
»So bringt nur Thiere zur Stube herein,
»Das Widerwärtige wird ſich mindern,
»Wir ſind eben alle von Adam's Kindern.«

Das Rohe am Menſchen findet am Thiere ſeines Gleichen, aber mit Uebergewicht: durch letzteres kann daher erſteres überwunden werden. Eine Rohheit wird durch eine ſtärkere vertrieben. Auf einen groben Klotz gehört einen deſto gröberer Keil. Wer durch Schreien ſiegen will, muß überſchrieen werden *).

Es iſt auch nichts anderes als die eigene Häßlichkeit, die uns an den Thieren entgegentritt: denn wir gehören der Natur nicht allein an, ſondern wir ſind ihr ſogar verfallen. Je näher uns dieß den Thieren bringt, deſto heilſamer erſchreckt das Bewußtſeyn dieſer Aehnlichkeit, wenn ſie uns von Außen wie ein Spiegelbild entgegentritt.

Kannſt du alſo das Thier nicht vor der Thüre los werden, ſo laß nur das Thier mit der Thüre in's Haus fallen.

Die Aufgabe für jeden Menſchen iſt, die Natur in ihm durch die Natur außer ihm zu überwinden, um zum Geiſte zu kommen. Davon handeln Werther's Leiden, Meiſter's Lehr- und Wanderjahre, und — die Irrfahrten der Wahlverwandtſchaften: »aber das eigentliche Studium der Menſchheit iſt der Menſch **).«

---

*) Eckermann's Geſpräche mit Göthe. I. 368.
Zerſtr. Bl. aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juriſten. III, 1, 160 ff.

**) G. W. XVII. 293.

97.

„Mit Narren leben wird dir gar nicht ſchwer,
„Erhalte nur ein Tollhaus um dich her.“

Unter lauter vernünftigen Menſchen mit einem einzigen Narren leben iſt viel ſchwerer, als mit lauter Narren im Tollhauſe umgeben. Wo ihrer viele beiſammen ſind, da ſchwächt ein Eindruck den andern: eine Dummheit wird von der andern uberboten, die Verkehrtheit verkehrt ſich ſelbſt, die Narrheit wird von der Narrheit paralyſirt und neutraliſirt, denn es kommt nichts anders hinzu, ſondern daſſelbe in anderen Exemplaren.

Siehe da! warum es dem Sünder nur allzu leicht wird, mit Sündern zuſammen zu leben: es macht's eben einer wie der andere. Denke dir auf der Welt lauter engelreine Weſen ohne Flecken und Makel, und einen einzigen Sünder unter ihnen, deſſen Gedanken ſichtbar würden. Wie widerwärtig und unerträglich würde ſeine Häßlichkeit ſeyn! Je reiner eine Spiegelfläche iſt, deſto ſichtbarer und ſtörender iſt jeder Fleck darauf. Denke dir umgekehrt unter lauter Sündern einen reinen, ſündloſen Menſchen: er wird ohne Umſtände als ein Sonderling, als ein Schwärmer verſchrieen werden.

Ein Geſcheidter unter lauter Narren würde von dieſen unbedenklich zum Narren erklärt werden. Das Sprichwort ſagt ironiſch: Wer unter die Wölfe geräth, der muß mit den Wölfen heulen.

Ein Narr kann dir das Leben ſchwer machen: ihrer zehn

ſind ſchon leichter zu tragen. Ein Narr macht aber auch leicht ihrer zehn, — denn Narrheit ſteckt an, — während zehn geſcheidte Leute nicht Einen geſcheidten Mann machen, — denn Weisheit — ſteckt nicht ſo leicht an. Kann die Weisheit einen Narren nicht geſcheidt machen, ſo kann doch oft eine Thorheit durch eine Fülle von Thorheit kurirt werden. G. W. (Lila) XI. 41 ff.

Bedenke dann, das macht dich gleich gelind,
Daß Narrenwärter ſelbſt auch Narren ſind.

G. W. III. 252.

98.

»Sag' mir, was ein Hypochondriſt
»Für ein wunderlicher Kunſtfreund iſt.
»In Bildergallerien geht er ſpazieren
»Vor lauter Gemälden, die ihn vexiren.«

Wenn das Auge getrübt iſt, ſo werden ihm alle Gegenſtände trübe. Ein verſtimmtes Gemüth mäkelt an Allem. Das Eigenthümliche der Hypochondrie iſt, daß ſie ſich die ſchönſten Gegenſtände aufſucht, um ſich daran zu ärgern. Ja, ſie ſchafft ſich ſelbſt ganze Reihen von Bildern, die außerhalb ihrer Einbildung nicht exiſtiren: der Hypochondriſt ärgert ſich an den Geſchöpfen ſeiner eignen Phantaſie: er ſchafft ſich Geſpenſter, um ſich dagegen zu ereifern.

Die meiſten und bitterſten Kriege werden nicht gegen wirkliche, ſondern gegen eingebildete Gegner geführt: wir kämpfen gegen unſere eigenen Mißverſtändniſſe und Einbildungen, womit wir den Gegner erſt überkleiden.

Es giebt nichts, womit ein Hypochondriſt zufrieden wäre: was auch iſt, er will's anders haben. Auf Reiſen beſucht er die ſchönſten Gegenden, um — ſie zu ſchulmeiſtern und ſich zu ärgern: auch die reichſte Gegend läßt zu wünſchen übrig, auch die lieblichſte giebt Stoff zu Ausſtellungen.

Auch die Menſchen ärgern den Hypochondriſten: er verwünſcht ſie; und doch

Kaum ſieht er ein Menſchengeſicht,
So hat er's wieder lieb.

(G. W. II. S. 289.

Oft findet man ihn in Paläophron's Gefolge.

Griesgram wird er daſelbſt genannt. Er muß fürwahr,
Wer möcht' es läugnen? der bepflanzten Welt
Und des geſtirnten Himmels Hochzeitſchmuck
Mit ganz beſondern wunderlichen Farben ſehn,
Die Sonne roth, die Frühlingsblätter braun und falb
So ſagt er wenigſtens, und ſcheint gewiß zu ſeyn,
Daß das Gewölb des Himmels nächſtens brechen wird.

G. W. XI. 245.

99.

»Der Hypochonder iſt bald curirt,
»Wenn euch das Leben recht cujonirt.«

Selbſtgemachte Sorgen werden durch wirkliche vertrieben. Eingebildetes Unglück weicht vor dem wirklichen. Die Hypochondrie wird oft homöopathiſch durch ein ſtärkeres Leiden kurirt, wie der Schlucken durch Schreck.

Allem Mißmuthe, allen eingebildeten Leiden liegt Schlaffheit und Schwächlichkeit der Seele und des Leibes zum Grunde. Ein wirkliches Leiden weckt die Kraft, die dem Menſchen verliehen iſt und ſtetig verliehen wird: wirkliche Noth macht für die Hülfe empfänglich, die uns geboten wird. So wird die Kraft in dem Schwachen mächtig. Noth lehrt beten — und arbeiten.

100.

»Du ſollſt mit dem Tode zufrieden ſeyn,
»Warum machſt du dir das Leben zur Pein?«

Es wird dir immer vorgehalten, und jeder verſchwindende Augenblick hält es dir vor, daß du ſterben mußt, daß du dich in den Tod finden und fügen, und damit zufrieden ſeyn ſollſt. Aber es ſcheint faſt nöthiger, dich zu erinnern, daß du leben mußt, daß du dich in das Leben finden und fügen und damit zufrieden ſeyn ſollſt.

Es wird ſo oft wiederholt, daß die Menſchen Leiden ſollen ertragen lernen: aber das Erſte iſt, daß ſie das Gute, was ihnen bereitet iſt, tragen und benutzen lernen.

Memento mori giebt's genug,
Mag ſie nicht her erzählen;
Warum ſollt' ich im Lebensflug
Dich mit der Gränze quälen?
Drum, als ein alter Knaſterbart,
Empfehl' ich dir docendo:
Mein theurer Freund, nach deiner Art,
Nur vivere memento.

G. W. XLVII. 146.

101.

»Kein tolleres Verſehen kann ſeyn,
»Giebſt einem ein Feſt und lad'ſt ihn nicht ein.«

Nichts kann verkehrter ſeyn, als einem Gönner und Freunde ein Feſt zu geben, und den König des Feſtes nicht einzuladen: es fehlte nur noch, daß auch der Wirth außen bliebe.

Darüber lachen wir alle, wenn es einmal einem begegnen ſollte. Aber wir überſehen, wie oft wir in daſſelbe tolle Verſehen fallen. Wenn einer über die Mittel den Zweck vergißt, oder mitten im Leben nicht zum Leben kommt, wenn einer rennt und läuft und weiß doch nicht wohin, wenn einer weder Sonn- noch Feſt-Tag feiert, wenn einer arbeitet ohne zu beten, oder betet ohne zu arbeiten, — ſo macht er's nicht um ein Haar breit beſſer. Und es giebt wohl noch viel mehr dergleichen Feſte, wo die Hauptperſon fehlt, weil der König des Feſtes nicht eingeladen wird, und der Wirth ſelbſt ſein Feſt vergißt.

102.

»Da ſieh'ſt du nun, wie's einem geht,
»Weil ſich der Beſte von ſelbſt verſteht.«

Es geſchieht nur zu oft, daß wir das Beſte vergeſſen. Wir reiſen nur zu oft nach Rom, ohne den Papſt zu ſehen. Und es iſt doch nichts verkehrter, als das Beſte zu vergeſſen und zu verſehen. Es kommt wohl daher, weil ſich das Beſte von ſelbſt verſteht. Weil es ſich von ſelbſt verſteht, ſo bleibt es — unbeachtet.

Wie oft wird bei den ſchönſten Feſten des Lebens der König des Lebens, bei ſo vielem Guten der Geber vergeſſen! Höchſtens wird bei den Leiden, die uns widerfahren, deſſen, der ſie in ſeiner Hand hat, gedacht! Und woher kommt jene Vergeſſenheit, womit wird ſie entſchuldigt, womit wird auch die gelegentliche Erinnerung daran abgewieſen? Wem die Erfahrung zu einiger Selbſt- und Menſchen-Kenntniß verholfen hat, der weiß es. Wir ſagen: das verſteht ſich ja von ſelbſt. Nun, wenn es ſich ſo von ſelbſt verſteht, daß das Beſte in uns ſelbſt bleibt, daß wir's wirklich im Herzen tragen, und nur nicht immer zur Sprache bringen, ſo mag es ſeyn: denn des Beſten gedenkt man allerdings auch ohne laute Worte, wenn es uns das Theuerſte, Nächſte und Vertrauteſte iſt.

Das verſteht ſich von ſelbſt, heißt aber auch oft: das iſt eine triviale Wahrheit. Hierauf iſt zu antworten, daß die Wahrheit nie trivial wird, ſondern als konkret, als beziehungsvoll, immer neu und friſch bleibt. Namentlich iſt aber das

Wort der Wahrheit von dem Beſten, der ſich von ſelbſt verſteht, nämlich von Gott, einerſeits das Gewiſſeſte, andrerſeits das Wunderbarſte, ſo daß das Wunder durch die Betrachtung deſſelben nicht ab-, ſondern zunimmt.

103.

»Wenn ein Edler gegen dich fehlt,
»So thu' als hätteſt du's nicht gezählt:
»Er wird es in ſein Schuldbuch ſchreiben,
»Und dir nicht lange im Debet bleiben.«

Wenn ein guter Menſch etwas gegen dich verſieht, wenn er dir Unrecht thut und dein Schuldner wird, ſo trage die Poſt nicht unter deine Schuldforderungen ein: er wird gewiß in ſich gehen, und ſeine Schuld in ſeinem Buche dir zu Gute ſchreiben. Es wird auch nicht lange dauern, daß er ſeine Schuld, ohne daß du ſie deinerſeits notirt haſt, entweder abträgt — oder kompenſirt, entweder baar zurückzahlt, weil er ſich im Unrecht fühlt, oder — abrechnet, denn was einem guten Menſchen begegnet, das kann dir auch begegnen. Wer ſtehet, der ſehe wohl zu, daß er nicht falle.

104.

»Suche nicht vergebne Heilung!
»Unſrer Krankheit ſchwer Geheimniß
»Schwanket zwiſchen Uebereilung
»Und zwiſchen Verſäumniß.«

Wir ſind krank: wir ſind nicht, wie wir ſeyn ſollten. Wer kann es läugnen? Wer da ſagen wollte, daß er nicht krank ſei, der lüget's. Und es iſt eine ſchwere, tief verborgene Krankheit, die in unſerem Fleiſche wohnet: ſie laborirt an dem inneren Widerſpruche mit uns ſelbſt. Das Geſetz iſt da, aber wir überſchreiten es eben ſo wohl, als wir dahinter zurückbleiben; heute ſind wir vorſchnell, morgen zu träge. Bald thun wir zu viel, bald zu wenig. Das Gute verſäumen wir, das Böſe thun wir: wir ſchwanken zwiſchen beidem hin und her. Das Gute, das ich ſoll, und eigentlich auch will, das thu' ich nicht: und das Böſe, was ich nicht thun ſoll, und eigentlich auch nicht will, das thu' ich doch im Widerſtreite mit mir ſelbſt.

So iſt es, Mitſünder! verhehle dir's nicht: verzärtle dich nicht: ſuche keinen falſchen, ſchwächlichen Troſt: ſuche nicht Heilung, wo keine Heilung zu finden iſt. Du mußt die Verzweiflung beſtehen lernen, wenn dir geholfen werden ſoll.

Der Apoſtel Paulus befand ſich in demſelben Konflikte: aber er entzog ſich nicht dem Schmerze dieſes Widerſpruchs. Die Angſt ſteigerte ſich bis zu dem Ausrufe: »ich elender Menſch, wer wird mich erlöſen von dem Leibe dieſes Todes!« —

Das iſt Fauſt's größter Irrthum, daß er nicht geheilt ſeyn will.

Göthe's Werke I. H. XLI. S. 133.

105.

»Ja, ſchelte nur und fluche fort,
»Es wird ſich Beſſres nie ergeben.
»Denn Troſt iſt ein abſurdes Wort:
»Wer nicht verzweifeln kann, der muß nicht leben.«

Merke es wohl! in der Noth des Lebens hilft weder titaniſches Schelten, Fluchen, Toben und Widerſtreben, noch falſcher Friede, ſchwächlicher Troſt und läſſige Ergebung. Der Kampf des Lebens kann dir nicht erſpart werden. Wer nicht kämpfen, wer nicht verzweifeln will, der muß nicht leben. Ruhe iſt Tod.

Zum Leben gehört nichts ſo ſehr, als — Unzufriedenheit damit, — denn es iſt ſchlecht genug, — und Verzweiflung daran, — denn es wird auch nicht beſſer. — Darum ſollſt du dich nicht dabei beruhigen, daß es ſo ſchlimm iſt in der Welt, ſondern immerfort dagegen kämpfen. Das Letzte iſt Sterben: Sterben iſt am Leben verzweifeln, weil es doch nicht beſſer wird.

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So ſei es gleich um mich gethan.

106.

»Ich ſoll nicht auf den Meiſter ſchwören,
»Und immerfort den Meiſter hören!
»Nein, ich weiß, er kann nicht lügen,
»Will mich gern mit ihm betrügen.«

Die Originalität des Menſchen beſteht in ſelbſtthätiger Reproduktion des Gegebenen; denn der Menſch iſt ſelbſt gegeben, geſchaffen. Es kommt nur darauf an, daß und wie er das Gegebene annehme. Seine Origines wurzeln in ſeinem Geſchlechte und deſſen Schöpfer: ſeine Originalität beſteht in dem ſtetigen Zuſammenhange mit der abſoluten Lebensquelle und deren hiſtoriſcher Fortbildung. Nichts iſt daher erbärmlicher, ſeichter und dürrer, als eine Originalität, welche keinen Meiſter anerkennt und alles Ererbte, alles Gegebene deprecirt. Ich meines Orts laſſe mir meinen Vorgänger und Lehrer nicht nehmen, denn er iſt vor mir das letzte Glied der geſchichtlichen Entwickelung. Meinem Meiſter darf ich auch trauen: er wird wohl Recht haben und nicht lügen: in ſo weit er aber nicht infallibel iſt, will ich doch lieber mit ihm und in ſeiner Geſellſchaft einige Irr- und Umwege beſtehen, — als allein und iſolirt. Wer möchte denn ein Narr auf eigne Hand ſeyn? Und ſo bleibt es dabei: der Menſch betrügt immer nur ſich ſelbſt: der Meiſter betrügt ihn nicht: wie ſollte ihn vollends der oberſte Meiſter betrügen? Sogar dieß Wort hat nicht gelogen: wen Gott betrügt, der iſt wohl betrogen. G. W. II. 227. Vergl. Agrikola's Sprichwörter, S. 647.

Eckermann's Gespr. m. G. I 191. 261. 219. II. 43. 110. 169. 337.

Göthe's Werke I. H. XXIII. S. 278. 283.

Ich begegnet' einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um sein Gewerbe;
Er sagt': ich sorge, wie ich sorgen kann,
Daß ich mir, eh' ich sterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe,
Ich sagte: das ist sehr wohl gedacht,
Und wünschte, er hätt's schon so weit gebracht
Da hört' ich: er habe vom lieben Papa
Und eben so von der lieben Mama
Die allerschönsten Rittergüter. — —
Das nenn' ich doch originelle Gemüther.

107.

„Mich freuen die vielen Guten und Tücht'gen,
„Obgleich ſo Viele dazwiſchen helfen.
„Die Deutſchen wiſſen zu berich't'gen,
„Aber ſie verſtehen nicht nachzuhelfen.“

Es freut mich, daß an der gemeinſamen Aufgabe der Menſchheit ſo viele ächte, gründliche und ſolide Arbeiter gefunden werden, wiewohl es auch nicht an Solchen fehlt, die als Handlanger und Lückenbüßer das Ihrige thun, im Kleinen nachhelfen, Einzelnes berichtigen müſſen.

Mangelhaftes und Unrichtiges findet ſich an jedem Menſchenwerke, wenn auch der Kern ächt und tüchtig iſt. Unrichtiges zu berichtigen, darauf verſtehen ſich die Deutſchen: aber um wirklich zu helfen, dazu gehört mehr, nämlich das Tüchtige zu fördern. Jenes iſt die negative Seite, dieſes iſt aber die poſitive Wahrheit.

„Worin beſteht die Barbarei anders als darin, daß man das Vortreffliche nicht anerkennt?“ Und wie kann es gefördert werden, wenn es nicht erkannt wird *)? Es iſt aber wieder nicht genug, daß es theoretiſch erkannt werde, ſondern das Weitere iſt, daß es praktiſch gefördert werde. In der Theorie ſind die Deutſchen geſchickter, als in der Praxis.

---

*) Eckermann's Geſpr. m. G. II. 325.

108.

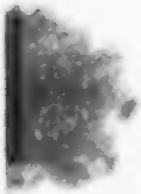
»Du kommſt nicht in's Ideen-Land!
»So bin ich doch am Ufer bekannt.
»Wer die Inſeln nicht zu erobern glaubt,
»Dem iſt Ankerwerfen doch wohl erlaubt.«

Es iſt mir oft vorgeworfen worden, daß ich mich nicht zur Idee zu erheben wüßte. Und die Leute haben nicht Unrecht: darum halte ich mich an das Feſtland der Realität, an den ſichern Boden der Erfahrung. Kann ich nicht in das Innerſte, ſo bin ich doch am Ufer nicht unbekannt.

Wer die Inſel mitten im Weltmeere nicht in Beſitz zu nehmen ſich getraut, dem muß es doch unverwehrt ſeyn, ſein Anker auszuwerfen, um ein ſicheres Plätzchen zu gewinnen: er darf ſich doch an den Ufern und Küſten, an den äußerſten Gränzen der Peripherie herumbewegen, Hafen und Schutz ſuchen, Anker lichten und einziehen, weil er einmal nicht bis in die innerſte Mitte kommen kann.

Wie könnte auch Einer in's Ideenland kommen, ohne bei den einzelnen, realen Erſcheinungen den Anfang zu machen? Die Wirklichkeit verſtehen, heißt eben die Idee in der Wirklichkeit finden.

Wär't ihr, Schwärmer, im Stande, die Ideale zu faſſen,
O! ſo verehrtet ihr auch, wie ſich's gebührt, die Natur.



109.

„Meine Dichtergluth war ſehr gering,
„So lang' ich dem Guten entgegenging;
„Dagegen brannte ſie lichterloh,
„Wenn ich vor drohendem Uebel floh.

Gutes thun iſt wohl gut, aber Böſes meiden iſt ſchwerer. Die letzte Bitte iſt: Erlöſe uns vom Uebel. Das erfordert viel Gebet und Kraft von Oben. Die allgemeine Idee des Guten hat meinen poetiſchen Muth lau gelaſſen: aber der Gegenſatz des Guten, nämlich das Böſe, die Furcht und Flucht vor drohendem Uebel haben mich warm gemacht und in Harniſch gebracht.

Das drohende Uebel iſt die Folie des Guten: das Böſe, das noch nicht iſt, aber ſeyn könnte, iſt die Bedingung der Freiheit, es entzündet zum Guten. Aber auch an der Realität des Böſen flammt das damit unterdrückte Gute von Neuem mit ſiegreicher Kraft auf. Vergl. Nr. 165.

110.

»Zart Gedicht, wie Regenbogen,
»Wird nur auf dunklen Grund gezogen;
»Darum behagt dem Dichtergenie
»Das Element der Melancholie.«

Das Dunkel iſt die Folie des Lichts, Trübe der Leib hellglänzender Farbe, Wolke der Boden zarter Iris-Pracht: ein ſchweres Herz das Element ſiegreicher Poeſie. Die Seele bedarf eines Leibes, den ſie durchdringt und hell macht.

Grau und trüb und immer trüber
Kommt ein Wetter angezogen; —
Blitz und Donner ſind vorüber,
Euch erquickt ein Regenbogen.

*

Wilde Stürme, Kriegeswogen
Raſ'ten über Hain und Dach;
Ewig hoch und allgemach
Stellt ſich her der bunte Bogen.

*

Frohe Zeichen zu gewahren
Wird der Erdkreis nimmer müde,
Schon ſeit vielen tauſend Jahren
Spricht der Himmelsbogen: Friede!

*

Aus des Regens düſtrer Trübe
Glänzt das Bild, das immer neue;
Aus den Thränen zarter Liebe
Spiegelt ſich der Engel Treue.

111.

„Kaum hatt' ich mich in die Welt geſpielt,
„Und fing an aufzutauchen,
„Als man mich ſchon ſo vornehm hielt,
„Mich zu mißbrauchen."

Kaum hatte ich mich in das Leben mit Anderen, in die Welt hinaus gewagt, kaum hatte ich mein Inneres auszuſprechen verſucht: ich hatte eben erſt angefangen, emporzutauchen, um mich aus der allgemeinen Maſſe etwas zu erheben; da werde ich gleich für ſo hoch gehalten, daß man mich herunter zu ziehen, der Maſſe gleich zu ſtellen, und nach dem niedrigſten Maaßſtabe zu meſſen verſucht. Was ich tief innerlich herausgeboren, wird zum oberflächlichſten Tagesgeſchwätz verbraucht, jeder aufſteigende Gedanke zur Proſa verflacht, und zart Gedicht mit unfeinen Händen betaſtet.

112.

„Wer dem Publikum dient, iſt ein armes Thier;
„Er quält ſich ab, niemand bedankt ſich dafür."

Darum iſt es ein ſchwerer Beruf, im Dienſte des Publikums zu ſtehen. Wer zu ſolcher öffentlichen allgemeinen Wirkſamkeit beſtimmt iſt, der iſt nicht zu beneiden. Er hat viele Mühe und Arbeit, aber keinen Dank dafür. Denn wer würdigt ſein Verdienſt, wer verſteht ſeine Leiſtung? Dazu gehört Zeit.

Wer's Allen recht machen wollte, der müßte früh aufſtehen, oder gar nicht zu Bette gehen.

113.

„Gleich zu seyn unter Gleichen,
„Das läßt sich schwer erreichen;
„Du müßtest ohne Verdrießen,
„Wie der Schlechteste zu seyn dich entschließen.“

Die allgemeine Gleichheit ist eine eben so harte, als unsinnige Zumuthung: sie ist auch nicht ausführbar. Die Niedrigen und Mittelmäßigen können ihre Gränzen nicht überspringen, um sich zu den höheren Lebenskreisen zu erheben: eben so wenig ist im moralischen Gebiete zu erwarten, daß die Schlechtesten alle zu den Besten sich erheben. Um die allgemeine Gleichheit zu realisiren, bliebe also nichts übrig, als daß die Besten sich entschließen müßten, es den Schlechtesten gleich zu thun.

Hudel findet Lumpen. Hut'sch find't sein Hätsch. Soll darum Alles Lump und Hudel werden?

116.

»Man kann nicht immer zuſammenſtehn,
»Am wenigſten mit großen Haufen.
»Seine Freunde die läßt man gehn,
»Die Menge läßt man laufen.«

Die Entwickelung der Menſchen geht einmal nicht ſo vor ſich, daß alle Menſchen gleichen Schritt halten. Der Marſch der Menſchen iſt keine Militair-Parade. Etliche gehen immer weit voran: die Vorderſten können nie in großen Haufen zuſammenbleiben, höchſtens mögen Etliche bei einander halten. Müſſen ſie doch oft ſelbſt ihre liebſten Freunde hinter ſich zurück und die Menge verſteht ſich ſelbſt und einer höhern Führung überlaſſen.

Nicht Jeder wandelt nur gemeine Stege
Du ſiehſt, die Spinnen bauen luft'ge Wege.

115.

„Du magſt an dir das Falſche nähren,
„Allein wir laſſen uns nicht ſtören;
„Du kannſt uns loben, kannſt uns ſchelten,
„Wir laſſen es nicht für das Rechte gelten.“

Was an uns ächt und gut iſt, das iſt auch der Keim der Entwickelung zu fernerem Guten: was an uns unächt und unrichtig iſt, das hemmt und ſtört die Entwickelung. Willſt du an dir das Falſche nähren, wir können dir nichts wehren, doch uns darfſt du nicht ſtören. So lange ſich dein Urtheil über uns nach ſolchem falſchen Maaßſtabe beſtimmt, ſo lange iſt dein Lob, wie dein Tadel falſch: er kann uns nur hemmen. Denn du lobſt, was nicht zu loben iſt, und tadelſt, was nicht zu tadeln iſt.

118.

„Man ſoll ſich nicht mit Spöttern befaſſen;
„Wer will ſich für 'nen Narren halten laſſen!
„Darüber muß man ſich aber zerreißen,
„Daß man Narren nicht darf Narren heißen.“

Etwas anderes iſt es: einen Andern zum Narren haben; ein anderes: einen Narren Narr nennen. Jenes iſt Spott, und Spott iſt unwürdig und unleidlich. Dieſes iſt Wahrheit, und es thut uns oft weh, daß wir nicht die Wahrheit ſagen ſollen. Schimpfen ſollten wir uns freilich nicht einander, aber ſtrafen ſollten wir einander. Es iſt nicht fein zu weilen, wo die Spötter ſitzen: wohl dem, der nicht ſitzet im Rath der Gottloſen: aber die Narren zu ſtrafen, ziemt ſich, und doch wird's übel genommen.

112.

„Chriſtkindlein trägt die Sünden der Welt,
„Sanct Chriſtoph das Kind über Waſſer hält.
„Sie haben es beid' uns angethan,
„Es gebt mit uns von vornen an.“

Chriſtus iſt das Lamm, welches der Welt Sünde trägt, und Chriſtophorus trägt wieder Chriſtum. Dadurch wird die Laſt St. Chriſtoph's verdoppelt, er unterliegt ſchier; aber dadurch wird ſie auch erleichtert und gehoben, Chriſtoph ſiegt, denn den er trägt, der trägt zwar die ganze ſchwere Sündenlaſt der Welt, aber er tilgt ſie auch. Dieſe Geſchichte von Chriſto und Chriſtophoro erneuert ſich an einem jeden Menſchen. Jeder Menſch hat außer ſeiner Sünde auch des andern Laſt zu tragen, und dazu kommt nun noch das Joch und die Laſt und das Kreuz Chriſti; aber dieſes hinzukommende Joch iſt ſanft und die Laſt iſt leicht und das Kreuz — erhöhet.

So führt uns Gott in Chriſto dadurch, daß er uns liebt, in das Reich der Liebe ein, daß wir wieder lieben

118.

„Epheu und ein zärtlich Gemüth
„Heftet ſich an und grünt und blüht.
„Kann es weder Stamm noch Mauer finden,
„Es muß verdorren, es muß verſchwinden.“

Die Liebe bedarf weſentlich noch eines Andern, als ihr Subjekt iſt. Die Liebe Gottes beſteht darin, daß Gott in ſich zeugt und außer ſich ſchafft: ihr Werk iſt von Ewigkeit die Trinität, in der Zeit die Schöpfung. Die Liebe des Menſchen beſteht dagegen in Epheu, nämlich darin, daß ſie — ſich anlehnt und anheftet. Ohne Stamm oder Mauer muß Epheu verkommen.

So gehet die Liebe von Gott aus durch die Menſchenwelt bis in die — Natur. Epheu iſt ihr liebliches Sinnbild. Wie Epheu verkommt, wenn es des Gegenſtandes und der Stütze entbehrt, ſich anzuranken, ſo kann auch ein Menſchenherz ohne Liebe, und wieder Liebe ohne Gegenſtand und Stütze nicht gedeihen.

119.

„Zierlich Denken und ſüß Erinnern
„Iſt das Leben im tiefſten Innern.“

Prinzip und Gipfel, tiefſter Grund und höchſte Spitze des Lebens iſt — das Denken: das Denken iſt eben ſowohl Poeſie, indem es das Innere äußert und zur Geſtalt beſtimmt, als Liebe, indem es das Aeußere in ſich aufnimmt, annimmt, angenehm macht, verinnert.

Liebe iſt der Zug des Subjekts zum Objekte, und mithin die Bedingung alles Denkens und Erkennens, welches die Gemeinſchaft des Subjekts mit dem Objekte zur Vorausſetzung hat *).

---

*) Unterhaltungen auf einer Reiſe von und nach Naumburg. Leipzig. 1828. S. 56.

170.

»Ich träumt' und liebte ſonnenklar;
»Daß ich lebte, ward ich gewahr.«

An der Liebe merken wir, daß wir leben. Durch die Liebe kommt der Traum des Lebens zu ſeiner Wahrheit und Wirklichkeit. Wenn er zu lieben anfängt, da erwacht der Menſch aus ſeinem Traume.

Liebe iſt der Puls des Lebens, die Energie des Bewußtſeyns, das Licht in der anfänglichen Nacht des Traums.

171.

»Wer Recht will thun, immer und mit Luſt,
»Der hege wahre Lieb' in Sinn und Bruſt.«

Luſt und Liebe zu einem Dinge macht alle Müh' und Arbeit geringe: Liebe weckt Luſt, und Luſt verklärt die Arbeit zur Freude. Durch Liebe und Luſt wird die Arbeit das Element des Daſeyns. Ohne Liebe gedeiht kein Werk: keine Handlung iſt gut, wenn ſie nicht aus der Liebe kommt.

Liebe iſt die weſentliche Bedingung aller guten Werke.

102.

„Wann magſt du dich am liebſten bücken?
„Dem Liebchen Frühlingsblume zu pflücken.“

Beiſpiele erläutern. Seinem Liebchen zu dienen, wird Keinem ſchwer. Wer bückt ſich nicht gern, wenn es gilt, der Liebſten Frühlingsblümchen zu pflücken? Die Liebe weiß nichts von ſaurer Mühe.

Liebe iſt der Hebel alles freudigen Thuns.

103.

„Doch das iſt gar kein groß Verdienſt,
„Denn Liebe bleibt der höchſte Gewinnſt.“

Die guten Werke kommen aus der Liebe: darum werden ſie ſo leicht: aber eben deshalb ſind ſie auch kein Verdienſt. Liebe iſt ihre Quelle, Liebe ihr Lohn. Der Lohn iſt aber kein Lohn für Mühe, ſondern Gewinnſt. Seligkeit iſt Liebe.

Beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus.

124.

»Die Zeit sie mäht so Rosen als Dornen,
»Aber das treibt immer wieder von vornen.«

Es wird der Zeit Schuld gegeben, daß sie flüchtig vorüber eile. Aber diese Beschuldigung ist nicht gegründet. Die Zeit bewegt sich zwar immerhin, aber sie bleibt auch und entflieht uns nicht.

Man sagt: die Zeit ist schnell. Wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibet unverrückt im Weltbegriffe liegen.

So wird auch der Zeit Schuld gegeben, daß sie Alles, was in ihren Schooß falle, hinwegraffe und in den Abgrund der Vergangenheit verschlinge. Auch diese Anklage der Zeit ist nicht gegründet. Die Zeit zwar ist eine Schnitterin, welche für die Menschen, denen sie bestellt ist, die Gaben und Saaten jeden Tages, Freuden und Leiden, Rosen und Dornen mähet. Aber damit ist schon gesagt, daß sie die Früchte nicht vernichtet, sondern mähet, einerntet, und verwahrlich einscheuert. Das Vergangene ist nicht verloren.

So wird auch die Saat der Freuden und Leiden des Lebens zur Ernte gebracht, und dient wieder — zum Säen und zum Ernten.

125.

»Genieße, was der Schmerz dir hinterließ!
»Iſt Noth vorüber, ſind die Nöthe ſüß.«

Vor allem merke auf die Ernte, welche die Saat der Leiden hinterläßt, verachte nicht die unſcheinbare Hinterlaſſenſchaft, welche dir der Schmerz zum Andenken bei ſeinem Abſchiede widmet. Nicht bloß Freuden laden zum Genuſſe, ſondern auch Leiden, jene als gegenwärtig, dieſe als überſtanden. Darum genieße, was dir der Schmerz Heilſames hinterläßt. Iſt die Noth überſtanden, ſo ſind ihre Früchte ſüß für Alle, die dieſe Koſt zu genießen wiſſen.

Im Athemholen ſind zweierlei Gnaden:
Die Luft einziehen, ſich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieſes erfriſcht;
So wunderbar iſt das Leben gemiſcht.
Du danke Gott, wenn er dich preßt,
Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.

G. B. V. 9.

126.

„Glückselig iſt, wer Liebe rein genießt,
„Weil doch zuletzt das Grab ſo Lieb' als Haß verſchließt.“

Das Grab iſt das Depoſitalgewölbe alles deſſen, was wir im Leben ſammeln. Was der Menſch, weil er lebt, an Liebe oder Haß pflegt, das wird ihm nachfolgen. Darum iſt der Menſch glückſelig zu preiſen, wenn er der Liebe ſich ganz hingiebt, ohne ſich das theuere Gut zu verkümmern, zu verleiden, zu verunreinigen. Ihm folgt die Liebe noch in's Grab. —

Genieße, was die Liebe im Leben dir bietet, denn wenn der Tod kommt, dann — iſt es aus. Aber verſtehe wohl, was das heißt. Mit dem Tode iſt es aus, d. h. was du bis dahin gelebt haſt, das geht mit dir in's Grab, und wird im Grabe mit dir eingeſchloſſen: was du aber an Liebe verſäumt haſt, das iſt dir nun im tiefen Grabe verſchloſſen.

127.

»Viele Lieb' hab' ich erlebet,
»Wenn ich liebelos geſtrebet;
»Und Verdrießliches erworben,
»Wenn ich faſt für Lieb' geſtorben.
»So du es zuſammengezogen,
»Bleibet Saldo dir gewogen.«

Oft habe ich viele Liebe erfahren, wo ich keine Liebe im Herzen, alſo auch keine verdient hatte. Oft iſt mir Mißliebiges widerfahren, wo ich vor Liebe hätte zerſchmelzen mögen. Wenn du die Bilanze gezogen haſt, ſo wirſt du gefunden haben, daß dir ein Guthaben in Saldo geblieben iſt. Ja, Freund, ich bin dein Schuldner geblieben: ich habe von Anderen mehr Liebe empfangen, als empfunden und erwieſen: das Saldo bleibt meinem Nächſten geneigt.

»Man mag noch ſo eingezogen leben, ſo wird man, ehe man ſich's verſieht, ein Schuldner oder ein Gläubiger.«

»Begegnet uns Jemand, der uns Dank ſchuldig iſt, gleich fällt es uns ein. Wie oft können wir Jemand begegnen, dem wir Dank ſchuldig ſind, ohne daran zu denken *).«

---

*) G. W. XVII. S. 239.

128.

„Thut dir Jemand was zu Lieb',
„Nur geſchwinde, gieb nur, gieb
„Wenige getroſt erwarten
„Dankesblume, aus ſtillem Garten."

Die Dankbarkeit gleicht einem Saamenkorne, welches oft lange in guter Gartenerde ſtill und geborgen ruht, bis es deſto kräftiger aufgeht, und Blumen und Früchte darreicht. Und wie der Dank in der Stille des Herzens ſeinen Anfang nimmt, ſo bringt er auch oft nur insgeheim und unvermerkt ſeine Früchte, ohne daß es der Gönner merkt, dem es gilt. Aber es ſind nur wenige, die an dieſe Art der Dankbarkeit glauben: die Meiſten haben nicht ſo viel Vertrauen. Darum, wenn dir Jemand eine Liebe erweiſet, ſäume nicht, alsbald zu danken und zu vergelten. Sonſt gilſt du für undankbar, wie warm auch dein Herz dem Wohlthäter entgegenſchlage, er hört's nicht.

129.

»Doppelt giebt wer gleich giebt,
»Hundertfach der gleich giebt,
»Was man wünſcht und liebt.«

Es iſt ein altes Sprichwort: Wer heute gleich ſtatt morgen giebt, giebt doppelt, weil er nicht verſchiebt. Der Gewinn an der Zeit verdoppelt die Gabe. Wird nun gar zu rechter Zeit die rechte Gabe und Hülfe gereicht, im erwünſchten Augenblicke erwünſchtes Gut beſcheert, wird nicht bloß dem Hungrigen zu rechter Mittagszeit der Tiſch gedeckt, ſondern auch Speiſe und Trank nach ſeinen Lieblingswünſchen geſpendet, ſo iſt — die Gabe nicht mehr zwiefach, — ſondern hundertfach. —

Gieb bald, ſo wird das Geben alt.
Wer giebt, der liebt.

180.

„Warum zauderſt du ſo mit deinen Schritten?“
„Nur ungern mag ich ruhn,
„Will ich aber was Gutes thun,
„Muß ich erſt um Erlaubniß bitten.“

Es iſt eigentlich nicht meine Art, daß ich mich ſo zaudernd und langſam verhalte, und ſtatt zu geben und zu laufen in der Ruhe bleibe. Aber die Konvenienz hat mich irre und zaghaft gemacht. Es iſt Ton, daß man um Erlaubniß und Entſchuldigung bitten muß, wenn man was Gutes thun will. Wer einem Liebes und Gutes thun will, muß ihn erſt um Verzeihung bitten. — Es gehört zum Rechte der böſen Welt, daß einer um Entſchuldigung bitten muß, wenn er ſich eine Ausnahme erlauben will. —

124.

»Was willſt du lange vigiliren,
»Dich mit der Welt herum vexiren,
»Nur Heiterkeit und grader Sinn
»Verſchafft dir endlichen Gewinn.«

Friſch gewagt iſt halb gewonnen! Viel Beſinnen hilft nicht viel. Der Welt iſt es doch nicht recht zu machen, und mit der Konvenienz iſt nicht fertig zu werden. Darum geh' nur unverzagt mit friſchem, ſtarkem Muthe und geradem Sinne die gerade Straße. Ehrlich währt am längſten.

Geradezu giebt gute Renner. Geradezu, das hält den Stich. —

125.

»Wem wohl das Glück die ſchönſte Palme beut?
»Wer freudig thut, ſich des Gethanen freut.«

Die Gerechtigkeit für ſich allein zeigt Demjenigen, der ſich's in der Welt am ſauerſten werden läßt, den reichſten Ernte-Kranz: aber die ſchönſte Sieges-Palme reicht Charis dem Ritter, dem es am leichteſten, und alle Mühe zu Luſt und Freude geworden iſt *).

---

*) Unterhaltungen auf einer Reiſe von und nach Naumburg. Leipzig. 1828. S. 18.

133.

»Gleich iſt alles verſöhnt,
»Wer redlich ficht, wird gekrönt.«

Zwiſchen der ſauern Arbeit im Schweiß des Angeſichts und dem heiter ſüßen Liebeswerke, zwiſchen der Gerechtigkeit, die jener, und der Charis, die dieſem den Lohn beut, ſcheint ein Widerſpruch ſtatt zu finden. Aber der Widerſpruch iſt auch ſogleich gelöſet und verſöhnt: ob Gehorſam oder Liebe, Treue oder Freude überwiegend ſei, ſo nur Einer redlich kämpft, ſo winket ihm ſeine Krone.

134.

»Du wirkeſt nicht, alles bleibt ſo ſtumpf.
»Sei guter Dinge!
»Der Stein im Sumpf
»Macht keine Ringe.«

Die Thätigkeit und Wirkſamkeit eines Menſchen darf nicht immer nach ihren ſichtbaren Wirkungen beurtheilt werden. An Ohren, die nicht hören, verhallt jedes Wort: was hilft die Erſcheinung vor Augen, die nicht ſehen! Auch die kräftigſte Thätigkeit des Geiſtes kann an ſtumpfer, träger Unempfänglichkeit zu Schanden werden. In Moor und Sumpf kann der eintauchende Stein keinen Ring bilden, während er im klaren, beweglichen Waſſer ſeine Wirkung in tauſend Ringen kund giebt.

135.

»In des Weinſtocks herrliche Gaben
»Gießt ihr mir ſchlechtes Gewäſſer!
»Ich ſoll immer Unrecht haben,
»Und weiß es beſſer.«

Ihr verdünnt und verwäſſert mir immer den beſten, reinſten Wein; und wenn ich darüber klage, ſo wollt ihr mir nicht einmal Recht geben, aber ihr täuſcht mich nicht. Wem auch der Geiſt ſeine ſchönſten, beſten Gaben beſcheert, immer behält er Unrecht gegen ſeine Ausleger, denn ſie verſetzen den Wein mit ſchlechtem Waſſer, weil er ihnen zu ſtark iſt, aber ſie merken's ſelbſt nicht, und meinen, ächten Wein zu trinken. Der Weinkenner weiß es wohl beſſer, aber ſie glauben ihm nicht: ſie verfälſchen ihm ſeinen guten Wein, und — tadeln ihn dann. Der Tadel trifft aber nicht meinen Wein, ſondern ihre Verfälſchung.

138.

»Was ich mir gefallen laſſe?
»Zuſchlagen muß die Maſſe,
»Dann iſt ſie reſpektabel,
»Urtheilen gelingt ihr miſerabel.«

Ein Volk kann allenfalls rebelliren, aber nicht regieren: die Maſſe kann zuſchlagen, denn dazu gehören Fäuſte, aber auf das Urtheilen verſteht ſie ſich nicht, denn dazu gehört Ein Haupt.

»Die öffentliche Stimme verdient eben ſo geachtet, als verachtet zu werden, dieſes als öffentliche Meinung und ſubjektives Räſonnement, jenes als ſubſtantielle Thatſache, als objektive Grundlage des Gedankens.« Darum ſagt das Sprichwort bald:

Volkes Stimme, Gottes Stimme:

bald:

Viele Köpfe, viele Sinne:
Viele Köpfe geben nicht unter Einen Hut:
Viele Köche verſalzen den Brei:
Der Kopf iſt ſtärker, denn die Hände:
Es iſt nicht gut, wenn Viele regieren,
Das Steuer ſoll nur Einer führen *).
Herr Omnes hat noch niemals wohl regiert.

---

*) Vergl. Hegel's Werke. VIII. (Philoſophie des Rechts) §. 317. 318. S. 409 ff.

137.

»Es iſt ſehr ſchwer oft, zu ergründen,
»Warum wir das angefangen;
»Wir müſſen oft Belohnung finden,
»Daß es uns ſchlecht ergangen.«

Der Menge gelingt nichts ſo ſchlecht, als Urtheilen. Das Urtheilen wird aber auch dem Einzelnen ſchwer: hinterdrein findet ſich wohl das Urtheil, aber deſto ſchwerer iſt es, allen unſeren Unternehmungen das Urtheil vorausgehen zu laſſen. Wer kann ſich Rechenſchaft geben von allen ſeinen Unternehmungen? wir wiſſen oft kaum den Anfang, und noch weniger, warum wir Eins und das Andere angefangen haben. Oft genug ſpricht erſt der Erfolg das Urtheil: die Erfahrung wird zur Reflexion, indem ſie ſich in das Urtheil reflektirt. Oft beſteht daher unſere Belohnung darin, daß es uns ſchlecht ergangen: die Leiden ſind eine heilſame Lektion. Durch Schaden wird man klug: Lehrgeld muß Jeder zahlen.

138.

»Seh' ich an Andern große Eigenſchaften,
»Und wollen die an mir auch haften,
»So werd' ich ſie in Liebe pflegen,
»Gebt's nicht, ſo thu' ich was anders dagegen.«

Wenn ich an Anderen ſchöne Gaben, bedeutende Vorzüge entdecke, ſo ſuche ich nach, ob etwa auch an mir ein ſolcher Schatz zu heben ſei: wenn ich die Ader dazu finde, die Anlagen erkenne, nun ſo werde ich ſie in Liebe und mit Fleiß pflegen. Wenn mir aber die Anlage fehlt, oder die Pflege nicht gedeiht, ſo weiß ich, daß ich nicht auf meinem Felde bin: da geh' ich denn weiter, um meinen Beruf zu treffen.

139.

»Ich, Egoiſt! — wenn ich's nicht beſſer wüßte!
»Der Neid, das iſt der Egoiſte;
»Und was ich auch für Wege geloffen,
»Auf'm Neidpfad habt ihr mich nie betroffen.«

Man beſchuldigt mich des Egoismus! ich muß es aber doch am beſten wiſſen, wo mich der Schuh drückt. Der eigentliche Egoismus iſt der Neid, der allein gelten will, der ſich alles, den Anderen nichts Gutes gönnt. Solche Mißgunſt iſt mir fremd; was ich auch gefehlt, wie ich mich auch verirrt, zum Neide habe ich mich doch nicht verlaufen. Ich will wohl gelten, aber auch Andere gelten laſſen: ich will freilich leben, aber auch Andere leben laſſen. Ich habe es auch ganz gerne, und freue mich dankbar, wenn mich die liebe Gottesſonne beſcheint und wärmt: in ſo fern bin ich freilich ein Egoiſt: aber ich freue mich auch der Strahlen, die mich nicht treffen, ſondern Anderen zu Gute kommen: ich ſtoße Niemand aus der Sonne. Aber Neidhart kann's nicht leiden, daß die Sonne in's Waſſer ſcheint.

Sie ſchelten einander Egoiſten;
Will Jeder doch nur ſein Leben friſten!
Wenn der und der ein Egoiſt,
So denke, daß du es ſelber biſt.
Du willſt nach deiner Art beſtehn,
Mußt ſelbſt auf deinen Nutzen ſehn.
Dann werdet ihr das Geheimniß beſitzen,
Euch ſämmtlich unter einander zu nützen;
Doch den laßt nicht zu euch herein,
Der Andern ſchadet, um etwas zu ſeyn.

G. W. III. 295.

140.

»Nicht über Zeit- noch Landsgenoſſen
»Mußt du dich beklagen;
»Nachbarn werden ganz andere Poſſen,
»Und auch Künftige über dich ſagen.«

Du beſchwerſt dich über Mißverſtändniſſe bei deinen Zeitgenoſſen, bei deinen Landsleuten? Klage nicht. Das ſind Kleinigkeiten, gegen die Mißverſtändniſſe, die du von Ausländern, von der Nachwelt noch zu erwarten haſt. Wenn einen die Nächſten nicht verſtehen am grünen Holze, was ſoll es künftig in der Fremde werden am dürren Holze?

141.

»Im Vaterlande
»Schreibe was dir gefällt;
»Da ſind Liebesbande,
»Da iſt deine Welt.«

Das Vaterland iſt das Land deiner Liebe. Hier iſt Rhodos, hier tanze: Hier biſt du zu Hauſe: zu Hauſe haſt du deine Freiheit nach deinem Gefallen. Wo du liebeſt und geliebt wirſt, da iſt deine Welt. Darum bleibe im Lande, und nähre dich redlich. Das Sprichwort ſagt zwar auch dieſes, daß der Prophet nirgends weniger gilt, als in ſeiner Geburtsſtätte. Das kommt aber daher, daß das Vaterland des Propheten — die Welt, und die Welt ſein Haus iſt.

142.

»Draußen zu wenig oder zu viel,
»Zu Hauſe nur iſt Maaß und Ziel.«

Zu Hauſe hat Einer Freiheit, wie er will; und doch findet er eben in dieſer Freiheit das Geſetz, welches ſeinem Weſen eignet, und die Gränze, die von Innen herauskommt. Darum kommt es, daß der Menſch, wenn er ſich außerhalb ſeines eigenſten Weſens und Berufs bewegt, niemals die Gränze findet, und bald zu viel, bald zu wenig thut, bald zu weit geht, bald zu eng wird: und wenn er dagegen zu Hauſe iſt und ſeiner individuellen Beſtimmung folgt, da wird es ihm nicht ſchwer, Maaß und Ziel zu halten, denn es iſt ſeiner Beſtimmung immanent: die wahre Gränze kommt nicht von Außen, das wirkliche Geſetz iſt weder ſubjektiv noch objektiv, ſondern beides.

143.

»Warum werden die Dichter beneidet?
»Weil Unart ſie zuweilen kleidet,
»Und in der Welt iſt's große Pein,
»Daß wir nicht dürfen unartig ſeyn.«

In der Welt gilt freilich manches für Unart, was in der Art liegt und in's Haus gehört: darum verweiſet dich auch die fremde Welt damit nach Hauſe. Nur der Dichter hat das Vorrecht, daß ihm Unarten verziehen werden, weil ſie ihn kleiden. Alle Andere müſſen ſich geniren, wenn es ihnen auch ſauer ankommt.

144.

»So kommt denn auch das Dichtergenie
»Durch die Welt, und weiß nicht wie.
»Guten Vortheil bringt ein heitrer Sinn;
»Andern zerſtört Verluſt den Gewinn.«

Das Privilegium des Dichters, unartig ſeyn zu dürfen, hilft ihm durch die Welt. Wie Hans durch ſeine Dummheit fortkommt, ſo hilft ſich der Poet durch ſein Genie durch; es weiß aber Keiner, wie er durchkommt: das Genie iſt auch eine Art Dummheit, denn es weiß ſelbſt nicht, wie es mit ſich fortkommt. Ein heiterer, gerader Sinn bringt ohne vieles Nachſinnen guten Vortheil: wer alles berechnet und überlegt, muß ſeinen Gewinn immer wieder durch Verluſt zerſtört ſehen.

165.

„„Immer denk' ich: mein Wunſch iſt erreicht,
„„Und gleich geht's wieder anders her!“
„Zerſtückle das Leben, du machſt dir's leicht;
„Vereinige es, und du machſt dir's ſchwer.“

Das Leben beſteht aus vielen Stationen; jede Station iſt eine Stufe, die weiter führt, aber auch ein Ziel, das erreicht iſt. Es gehört zur Lebensweisheit, daß du auf jeder Station deines Lebensweges ein erreichtes Ziel feierſt. Wenn du die Stationen nur als Stufen zur weitern Reiſe, nur als Mittel zu weitern Zwecken durchſtürmſt, ſo wirſt du dich bald außer Athem laufen. Es iſt zwar nirgends eine bleibende Statt, aber die Nomaden müſſen doch auch Hütten bauen, um auszuruhen und zu feiern. Darum nütze und genieße das Leben nach allen ſeinen einzelnen Stücken und Stationen, als eben ſo viel Selbſtzwecken, Kindheit, Jugend, Mitte und Ende: da haſt du was davon. Wenn du alles mit einander verbinden und vermiſchen willſt, ſo machſt du dir's ſauer und haſt keinen Gewinn davon.

Ein erreichter Wunſch iſt freilich noch nicht das Ziel, aber doch eine Station. Zur Wanderſchaft gehört, daß man auf jeder Station zu Hauſe iſt. Vergl. Nr. 173.

146.

„„Biſt du denn nicht auch zu Grunde gerichtet?
„„Von deinen Hoffnungen trifft nichts ein!“
„Die Hoffnung iſt's, die ſinnet und dichtet,
„Und da kann ich noch immer luſtig ſeyn.“

Das Sprichwort ſagt: Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden. Aber wie? wenn nun alle Hoffnungen zuſammenbrechen, wenn ein Wunſch nach dem andern ſcheitert? — Auch damit wird die Hoffnung ſelbſt nicht zu Grunde gerichtet: denn die Hoffnung nährt ſich aus ihr ſelbſt; ſie erhält ihre Beſtätigung nicht von Außen, ſondern ſie ſchöpft aus dem unerſchöpflichen Born ihres Inhalts: ſie — ſinnt und dichtet: und darum kann ich auch unter allerlei Betrübniß fröhlich in Hoffnung ſeyn.

Nicht erreichte Wünſche führen auch zum Ziele. Es können alle Hoffnungen ſcheitern, nur die Hoffnung nicht.

Hoffen und Harren macht Manchen zum Narren: das iſt Eins. Mit Harren und Hoffen hat's Mancher getroffen: das iſt das Andere. Hoffnung erhält, wenn Unglück fällt. In Hoffnung ſchweben macht ſüßes Leben.

Bau' Hoffnungs-Feld mit Gebet und Fleiß,
Sä' d'rein Geduld: trägt Ehrenpreis.

117.

»Nicht alles iſt an eins gebunden,
»Seid nur nicht mit euch ſelbſt im Streit!
»Mit Liebe endigt man, was man erfunden;
»Was man gelernt, mit Sicherheit.«

Es geht nicht alles in Einer Richtung: verſchiedene Kräfte verfolgen auf verſchiedenen Wegen verſchiedene Zwecke. Das ſchadet auch nicht: bleibe du nur ſelbſt mit dir Eins: verlaſſe du nur nicht um der andern Lebenswege willen deinen eigenen Lebensweg: was du unternimmſt, das führe auch aus. Dazu gehört nichts, als Liebe und Treue. Was der Geiſt im Augenblicke erzeugt, das vollendet erſt Liebe: was der Geiſt in der Schule des Lebens empfängt, das ſichert Treue und Beharrlichkeit.

Das Erſte iſt, daß du dich für Eins beſtimmſt: das Zweite iſt, daß du dieſer Beſtimmung mit Liebe treu bleibſt bis zur Vollendung.

148.

»Wer uns am ſtrengſten krittſirt?
»Ein Dilettant, der ſich reſignirt.«

Es iſt leichter tadeln, als beſſer machen: darum tadeln am meiſten und am ſtrengſten diejenigen, die darauf Verzicht leiſten, es beſſer zu machen. Zu dieſer Verzichtleiſtung entſchließen ſich gewöhnlich die Dilettanten. Dilettanten ſind Leute, die nicht auf ihren eigenen Wegen bleiben, ſondern immer Anderen in den Weg laufen und in fremden Revieren ſich herum bewegen, ohne etwas auszurichten. Darauf thun ſie auch gewöhnlich Verzicht: deſto leichter ſind ſie fertig, an Anderen zu mäkeln. Was ihnen ſelbſt fehlt, das können ſie auch an Anderen nicht erkennen: ſie können's auch nicht leiden: ſie kritiſiren aus Verdruß. »In Froſchpfuhl all' das Volk verbannt, das ſeinen Meiſter je verkannt.«

Euch, Präconen des Pfuſchers, des Meiſters Verkleinerer,
wünſcht' ich,
Mit ohnmächtiger Wuth ſtumm hier am Ufer zu ſehn.
G. W. I. 407.

149.

»Durch Vernünfteln wird Poeſie vertrieben.
»Aber ſie mag das Vernünftige lieben.«

Wie Diejenigen, die nichts machen können, ſich damit abgeben, Gemachtes zu bekritteln, ſo ſind umgekehrt Diejenigen, die was machen können, nämlich die Poeten, von aller kritiſchen Reflexion weit entfernt. Das Machen iſt poſitiv, das Kritteln iſt negativ: beides verträgt ſich nicht mit einander. Die kritiſche Reflexion iſt eine Verſtandes-Abſtraktion, welche den Geiſt von ſich ſelbſt trennt und in ſeine Momente zerlegt: die Poeſie kommt aber aus der Fülle des ungetheilten Geiſtes: ſie wird durch Vernünfteln verkümmert und vertrieben: aber wie ihr alle Verkümmerung der Vernunft und deren Diminutivum zuwider iſt, ſo iſt ihr die Vernunft ſelbſt in ihrer Integrität und Fülle gemäß.

Vernünfteln pflegt, Lebend'ges zu beſchreiben,
Vorerſt des Lebens Geiſt heraus zu treiben.
Dann hat es die Theile in ſeiner Hand:
Fehlt leider! nur das geiſtige Band.
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer ſelbſt und weiß nicht wie.

Vergl. G. W. XLVII. 253. 254.

150.

„Wo iſt der Lehrer, dem man glaubt?“
„Thu', was dir dein kleines Gemüth erlaubt.“

Wenn du fremder, anſcheinlich fremder Lehre nicht trauen willſt, ſo halte dich wenigſtens an dein Gewiſſen: kannſt du größern Lehrern noch nicht glauben, ſo folge dem kleinen Lehrer in dir, bis du weiter kommſt, und das enge, kleine Herz öffnen lernſt. Wenn du an den großen Gott nicht glauben kannſt, ob er wohl um deinetwillen klein geworden iſt, ſo mußt du dich einſtweilen mit deinem kleinen Herzen begnügen, bis es dir darin zu eng und bang wird.

Wem zu glauben iſt, redlicher Freund, das kann ich dir ſagen:
Glaube dem Leben; es lehrt beſſer als Redner und Buch.

G. W. I. 399.

Du weißt nur, was du innerlich ſelbſt erfährſt und erfuhrſt; glaube den großen Erfahrungen, die dein kleines Gemüth treffen.

151.

„Glaubſt dich zu kennen, wirſt Gott nicht erkennen,
„Auch wohl das Schlechte göttlich nennen.“

Die Selbſterkenntniß iſt eine trügliche Quelle der Gotteserkenntniß. Wenn du von dir auf Gott ſchließen, an dir Gott erkennen lernen willſt, ſo kommſt du in Gefahr, auch das Schlechte göttlich zu nennen.

Aber du müßteſt dich auch erſt ſelbſt kennen, ehe du an dir Gott erkennen lernen könnteſt: und dieſe Selbſterkenntniß iſt nicht ſo leicht, wie du meinſt. Vielmehr lernt ſich der Menſch erſt kennen, wenn er Gott und Gottes Werk an ihm und anderen Menſchen zum Bewußtſeyn gebracht hat.

Wer Gott finden will, muß ſich ſelbſt verlieren.

152.

„Wer Gott ahnet, iſt hoch zu halten,
„Denn er wird nie im Schlechten walten.“

Die Erkenntniß Gottes thut dem davon abhängigen Menſchen ſo Noth, daß auch ſchon die Ahnung Gottes hoch zu halten iſt. Wer Gott ahnet, fühlt, begehrt, dem wird geholfen: er wird nicht im Schlechten untergehen. Das iſt es, was der Prolog im Himmel dem Mephiſtopheles vorausſagt:

Zieh' dieſen Geiſt von ſeinem Urquell ab,
Und führ' ihn, kannſt du ihn erfaſſen,
Auf deinem Wege mit herab,
Und ſteh' beſchämt, wenn du bekennen mußt:
Ein Gottes-Menſch, in ſeinem dunkeln Drange
Wird ſich des rechten Lebens doch bewußt.

Das Sprichwort ſagt: Gottesfurcht ſündigt nicht. Und Todes Gedächtniß ſündigt auch nicht.

153.

„Macht's einander nur nicht ſauer,
„Hier ſind wir gleich, Baron und Bauer.“

Wir ſind auf ein Gebiet gekommen, auf das Gebiet der Religion, wo alle Menſchen ſich gleich ſtehen, Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, Mündige und Unmündige, Gelehrte und Ungelehrte; denn Gott ſieht die Perſon nicht an. Ja wir müſſen Alle gering, arm, unmündig und ungelehrt werden, um von Gott gelehrt zu werden. Alle vereint Ein Beruf, Eine Sünde, Eine Gnade, Ein Glaube, Ein Gott, Ein Heiland: ſind wir nun ſo verſchwiſtert, ſo trag' auch Einer des Andern Laſt. Wie können ſich leibliche Geſchwiſter den gemeinſamen Weg erſchweren, und die Mühen der Pilgerſchaft noch ſaurer machen! Die Menſchen erſchweren ſich leider ſelbſt das Leben, das ſie ſich gegenſeitig erleichtern könnten und ſollten.

„Bauern ſind auch Leute,“ und vor Gott dem Vornehmſten gleich. — Adam's Kinder ſind Adam gleich.

So ſind ſich auch alle Menſchen in der höchſten Beziehung gleich, aber in allen äußeren Beziehungen ungleich. Der Bauer fragt:

Als Adam grub und Eva ſpann,
Wo war denn da der Edelmann?

und der Kaiſer antwortet:

Ich bin ein Mann, wie ein andrer Mann,
Nur daß mir Gott die Ehre gann.

Derſelbige, *vor dem* wir gleich ſind, macht auch alle *unter ſich* ungleich.

154.

»Warum uns Gott ſo wohl gefällt?
»Weil er uns ſich nie in den Weg ſtellt.«

Was iſt es, das uns allen an Gott ſo wohl gefällt, und warum Er uns ſo wohl gefällt, in unſerer Entfremdung wie in unſerer Bekehrung? Es iſt die Zulaſſung Gottes und ſeine Langmuth. In dieſem Stücke ſind alle Menſchen mit Gott zufrieden. Er geht Jedem aus dem Wege, wenn's einer nicht beſſer haben will. Weil er uns zur Freiheit geſchaffen hat, darum läßt er uns auch frei gewähren: er läßt auch den Mißbrauch der Freiheit zu, wiewohl wir damit das edle Gut ſchänden und verderben. Weil er uns zur Erlöſung berufen hat, ſo giebt er uns auch Friſt zur Annahme ſeiner Gnade: er übereilt uns nicht, und verziehet mit der Strafe. Dieſe Langmuth und Nachſicht iſt es, die allen Sündern zu Statten kommt.

Er laſſet uns gehen und hemmt uns nicht: aber er leitet uns dennoch unſichtbar und rettet uns aus den drohenden Gefahren, denen wir blind entgegenlaufen.

155.

»Wie wollten die Fiſcher ſich nähren und retten,
»Wenn die Fröſche ſämmtlich Zähne hätten.«

Es wäre mit den Menſchen ſchlecht beſtellt, wenn alle auf ihren Wegen überall lauernden Gefahren — Zähne hätten. Wie wäre ihre Exiſtenz und Erhaltung von Schritt zu Schritt gefährdet, wenn nicht Einer wäre, der wachte, und — die Sünder errettete, und den Zauberkreis ringsum gelagerter Uebel beſchwören könnte! Durch Denſelbigen erlangen die Menſchen Schutz und Hülfe, daß ſie ſich nähren und retten. Er iſt es, der an Jeden, wie an Lot, die Mahnung ergehen läßt: Errette deine Seele! Er iſt es auch, der ihnen dazu verhilft, und bis dahin Nachſicht giebt. Er läßt ſeine Sonne ſcheinen über Gute und Böſe.

Kleiner Elfen Geiſter-Größe
Eilet, wo ſie helfen kann:
Ob er heilig, ob er böſe,
Jammert ſie der Unglücksmann.

156.

„Wie Kirſchen und Beeren behagen,
„Mußt du Kinder und Sperlinge fragen.“

Unrecht Gut gedeiht nicht, weil du damit der Fürſorge Gottes vorgreifſt: aber fremd Brod ſchmeckt gut, wenn es Gottes Gabe iſt. Den Kindern und Sperlingen ſchmeckt und bekommt die ſüße, fremde Frucht, die ſie naſchen: Gott nährt ſie damit. So offenbart ſich überall die Güte und Langmuth des Herrn.

Darum ſollt ihr auch nicht ſorgen. Sehet die Vögel unter dem Himmel an: ſie ſäen nicht, ſie ernten nicht, ſie ſammeln nicht in die Scheunen, und euer himmliſcher Vater ernähret ſie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr als ſie? Es fällt auch kein Sperling vom Dache ohne Gottes Willen. **Geht nur immer bei den Sperlingen in der Schule: die laſſen ſich's ſchmecken, ohne viel zu fragen.**

Und den Kindern ſind Engel zugeſellt, die ſie führen und beſchirmen: dieſe Engel der Kinder ſind bei Gott, als ſeine Diener, und ſehen allezeit das Angeſicht des Herrn. Werdet wie die Kinder.

Die Kinder ſind die empfanglichſten Gefäße: ihre Receptivität muß ſich auch der Mann erhalten: ſie nehmen die Gabe, die ihnen zukommt, ohne viel zu grübeln, wie es mit der unſichtbaren Hand bewandt ſei, von der die Gabe kommen mag. Sie küſſen die Hand, ohne Unerforſchliches erforſchen zu wollen.

In dieſem Sinne ſagt ein Junger des Dichters: „Schmeckt doch dem Kinde der Kuchen, ohne daß es vom Bäcker weiß,

und dem Sperling die Kirsche, ohne daß er daran denkt, wie sie gewachsen ist.« — Es ist nur hinzuzusetzen: der Mensch ist mehr als ein Sperling: und er soll als Kind neu geboren werden, um zum Mannesalter in Christo zu kommen.

Eckermann's Gespr. mit Göthe. II. S. 3. u. S. 297.

137.

»»Warum hat dich das schöne Kind verlassen?«
»Ich kann sie darum doch nicht hassen:
»Sie schien zu fürchten und zu fühlen,
»Ich werde das Prävenire spielen.«

Also sollen auch wir mit einander Nachsicht haben, und gegen einander Liebe üben: die Feinde lieben, und die uns fluchen segnen, und wohlthun denen, die uns hassen oder verlassen. Hält es doch Gott auch so mit uns: und wir haben es unter einander noch mehr Ursache: denn das Unrecht, womit dich dein Nächster verletzt, regt sich in jeder Brust: es regt sich schon, wenn du darum deinem Beleidiger übel willst: er hat auch vielleicht schon vorausgesehn, daß es sich in dir regt, und ist dir zuvor gekommen.

Darum, wenn sich ein Freund von dir lossagt, so lasse ihn nur, aber hasse ihn darum nicht. Gott macht es auch so mit uns. Die Trennung dauert nicht.

»Sage, warum dich die Menschen verlassen?«
Glaubet nicht, daß sie mich deshalb hassen;
Auch bei mir will sich die Lust verlieren,
Mit irgend jemand zu konversiren.

158.

»Glaube mir gar und ganz,
»Mädchen, laß deine Bein' in Ruh;
»Es gehört mehr zum Tanz,
»Als rothe Schuh.«

Glaube mir nur, was alle Erfahrung bestätigt: es gehört zu Allem, was der Mensch treibt und thut, noch mehr als seine Natur, es gehört dazu auch der Zusammenhang mit Allem, was außer und über dir ist, nämlich die Schule, daß du empfangst, annimmst, lernst, gehorchst, übst. So gehört auch zur Liebe mehr als die natürliche, und zum Wohlthun mehr als Thun, nämlich die innerste Gesinnung.

So gehört zu jeder Kunst außer dem Berufe dazu die Schule, und zur Praxis Theorie, wie zur Theorie Praxis. Nichts ist so widerwärtig, als die leere Aufspreizung subjektiver Originalität. — Zum Reiten gehört noch viel mehr, als wo starke Lenden über ein Pferd schlagen. —

»Ich hielt mich stets von Menschen entfernt,
»Nachreden wär' mir Schmach!
»Hab' alles von mir selbst gelernt.« —
Es ist auch darnach! —

Vergl. 10. 40. 81. 108.

Göthe's Werke I. Ausg. I. S. 307.

150.

„Was ich nicht weiß,
„Macht mich nicht heiß.
„Und was ich weiß,
„Machte mich heiß,
„Wenn ich nicht wüßte,
„Wie's werden müßte.“

Was ich von der Gegenwart und Zukunft nicht verstehe, was ich in dem Räthsel der Natur- und Menschenwelt nicht begreife, das kann mich auch nicht kümmern, denn es ist für jetzt noch nicht mir beschieden. Was ich aber weiß, das freilich würde mich kummern und ängstigen, denn es ist übel und böse, Streit und Leid, wenn ich nicht wüßte, daß am Ende doch das Gute siegt, und die Wahrheit bleibt, und mit ihr Friede und Freude zur Herrschaft gelangt. Zu so ferne weiß ich von der Zukunft im Allgemeinen mehr, als von der nächsten Gegenwart: diese bleibt mir zum größten Theil dunkel und undurchdringlich: wie jetzt alles ist, das weiß ich nicht: aber wie zuletzt alles *werden* wird, das weiß ich. Wir sehen überhaupt nie das Seyn eines Dinges stationiren, sondern nur dessen Bewegung, das *Werden*. Eigentlich sehen wir am Grase nicht das *Gras*, wie es ist, sondern wir sehen recht eigentlich das Gras *wachsen*, denn es wirkt erst durch seine Bewegung auf uns. Leben sehen wir, aber nicht den Tod, der nicht ist.

160.

»Oft, wenn die jeder Troſt entflieht,
»Muſt du im Stillen dich bequemen.
»Nur dann, wenn dir Gewalt geſchieht,
»Wird die Menge an dir Antheil nehmen:
»Um's Unrecht, was dir widerfährt,
»Kein Menſch den Blick zur Seite kehrt.«

Wenn dir äußere Leiden zu Theil werden, oder ſchreiende Gewalt geſchieht, ſo kannſt du auf die lebhafte Theilnahme des Publikums rechnen. Widerfuhre dir aber ein Unrecht, das nicht ſchreit, oder eine empfindliche Kränkung ohne äußere Gewaltthätigkeit, ſo findet ſich vielleicht nicht Einer, der einen einzigen Blick darnach umwendet. Treffen dich endlich gar ſchwere innere Leiden und Kämpfe, und die innerſten Seelenleiden ſind die ſchwerſten, wenn es an Troſt und Kraft gebricht, da gilt es ſtille zu ſeyn und in Beugung allein auszuhalten: da kommt dir kein Menſch zu Hülfe: da gilt es die Kelter allein zu treten. Du biſt darum doch nicht allein. Das Sprichwort ſagt: Niemand iſt weniger allein, denn allein.

181.

„Was ärgerſt du dich über fälſchlich Erhobne'
„Wo gäb' es denn nicht Eingeſchobne?"

Wer es nicht vertragen könnte, daß Unwürdigere ohne Grund über ihn erhoben werden, der müßte mit dem Weltlaufe noch wenig bekannt ſeyn, denn dieſer zeigt überall und in allen Verhältniſſen Eingeſchobene. Darum mußt du dich bequemen, die Eingeſchobenen zu dulden: am Ende iſt Jeder eingeſchoben, in ſo fern er immer einem Beſſern den Platz nimmt: am E[illegible] iſt Keiner eingeſchoben, weil Jeder auf ſeinen Platz [illegible] iſt, wenn du auch nicht weißt, warum, und über die [illegible]lich konträre Wahl dich daß verwunderſt. Wem Gott [illegible] giebt, dem giebt er auch Verſtand.

Willſt d[illegible]Sohn, frei bleiben, ſo lerne was Rechtes,
und halte
Dich [illegible], und nie blicke nach Oben hinauf.
G. W. I. 402.

169.

»Worauf Alles ankommt? Das iſt ſehr ſimpel!
Vater verfüge, eh's dein Geſinde ſpürt!
»Dahin und dorthin flattert ein Wimpel,
»Steuermann weiß, wohin euch der Wind führt.«

Das rechte Regiment, worauf alles ankommt, iſt die Vorſehung, welche alle Weſen unſichtbar leitet und regiert, ohne daß es eins ſpürt. Jedes Weſen wandelt und handelt frei, und dennoch wird jedes geleitet, verſorgt, bewacht, beſchirmt. An dieſem göttlichen Regimente, dem ein Jeder, wie Wilhelm Meiſter mit ſeiner Geſellſchaft, unterworfen iſt, — wo nicht ohne es zu wiſſen, doch ohne es zu ſpüren, — an dieſem göttlichen Regimente, welches alle durch einander greifende Streitkräfte zu harmoniſcher Ordnung hindurchführt, kann auch Jeder für ſein eigenes Regiment oder Hausweſen mancherlei lernen. Das Geſinde iſt am beſten regiert, wenn es das Regiment nicht ſpürt: die Wimpel flattern luſtig und frei durch einander: die Luft treibt ihr Spiel kreuz und queer: Steuermann weiß doch, wohin der Wind führt.

183.

„Eigenheiten, die werden ſchon haften;
„Cultivire deine Eigenſchaften.“

Es iſt dir vielleicht oft geſagt worden, daß du deine Eigenheiten ablegen ſollſt. Aber das iſt grauſam; das könnte ich dir nicht zumuthen: ich rathe zum Gegentheil: Behalte ſie immerhin, ſie gehören zu deiner Individualität, aber ſetze nun auch dieſe natürlichen Anlagen in Bewegung, daß ſie geläutert und kultivirt, beſchnitten und bearbeitet, geſtärkt und geheiligt werden. So werden aus Eigenheiten Eigenſchaften. Die Eigenheiten ſind nicht gelitten, weil ſie noch roh und natürlich ſind: aber die Eigenſchaften ſtehen überall im Kredit: ſie beſtimmen deine Stellung in der Weltordnung und dein Verhältniß zu anderen Menſchen.

„Wie kann der Charakter, die Eigenthümlichkeit des Menſchen, mit der Lebensart beſtehen?“

„Das Eigenthümliche müßte durch die Lebensart erſt recht hervorgehoben werden *).“

---

*) G. W. XVII. 260.

184.

„Viel Gewohnheiten darfſt du haben,
„Aber keine Gewohnheit!
„Dieß Wort unter des Dichters Gaben
„Halte nicht für Thorheit.“

Gewohnheiten ſind dir unverwehrt: wenn es ihrer auch viele wären; aber laſſe ſie nicht zur Gewohnheit werden. Gewohnheiten ſchaden nicht, wenn ihrer mehrere ſind: aber hüte dich vor der Gewohnheit. Die Gewohnheiten haſt du: aber die Gewohnheit hat dich. Die Gewohnheiten haften nur an dir, aber die Gewohnheit nimmt ſich's heraus, in dir zu wohnen. Die Gewohnheiten müſſen ſich dir fügen, aber die Gewohnheit wird dein Herr, als wäre ſie dein eigenſtes Weſen: du wirſt von ihr abhängig, während die Gewohnheiten nur an dir hängen.

Lieber Leſer! dieſe Lebensregel iſt nicht die kleinſte unter den Gaben, die dir der Dichter ſprichwörtlich anbietet.

165.

„Das Rechte, das ich viel gethan,
„Das ficht mich nun nicht weiter an;
„Aber das Falſche, das mir entſchlüpft,
„Wie ein Geſpenſt mir vor Augen hüpft.“

Die geſunden Organe ſeines Leibes fühlt der Menſch nicht, weil ſie zur Lebensordnung ſeines Organismus gehören; aber die kranken fühlt er deſto ſchmerzlicher, weil ſie den Organismus ſtören.

Eben ſo verhält es ſich auch im ethiſchen Gebiete. Hier eignet das Gute dem menſchlichen Weſen nach ſeiner Beſtimmung: es gehört zu ſeiner Lebensordnung: er thut es nicht ſowohl, ſondern leidet nur, daß es geſchehe. Je mehr wir davon thun, deſto weniger merken wir es, weil wir es eigentlich nicht ſelbſt thun, weil es vielmehr zum ethiſchen Lebensorganismus gehört, den wir nur nicht ſtören, wenn wir Gutes thun, oder gut thun. Je weniger wir von dieſen guten Werken merken, deſto mehr iſt dafür geſorgt, daß wir nicht ſtolz darauf werden. Das Gute hingegen, das uns fehlt, das Gute, was wir unterlaſſen haben, das Böſe, was uns entſchlüpft, das bleibt immer friſch im Andenken, wie alt es auch werde: es verfolgt uns wie ein unheimliches Geſpenſt, denn es ſtört und hemmt unſere Lebensentwickelung. Vergl. Nr. 169.

166.

„Gebt mir zu thun,
„Das ſind reiche Gaben'
„Das Herz kann nicht ruh'n,
„Will zu ſchaffen haben."

Sünde iſt Tod, Tod iſt Stockung und Hemmung des Lebens: die Schuld beſteht darin, daß wir unſere Schuldigkeit nicht thun. Wie dem Leben der Tod zuwider iſt, ſo iſt dem Herzen die Ruhe entgegen: es ſtehet nie ſtille, weil es lebt; ſo verlangt es auch, zu wirken und zu thun. Das iſt unſere Beſtimmung, daß wir — leben und arbeiten. Dieſes Penſum, welches einem Jeden nach ſeinem Berufe beſchieden iſt, iſt die reichſte Gabe: es iſt die Gabe des Geiſtes an den Geiſt.

Dieſer iſt mir der Freund, der mit mir Strebendem wandelt;
Lädt er zum Sitzen mich ein, ſteh' ich für heute mich weg.

Göthe's W. l. H. l. 401.

167.

»Ihrer Viele wiſſen viel,
»Von der Weisheit ſind ſie weit entfernt.
»Andre Leute ſind auch ein Spiel;
»Sich ſelbſt hat Niemand aufgelernt.«

Derer ſind Viele, die viel wiſſen: ſie wiſſen vielerlei, aber nichts recht *). Dieſe meinen, Andere zu kennen, aber ſie kennen ſich nicht: ſie gelangen zu vielen äuſſerlichen Kenntniſſen, aber nicht zum Eigenthum daran, denn was einer nicht an ſich ſelbſt erfahren hat, das gehört ihm nicht. Solchen fehlt es nicht an Kenntniſſen, aber ſie gedeihen nicht, weil der Grund fehlt; es fehlt ihnen nichts ſo ſehr, als das innere Leben eigener Erfahrung. Dem Wiſſen fehlt oft die Weisheit, und den Kenntniſſen die Erkenntniß. Splitterrichter ſehen Splitter, aber nicht den Balken im eignen Auge: Andere ſeigen Mücken und verſchlucken Elephanten: Andere ſehen wohl die einzelnen Bäume, aber nicht den Wald: es kommt aber auch wohl vor, daß man umgekehrt den Wald ſieht, aber nicht die Bäume.

*) I. 32.

198.

»Man hat ein Schimpflied auf dich gemacht;
»Es hat's ein böser Feind erdacht.«

Der natürliche Mensch vernimmt nichts von dem Geiste Weil er von dem innern Leben des Geistes an sich selbst nichts erfahren hat, so sind ihm auch alle Aeußerungen desselben an Anderen nicht allein unverständlich, sondern auch zuwider. Er ärgert sich, daß er davon nichts verstehen kann, und kann's nicht, weil er nicht will: er verfolgt alle Erscheinungen des Geistes mit Hohn und Spott, er schimpft und schmäht darauf, wozu er eine Reihe von zeitüblichen Stichworten in Bereitschaft hat, die er wieder nicht versteht. Dieses ist die Feindschaft des natürlichen Menschenverstandes gegen Alles, was über ihm ist. Von jeher waren die Philister die Feinde des auserwählten Volkes, dem das Land mit Milch und Honig gelobt und verheißen war.

169.

„Laß ſie's nur immer ſingen,
„Denn es wird bald verklingen.“

Laſſet ſie nur ſchimpfen und ſchmähen: das Spottlied wird über ein Kleines verklingen. Denket an Gamaliel's Wort im hohen Rathe zu Jeruſalem. Menſchen-Wort und Werk, das nicht aus Gott iſt, kann nicht beſtehen.

Zwar ſingen die Philiſter noch immerfort ihr altes Lied, wie die Fröſche im Sumpfe: aber am Ende werden dennoch alle Feinde des Geiſtes verſammelt werden zu den Füßen deſſen, dem allein Ehre gebührt; und die Schmähungen, womit die Welt alle Wunder und Berge der Gottesſtadt verfolgt, werden verſtummen, wenn die Wahrheit in ihrem eigenen Elemente, nämlich in der Freiheit, den Sieg gewinnt und das Feld behält.

170.

»Dauert nicht ſo lang' in den Landen,
»Als das: Chriſt iſt erſtanden.«

Was Gamaliel geſagt hat, das beſtätigen alle Jahrhunderte, die ſeit ſeiner Rede verlaufen ſind. Aller Kampf und Spott gegen das Chriſtenthum vergeht: aber das Chriſtenthum beſteht und ziehet ſich friſch und kräftig durch alle Zeiten und durch alle Lande. Chriſt iſt erſtanden! ſo riefen die Frauen am Grabe des Herrn am erſten Oſtermorgen: und ſeitdem tönt es fort und fort durch alle Lande: Chriſt iſt erſtanden! So lange dauert Menſchenwort nicht.

Zwar dauert Irrthum und Wahn, Aberglaube und Menſchenſatzung bis auf dieſe Stunde fort, und wird noch lange fortdauern, aber nur unter den Menſchenkindern, die von heute ſind, nicht unter denen, die wirklich und wiſſendlich ſowohl eine 1800jährige, als auch 6000jährige Vergangenheit hinter ſich haben.

Chriſtus allein beſtehet alle Stadien der Menſchengeſchichte: er ſtirbt nicht unter den Menſchen, denn er iſt auferſtanden. So lange dauert nichts, als die Auferſtehung: das Menſchenleben hat nur 33 Jahre gedauert: aber nachdem er aus der Angſt und aus dem Gerichte des Lebens genommen iſt, iſt er auf ewig geborgen. Wer will ſeines Lebens Länge ausreden?

171.

»Das dauert ſchon 1800 Jahr.
»Und ein Paar drüber, das iſt wohl wahr.«

Chriſti Wort und That beſteht: Seine Auferſtehung iſt der Sieg ſeiner Predigt. Chriſtus herrſcht ſeit 1800 Jahren und drüber durch ſeinen Sieg: er herrſchet ſeit ſeiner Erhöhung vor ſo vielen Jahrhunderten: und ſo oft auch die Pforten des Unglaubens ſich gegen ſeine Herrſchaft aufgethan und alle ihre Mannſchaften in den Kampf geſendet haben, ſie haben dennoch das Reich Chriſti nicht überwältigen können. So beſtätigt ſich Gamaliel's Wort: die Geſchichte iſt ſelbſt Zeuge von der Wahrheit Gottes in Chriſto. Seine Stiftung beſteht: die Geſchichte ſagt ſelbſt: Ja und Amen: das iſt je gewißlich wahr.

Dieſes iſt die Macht des auferſtandenen Chriſtus, welches Herrſchaft auf ſeiner Schulter iſt. Amen, das iſt wahr.

Wie Chriſtus nach ſeinem Begriffe ewig iſt, ſo iſt er auch in Folge dieſes Begriffs endlich geworden, Menſch geboren, Menſch geſtorben, und mithin eine endliche, beſtimmte hiſtoriſche Perſon: dieſe zählt nun in der Geſchichte ſchon 1800 Jahre und einige drüber: darauf ſage ich Ja und Amen.

172.

»Wer iſt denn der ſouveraine Mann?
»Das iſt bald geſagt:
»Der, den man nicht hindern kann,
»Ob er nach Gutem oder nach Böſem jagt.«

Was bedeutet Souverainetät, abſolute Herrſchaft? Es iſt die Herrſchaft auf eigner Schulter. Wer iſt denn Souverain? Das iſt leicht geſagt: denn nach der erſten beſten Vorſtellung iſt der Mann ſouverain, dem Niemand zu befehlen hat, der keinen Herrn über ſich hat, dem kein Geſetz gegeben iſt. Dieß iſt die negative Seite der Vorſtellung. Aber wenn dem Herrn Niemand zu befehlen hat, ſo hat er doch nicht allein Andern, ſondern auch ſich ſelbſt zu befehlen: wenn ihm kein Geſetz gegeben iſt, ſo iſt doch ſein Wille das Geſetz ſowohl ihm als Anderen.

173.

„Entzwei' und gebiete!" Tüchtig Wort
„Verein' und leite!" Beſſrer Hort.

Die Herrſchaft oder das Regiment kann doppelter Art ſeyn. Das Regiment iſt entweder gebietend, oder leitend. Jedes hat ſein gutes Recht: jedes hat auch ſeine eigenthümliche Regel.

Wenn du gebieten willſt oder mußt, ſo mußt du entzweien: wenn du leiten willſt und ſollſt, ſo gilt es, zu vereinigen. Dieſe Regeln bedürfen einer Erklärung.

Viele zuſammen ſind ſtärker, als ihr Gebieter allein. Dieſer kann nur gebieten und befehlen, indem er die Regierten auseinander hält, nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen, nach ihren beſondern Intereſſen, nach allen Eigenthümlichkeiten und Unterſchieden in Thätigkeit ſetzt. Hierdurch wird die Kraft nicht gebrochen, aber abgeleitet und ihrer Beſtimmung zugewendet: ſie wird der Regierung unſchädlich und der Geſellſchaft erſprießlich. Dieſes iſt die Despotie. Aber die höhere Regierungsform iſt, nicht zu gebieten, ſondern zu leiten. Hierzu gehört, daß die unterſchiedenen, einzelnen Kräfte, die in dieſer Vereinzelung nur für ſich ſind und gegeneinander laufen, als zuſammengehörige, und doch ſelbſtändige Glieder eines einigen Ganzen ſich faſſen lernen, ſich gegenſeitig trauen, und mit einander in Berührung und Gemeinſchaft treten. Dann gilt es aber, nicht mehr leiblich zu gebieten und zu befehlen, ſondern geiſtig zu leiten, ohne irgend eine Freiheit zu ſtören. Dieſes iſt die Hegemonie. Wilhelm Meiſter wird unſichtbar geleitet; iſt er darum nicht frei? Vergl. Nr. 145.

174.

»Magſt du einmal mich hintergehen,
»Merk' ich's, ſo laſſ' ich's wohl geſchehen;
»Geſtehſt du mir's aber in's Geſicht,
»In meinem Leben verzeih' ich's nicht.«

Der Menſch iſt nicht ſo ſchwer zu leiten: er läßt ſich mancherlei gefallen: er läßt ſich auch nach dem Willen Anderer leiten: bald merkt er's nicht: bald fügt er ſich: ja er läßt ſich auch heimlich und hinter ſeinem Rücken, wider ſein Wiſſen und Wollen nach dem Willen Anderer lenken: und wenn er's hinterdrein entdeckt, wie ihm geſchehn iſt, ſo läßt er's geſchehn ſeyn und geſchehn. Aber wenn du ihm dieſe Direktion in's Geſicht ſagſt, wenn du ihm direkt befehlen, ausdrücklich gebieten willſt, dann — iſt er auf immer dein Gegner. Wer einen hintergehen will, d. h. wer einen hinter ſeinem Rücken fördern, leiten, an unſichtbaren, heimlichen Fäden mitten auf ſeinen Irrwegen providentiell begleiten will, der darf's ihm nicht ſagen: denn es widerſpricht ſich, einen hintergehen, und ihm ſagen, daß er hintergangen wird. Es iſt nicht unrecht, zu hintergehen, aber es iſt unrecht, ſich ertappen zu laſſen.

Sogar dieß Wort hat nicht gelogen:
Wen Gott betrügt, der iſt wohl betrogen.

175.

»Nicht größern Vortheil wüßt' ich zu nennen,
»Als des Feindes Verdienſt erkennen.«

Wenn dich ein blinder Freund leiten will, ſo vergiß nicht ſeinen guten Willen: wenn dir dein Nächſter übel will und weh thut, ſo vergiß darum nicht die Seite ſeines Rechts: wenn dein Feind Irrthum lehrt und damit die Wahrheit verfolgt, ſo vergiß nur nicht, daß jedem Irrthume eine Wahrheit zum Grunde liegt, die vor allen Dingen Anerkennung in Anſpruch nimmt. Das größte Verdienſt der Polemik iſt nicht, die Schwäche des Feindes zu erkennen und zu ſchlagen, denn damit wird er höchſtens überwunden, aber nicht überzeugt, ſondern das iſt der wahre Vortheil im Streite, das iſt die ächte Art der edlen Fechtkunſt, das Recht des Gegners hervor zu heben, und die Stärke, die verkehrt der Schwäche zum Grunde liegt und den Schein der Wahrheit verleiht, — anzuerkennen. Halte deinen Feind weder für ohnmächtig, noch für rechtlos. Das hilft weiter!

176.

„Hat man das Gute dir erwiedert?“
„Mein Pfeil flog ab, sehr schön befiedert,
„Der ganze Himmel stand ihm offen,
„Er hat wohl irgendwo getroffen.“

Du fragst mich, ob ich mit aller meiner Thätigkeit etwas ausgerichtet, ob ich von meinen Bestrebungen und Bemühungen gute Früchte gesehen oder geerntet! Mein Amt, Freund, ist das Thun: der Erfolg steht in Gottes Hand. So viel weiß ich, daß ich die angenehmsten und schönsten Weisen hervorgesucht, alle goldenen Saiten meiner Leier berührt habe, meine Lieder zu singen, meine Lebensaufgabe zu lösen. So viele Boten ich ausgesendet habe, so viele zogen schön befiedert, wohl geschmückt von dannen. Wohl stand dem Ausfluge die ganze, weite Welt offen: irgend wo und wie ist doch auch wohl ein tieferer Eindruck haften geblieben; wohl habe ich des Saamens allerwärts so viel ausgestreut, er hat doch wohl auch eine Stätte gefunden, wo er tiefere Wurzel gefaßt. Ein gutes Wort findet eine gute Statt. Wo die äußerlichen Wirkungen eines Menschenlebens so weit reichen, sollte da nicht auch irgendwo das Innerste und Verborgenste in dem Innersten und Verborgensten einer andern Seele Anklang und Einklang und Verständigung gefunden, getroffen und gezündet haben? Das Beste bleibt überall unsichtbar: wie das Innerste unsichtbar ist, welches wirkt, so bleibt auch das Innerste unsichtbar, in dem es wirket.

177.

„„Was ſchnitt dein Freund für ein Geſicht?“
„Guter Geſelle, das verſteh' ich nicht.
„Ihm iſt wohl ſein ſüß Geſicht verleidet,
„Daß er heut ſaure Geſichter ſchneidet.“

Du fragſt mich, warum mein Freund ſo grämlich ausſah, und ſein Geſicht heute ſo verſtellt und verändert hatte. Junger Menſch! das kann ich nicht wiſſen: wer kann in's Innere ſehen? Nur vermuthen kann ich, daß ihm ſein frohfriſch-freundliches Geſicht verleidet und verübelt worden iſt, und daß er im Unmuth darüber heute ſo ſaure Geſichter ſchneidet. Das wäre freilich nicht zu rühmen, denn ein hübſch Geſicht ſollte einem nie leid thun; Freundlichkeit ſollte einen nie gereuen; und wenn dem Freunde ſein ſüß Geſicht verleidet worden iſt, wie viel mehr wird ihm der Spiegel, wie viel mehr werden ihm Andere ſeine ſauern Geſichter verübeln! Von der andern Seite wäre es aber ſehr zu bedauern, wenn ihm Mißwollende und Mißverſtehende ſeine ſüße Freundlichkeit verargt und verleidet hätten. Kann ich es nun nicht gut heißen, daß Andere über die ſüße Freundlichkeit des Freundes richten, ohne ſein Innerſtes zu kennen, ſo darf ich auch nicht über ſeine ſaure Verſtimmung urtheilen, deren Urſache ich nicht verſtehe.

178.

»Ihr ſucht die Menſchen zu benennen,
»Und glaubt am Namen ſie zu kennen.
»Wer tiefer ſieht, geſteht ſich frei,
»Es iſt was Anonymes dabei.«

Ihr ſucht die Menſchen nach Gattungsbegriffen zu rangiren und unter Rubriken zu klaſſifiziren: ihr glaubt ſie an ihren Namen zu erkennen. Aber — der Menſch iſt — ein Individuum: und das Individuelle, das Eigenthümliche, das Innerſte — iſt ohne Namen. Vergeſſet es nicht, daß jeder Menſch nach ſeinem innerſten Weſen ein Räthſel, ein Myſterium iſt: ihr ſeht eben nur ſein Aeußeres, aber was er innerlich zu verarbeiten hat, das bleibt euch verborgen.

Das Eigenthümlichſte iſt auch das Beſtimmteſte: eben deswegen kann es durch die Beſtimmungen, welche allgemeine Namen bezeichnen, nicht erſchöpft werden. Ein ſolches Eigenthümlichſtes iſt jedem Menſchen mitgegeben, wiewohl es meiſtens unſichtbar bleibt.

170.

»Mancherlei haſt du verſäumet:
»Statt zu handeln, haſt geträumet,
»Statt zu danken, haſt geſchwiegen,
»Sollteſt wandern, bliebeſt liegen.«

Es kann kein Menſch in das Innerſte und Wahrſte ſeines Nebenmenſchen ſehen oder irgend ein Individuum nach allen Beziehungen und deren Zuſammenhange verſtehen lernen: dennoch fehlt es nicht an Urtheilen. Wer ſäumt, wird des Verſäumniſſes, wer nicht handelt, der Träumerei, wer ſchweigt, des Undanks, wer nicht wandert, trägen Liegenbleibens geziehen. So wird Einer von dem Andern nach äußeren Erſcheinungen gerichtet, nach allgemeinen Kategorieen und Rubriken beurtheilt, als könnte die Rechnung nicht fehlen. So tritt überall dem ruhigen Werden und Seyn ein unruhiges Seyn-Sollen in den Weg, welches ſich heiſer ſchreit, nur daß Keiner die Forderung an ſich ſtellt, ſondern Jeder bezieht ſie auf den Andern, während er an ſich nichts zu erinnern findet.

180.

»Nein! ich habe nichts verſäumet!
»Wißt ihr denn, was ich geträumet?
»Nun will ich zum Danke fliegen,
»Nur mein Bündel bleibe liegen.«

Wer von ſeinem Nächſten des Verſäumniſſes angeklagt wird, der kann ihm gelegentlich erwiedern: Weißt du auch, was ich zu thun hatte? Verſäumen kann einer nur, was ihm aufgetragen iſt, und davon habe ich nichts verſchüttet, wenn ich — bisher ſäumte.

Du giebſt mir Schuld, daß ich träume. Und wenn ich nun wirklich träumte, iſt das ein Verſäumniß? Du meinſt, ich hätte handeln ſollen: ſage mir nur, was ich hätte thun ſollen, ſtatt zu träumen? Und weißt du denn, was ich geträumt habe? Wer heißt dir denn träumen und nichts thun gleich zu ſtellen? und zwar bei jedem Menſchen gleich zu ſtellen?

Du rüttelſt mich auf, damit ich ſtatt zu ſchweigen Dankopfer darbringe, und ſtatt längerer Weile zur Pilgerſchaft ſchreite. Geſtrenger Freund, habe doch Geduld mit mir! Treiber, warte nur ein wenig! ich komme bald: ich komme ſchon, Valet und Dank zu ſagen: ich will nicht bloß wandern, ich will fliegen, auffliegen: nur mein Bündel mag liegen bleiben: das bin ich nicht ſelbſt, das iſt meine Bürde: die Exuvien bleiben liegen *), aber meine Seele nicht: ich fliege fort, fliege fort **).

---

*) Göthe's W. XLI. 212. 214.
**) W. W. XII. 237. II. 119.

181.

»Heute geh' ich. Komm' ich wieder,
»Singen wir ganz andre Lieder.
»Wo ſo viel ſich hoffen läßt,
»Iſt der Abſchied ja ein Feſt.«

Lange habe ich geſäumt, gelebt, geträumt: nun aber fahr' ich auf: nun ſcheid' ich, daß ich werde. Komm' ich neu geboren wieder, ſingen wir ganz and're Lieder: dann werden wir uns nicht mehr verkennen, nicht mehr verklagen, ſondern mit einander uns freuen und fröhlich ſeyn, während wir uns jetzt drängen und treiben. Nun — weil der Tod zu ſolchen Hoffnungen die Pforte öffnet, ſo iſt der Abſchied ein Freudenfeſt; hier gilt's nicht trauern, ſondern glauben: nicht zagen, ſondern hoffen: auf Wiederſehen!

Dort winden ſich Kronen
In ewiger Stille,
Die ſollen mit Fülle
Die Thätigen lohnen!
Wir heißen euch hoffen!
G. W. III S. 70.

187.

„Was ſoll ich viel lieben, was ſoll ich viel haſſen.
„Man lebt nur vom leben laſſen.“

Lieben und Haſſen, das iſt — nicht die rechte Frage! in dieſer Welt iſt eben nichts ganz zu lieben, nichts ganz zu haſſen: das Liebenswürdigſte hat auch ſeine Schattenſeite: das Schlechte — iſt doch da: es muß doch etwas an ihm ſeyn, das des Daſeyns werth iſt. Welche Quälerei, Eins zu lieben, Anderes zu haſſen! welche Kolliſionen und Konflikte! Du mußt aber beides — leben laſſen, wie Gott ſelbſt ſeine Sonne ſcheinen läßt über Gerechte und Ungerechte. Die Summe aller Lebensweisheit iſt: leben und leben laſſen! Das Eine iſt für das Subjekt, das Andere für die Anderen. Du ſollſt leben laſſen, weil du ſelbſt davon lebſt: du ſollſt leben, — weil du leben läſſeſt. Du ſollſt leben laſſen, weil dich Gott leben läßt: du ſollſt Geduld haben mit den Ungerechten wie mit den Gerechten, weil Gott mit dir Geduld hat.

Soll dich das Alter nicht verneinen,
So mußt du es gut mit Andern meinen;
Mußt Viele fördern, Manchem nützen,
Das wird dich vor Vernichtung ſchützen.

183.

„Nichts leichter, als dem Dürftigen ſchmeicheln;
„Wer mag aber ohne Vortheil heucheln?“

Leben und leben laſſen kann uns nicht ſchwer werden: Denn wie es Andern zu Statten kommt, ſo iſt es auch unſer eigener Vortheil: es lebt ein Jeder vom leben laſſen. Wo es euern Vortheil gilt, da thut ihr ſonſt wohl mehr, als leben laſſen: ihr wißt auch zu ſchmeicheln und zu heucheln: ſei es unwillkührlich oder abſichtlich. Es wäre ſo leicht, auch dem armen, dürftigen Nebenmenſchen, dem niedrigſten und gedrückteſten Knechte zu ſchmeicheln: aber es geſchieht nicht, weil es keinen Vortheil bringt. O ſo laßt ihn doch wenigſtens leben und ſich freuen, fördert ihn, daß er lebe und ſich freue, erquickt ihn, und wenn ihn hungert oder dürſtet, ſo reicht ihm gern ſein Bedürfniß: das bringt euch Vortheil: es wird euch vergolten tauſendfach. Jeder Augenblick eures eignen Lebens iſt eine Vergeltung, denn ihr lebt nur vom leben laſſen.

184.

„„Wie konnte der denn das erlangen?“
„Er iſt auf Fingerchen gegangen.“

Oft ſehen wir Menſchen zu Gütern und Höhen gelangen, die ihnen von Haus aus nicht beſchieden zu ſeyn ſchienen: ſie ſind unerwartet dazu gelangt. Forſche doch, wie ſie dazu gekommen ſind. Sie ſind ſo leicht und leis, ſo ſacht und ſanft — wie auf zarteſten Fingerchen vorgeſchritten: ſie hätten ihr Ziel nicht erreicht, wenn ſie nicht das Widerwärtige zu dulden, das Schwache zu ſchonen, das Kranke zu erquicken verſtanden hätten. O ſo lerne doch auch das Schwere und Spröde zart ertragen, damit du wieder getragen werdeſt: laß leben, weil du auch lebeſt vom leben laſſen. — Du ſiehſt, wie ſelbſt **auf unrechten Wegen Milde und Nachgiebigkeit, Freundlichkeit und Schmeichelei zu werthen Gütern und Ehren fördert!** Wie viel mehr, wenn du auf dem rechten Wege alſo verfährſt gegen die Ungerechten!

„Darum lobet der Herr den ungerechten Haushalter, daß er klüglich gethan hätte. Denn die Kinder dieſer Welt ſind klüger, denn die Kinder des Lichts in ihrem Geſchlechte. Und ich ſage euch auch: Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß, wenn ihr nun darbet, ſie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.“

Das Sprichwort ſagt: „Erſchleiche, was du nicht erlaufen kannſt.“ Ein ſanfter Regen wirkt mehr, als ein Platzregen. Gutta cavat lapidem.

185.

„Sprichwort bezeichnet Nationen;
„Mußt aber erſt unter ihnen wohnen.“

Sprichwort iſt Volkswort. Was nützt dir aber das Volkswort, wenn dir das Volk fremd iſt? Du mußt es erſt ſelbſt erfahren, das Volk und ſein Wort und ſeine Sprache. Und um es ſelbſt zu erfahren, um es dir anzueignen, mußt du wohnen unter dem Volke und ſeiner Sprache, unter ſeinen Sitten und Redensarten. Alles, was dich umgiebt, wird erſt zu deinem Eigenthume, wenn du es erfährſt und erlebſt: ja, du gehörſt dir erſt ſelbſt, — wenn du dich erfährſt und erlebſt.

Sancho Panza ſagt: „Wenn man mich nicht verſteht, „ſo iſt's kein Wunder, daß man meine Sprüche für albernes „Zeug hält; aber es thut nichts, denn ich verſtehe mich ſelbſt, „und ich weiß, daß ich nicht viel dummes Zeug geſchwatzt „habe.“

Das Sprichwort eignet dem größern und kräftigern Theile der Nation: dem Volke; darum bezeichnet es die ganze Nation, nach ihrer unbefangenen Seite, nach der Eigenthümlichkeit, die ſich in den höheren Sphären unkenntlich macht: darum iſt es aber auch ſo derb und ohne Scheu.

„Da Sprichwörter und Denkreime vom Volke ausgehen, welches, weil es gehorchen muß, doch wenigſtens gern reden mag, ſo kann es auch in unſerer Sprache an Ernſt und Scherz nicht fehlen, den man von Unten nach Oben hinauf ausgeübt hat.“

G. W. XXVI. 323.

186.

»Erkenne dich! — Was ſoll das heißen?
»Es heißt: Sei nur! und ſei auch nicht!
»Es iſt eben ein Spruch der lieben Weiſen,
»Der ſich in der Kürze widerſpricht.«

»Erkenne dich!« Ein unverſtändlich dunkles Wort! Es iſt kein Sprichwort, kein Volkswort, ſondern ein Ausſpruch der Weiſen, die ſich von dem Volke entfernt halten: es iſt ein Spruch, der zu einem vollſtändigen Widerſpruche nur zwei Worte braucht: denn er lehrt in dieſen zwei Worten, daß der Menſch ſich von ſich ſelbſt ſcheiden und unterſcheiden, Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt zugleich ſeyn ſoll.

O wie fühl' ich in Rom mich ſo froh! gedenk' ich der Zeiten,
Da mich ein graulicher Tag hinten im Norden umfing,
Trübe der Himmel und ſchwer auf meine Scheitel ſich ſenkte,
Farb- und geſtaltlos die Welt um den Ermatteten lag,
Und ich über mein Ich, des unbefriedigten Geiſtes
Düſtere Wege zu ſpähn, ſtill in Betrachtung verſank.

Eckermann, Geſpr. mit Göthe. II. S. 131.

187.

»Erkenne dich! — was hab' ich da für Lohn?
»Erkenn' ich mich, ſo muß ich gleich davon.«

»Erkenne dich!« Das iſt ein Rath, der nicht räthlich iſt. Denn wenn ich es nun wirklich ſo weit brächte, daß ich, als ein Doppelgänger, mich ſelbſt ſehen könnte, was hätt' ich davon? ich muß doch gleich wieder davon. Oder ſoll ich etwa nur in mir ſelbſt niſten bleiben, und mich in mir ſelbſt beſpiegeln? Giebt's denn nichts weiter kennen zu lernen, als mein eigen Selbſt? Fürchte ich mich doch ſchier vor der allzugenauen Bekanntſchaft mit meinem kleinen Selbſt, wenn es ſich einerſeits von allem Andern abſondert, andererſeits ſich ohne alle Scheu vor ſich ſelbſt entblößt, als gäb' es nichts zu bedecken.

Du kannſt an den Kranken, die ſich immerwährend mit ſich, mit ihrer Krankheit beſchäftigen, und unaufhörlich ſich ſelbſt beſchauen, erfahrungsmäßig ſehen, wozu dieſer Krebsgang in ſich ſelbſt führt.

G. W. I. H. XLVII. 245.

188.

»Als wenn ich auf den Maskenball käme,
»Und gleich die Larve vom Angeſicht nähme.«

»Erkenne dich!« Das heißt mit andern Worten: Demaskire dich! Aber wer wird ſich gleich am Anfange der Maskerade die Larve vom Geſichte nehmen: dazu iſt es auch noch am Ende des Balles Zeit, wenn man ſich erſt Andere zu erkennen bemüht hat. Und was iſt das Leben anders als ein Maskenball? Es beginnt wie dieſer mit Verhüllungen.

Verſtellung, ſagt man, ſei ein großes Laſter,
Doch von Verſtellung leben wir. —
Der kommt mit langem, der mit kurzem Barte,
Und drunter liegt ein glattes Kinn,
Ein Sultan und ein Bauer gleich von Arte
Verſtellen ſich zu herrlichſtem Gewinn.

Und wie das Leben mit Verhüllung beginnt, ſo beſteht es in allmähliger Enthüllung: es fragt ſich nur, womit ein Jeder anzufangen hat, ob mit ſich oder mit Anderen?

Jedes Geſpräch iſt mehr oder weniger verſteckt, es iſt keins ohne Zurückhaltung oder ohne Verſtellung möglich:

G. W. III. 251.

ſelbſt das offenſte und glatteſte Geſicht trägt an ſich ſelbſt eine Maske, die nicht ſo leicht abzunehmen iſt.

G. W. I. 380.

Iſt es alſo nicht das Ungereimteſte, gleich von vorn herein dem Menſchen Selbſterkenntniß anzuſinnen?

189.

„Andre zu kennen, das mußt du probiren,
„Ihnen zu ſchmeicheln oder ſie zu vexiren.“

Aus dem Stegreife kannſt du dich nicht kennen lernen: du mußt dich vielmehr erfahren. Dazu gehört, daß du dich aus dir ſelbſt heraus und auf die Wanderſchaft begiebſt, daß du Andere aufſuchſt und kennen zu lernen verſuchſt, um ſo auf dem Wege der Erfahrung zu dir zurück zu kommen. Um aber Andere kennen zu lernen, mußt du dir mit ihnen zu ſchaffen machen, es ſei ſchmeichelnd oder neckend. Je mehr du mit ihnen in Händel und Kämpfe, in Verkehr und Gemeinſchaft kommſt, deſto beſſer wirſt du ſie und — dich kennen lernen. Alle Menſchen zuſammen ſind erſt der ganze Menſch: wie könnteſt du dich an dir allein kennen lernen?

Niemand wird ſich ſelber kennen,
Sich von ſeinem Selbſt-Ich trennen.
Doch probir' er jeden Tag,
Was nach Außen endlich, klar,
Was er iſt und was er war,
Was er kann und was er mag.

G. W. XLVII. 245.

190.

»Warum magſt du gewiſſe Schriften nicht leſen?«
»Das iſt auch ſonſt meine Speiſe geweſen;
»Eilt aber die Raupe ſich einzuſpinnen,
»Nicht kann ſie mehr Blättern Geſchmack abgewinnen.«

Das Leben bringt uns in regſame Gemeinſchaft mit einander: es iſt die beſte gegenſeitige Unterrichts-Anſtalt, jeder nimmt und giebt, lernt und lehrt. So geht es eine lange Zeit fort: aber dann kommen auch wohl die Jahre, wo man ſich zurück zu ziehen anfängt. Du fragſt mich, warum ich jetzt an dieſer und jener neuen Erſcheinung der Zeit nicht mehr Antheil nehme, und ſo viele Gaben der Literatur ungenoſſen an mir vorüber gehen laſſe? Sonſt hielt ich mich allerdings dazu, und fand auch dabei mehr oder weniger Nahrung und Genuß. Aber die Zeiten ſind vorüber: ich gehöre nicht mehr in die neue Zeit, ich kann auch nicht mehr Neues anfangen, neue Fäden anknüpfen: es gilt eben nur, das Aeltere fortzuſetzen. Es erſcheint mir auch Vieles unreif und ſauer, was ich früher doch zu verbrauchen wußte. Je älter man wird, deſto mehr ſtirbt man der Zeit ab: es wird einem eins nach dem andern verleidet. Wenn die Raupe ſich einzuſpinnen eilt, da kann ihr kein Blatt mehr behagen.

Es will ſich bei mir die Luſt verlieren,
Mit irgend Jemand zu konverſiren.

191.

„Was dem Enkel ſo wie dem Ahn frommt,
„Darüber hat man viel geträumet;
„Aber worauf eben alles ankommt,
„Das wird vom Lehrer gewöhnlich verſäumet.“

Von jeher hat die Menſchen nichts ſo ſehr beſchäftigt, als das Allgemeine, was für alle Menſchen, für alle Zeiten, für alle Verhältniſſe gültig bleibt. Darüber iſt aber auch in der Theorie und Praxis nichts ſo ſehr vernachläſſigt worden, als das Alltägliche, was zur Tagesordnung gehört; und doch iſt das Beſondere, was für dieſe Zeit, für dieſen Ort taugt, die Hauptſache, worauf Alles ankommt. Hic Rhodus. Benutze den Augenblick: dieß iſt das Recht der Gegenwart, die in die Zukunft reicht. Wo du biſt, da ſei auch mit deiner ganzen Seele: dieß iſt das Recht des Ortes, wo du ſtehſt: das Haus reicht in die ganze Welt hinein. Der Kosmopolitismus, der nicht im Hauſe geboren iſt, iſt todtgeboren. Verſäume das Nächſte nicht.

102.

»Verweile nicht und ſei dir ſelbſt ein Traum,
»Und wie du reiſeſt, danke jedem Raum:
»Bequeme dich dem Heißen, wie dem Kalten;
»Dir wird die Welt, du wirſt ihr nie veralten.«

Du ſollſt keinen Schritt deiner Pilgerſchaft überfliegen: aber auch auf keinem ſtehen bleiben, ſondern vorwärts trachten, doch ſchrittweiſe. Darum vernimm meinen Rath. Säume nicht und verträume nicht die Zeit deines raſchen Lebens! Das iſt Eins. Und wie du vorwärts ſchreiteſt, ſo erkenne das Gute jeder Station mit Dank: jeder Schritt deines Lebens iſt mit Segen begleitet: dafür danke allerwegs. Das iſt das Zweite. Bequeme dich den böſen Tagen wie den guten, der Hitze des Lebens wie der Kälte, den Leiden wie den Freuden: es iſt eben alles heilſam, wenn wir es nehmen, wozu es geſchickt iſt. Das iſt mein dreifacher Rath. So du das thun wirſt, ſo wirſt du immer jung bleiben, und die Welt wird dir alle Tage neu werden.

193.

„Ohne Umſchweife
„Begreife,
„Was dich mit der Welt entzweit;
„Nicht will ſie Gemüth, will Höflichkeit.“

Daß du mit der Welt entzweit biſt, das fühlſt du wohl: aber was dich mit ihr entzweit, das weißt du nicht. Suche es nicht zu weit in der Ferne: der Grund des Zwieſpalts liegt ganz in der Nähe: du brauchſt nur zuzugreifen. Es iſt eben nichts anders, was dich entzweit, als der Widerſpruch zwiſchen dem Innern und Aeußern: dem Innern genügt das Aeußere nicht, und der Aeußerlichkeit behagt wieder nicht das Innere. Weißt du nun, was dich mit der Welt entzweit? Du möchteſt dein ganzes, warmes, volles Gemüth, das geheimſte Innerſte deiner Seele der Welt entgegenbringen: aber die Welt mag es nicht, ſie begnügt ſich lieber mit einem äußern Scheine davon, mit dem atmoſphäriſchen Hofe, den der Mond macht, mit — Höflichkeit.

„Zu Hof giebt man viel Händ', aber wenig Herzen.“
„Lange bei Hofe, lange bei Hölle.“ *)

„Das Volk hält nicht viel von Höflichkeit, weil es nichts davon verſteht. Aber es giebt kein äußeres Zeichen der Höflichkeit, das nicht einen tiefen ſittlichen Grund hätte. Die rechte Erziehung wäre, welche dieſes Zeichen und den Grund zugleich überlieferte.“

---

*) G. W. XXVI. S. 323.

„Es giebt eine Höflichkeit des Herzens: sie ist der Liebe verwandt. Aus ihr entspringt die bequemste Höflichkeit des äußern Betragens.“ *)

Auch die Höflichkeit im äußern Betragen deutet auf ein Inneres. — Was wir nach dem Hofe Höflichkeit nennen, das nannte die alte Welt nach der städtischen Bildung Urbanität. Hier und dort ist der allgemeine Grund die Humanität: diese besondert sich als Schicklichkeit.

*) G. W. XVII. S. 261.

194.

„Gemüth muß vorschützen,
„Höflichkeit läßt sich mit Händen greifen.“

Das Gemüth muß sich aus der Welt zurückziehen, weil es in ihr nicht wohl gelitten ist: das Herz muß im Innern verborgen bleiben: es ist zu zart für die Welt. In der Welt heißt es: „Schweig Herz: Rede Maul.“ —

Die Welt liebt sich das Handgreifliche und Scheinbare, — Höflichkeit. Die Höflichkeit meidet Liebe und Haß: sie lebt leben und leben lassen, aber das Gemüth kann sich daran nicht genügen lassen: es will sich ganz hingeben, ganz lieben, fest und fester sich anlangen an geliebte Lippen. Damit kann es aber in der Welt nicht fortkommen. Zur Welt gehört Höflichkeit.

Das Sprichwort des Volkes hält die Höflichkeit für eine bloße Aeußerlichkeit des Betragens. Eine gute Erziehung geht aber auf den innern Grund zurück: zur Höflichkeit gehört nach ihrem eigentlichen Grunde ein feines Herz.

Das Gemüth kann zutraulich machen, wo es die Höflichkeit verbietet. „Zutraulichkeit an der Stelle der Ehrfurcht ist immer lächerlich. Es würde Niemand den Hut abziehen, nachdem er kaum das Kompliment gemacht hat, wenn er wüßte, wie komisch das aussieht.“ *)

*) G. H. XVII 241.

103.

„Was eben wahr iſt aller Orten,
„Das ſag' ich mit ungeſcheuten Worten.“

An Sprichwörtern iſt vornehmlich dieſes zu rühmen, daß ſie allgemeine Wahrheiten, die überall gültig ſind und zu allen Dingen nützen, frei und gerade heraus ſagen, ohne Umſtände und Umſchweife, ohne Furcht und Scheu, mit derben Worten und hausbackenem Verſtande.

Sprichwort iſt Gemeingut, recht und ſchlecht, kurz und gut, derb und breit; es trifft Ernſt und Scherz, Spott und Schimpf; es hat Scheim und Schalk im Nacken; es mag zu allen Dingen, zu allen Zeiten, und an allen Orten nützen, aber du mußt es nehmen, wie es ſich gibt. Wenn es ſo fein und höflich ſeyn wollte, wie die gute Geſellſchaft, ſo würde es — geziert ſeyn: es ſtammt aus dem Volke und darf von Rechtswegen ſeinen Urſprung nicht verläugnen: darum kann es ſchon den Mund etwas voller nehmen, wenn es nur ſeiner Sphäre treu bleibt. Ein ehrlicher Bauer und ein wackerer Bürger ſind überall wohl gelitten, wenn ſie nur wirklich dem ächten Charakter ihres Lebenskreiſes entſprechen, und weder drunter fallen, noch drüber ſteigen.

196.

„Nichts taugt Ungeduld.
„Noch weniger Reue;
„Jene vermehrt die Schuld,
„Diese schafft neue.“

Du hast deine liebe Noth und Sorge? ja, du bist am allermeisten mit dir selbst unzufrieden? Dazu magst du freilich Ursache haben. Welcher Mensch könnte mit sich zufrieden seyn? Aber, lieber Mitbruder und Leidensgenosse, du darfst dennoch nicht verzagen. Höre meinen Rath: hüte dich vor Zweierlei: vor Ungeduld und Reue. Die Ungeduld will voreiligst vorwärts, die Reue sieht rührend rückwärts: die Hast der Ungeduld möchte ungestüm aus der Haut fahren: die Reue kommt mit allen ihren Schwachen und Seufzern nicht von der Stelle. „Reue ist ein fauler Schelm.“ Die Ungeduld häuft Schuld auf Schuld, sie vermehrt nur den Quell aller Unzufriedenheit: die Reue schafft sich selbst neue Schuld, neue Ungeduld, neue Qual.

Also — Ungeduld taugt nichts, und Reue taugt noch weniger. Darum sei nicht ungeduldig, sondern — leide dich. Aber vor allen fliehe die Reue: überlasse dich nicht dem Zehrfieber schwindsüchtiger Reue, sondern — — thue Buße. Buße thun heißt wörtlich besser werden: μετανοεῖν heißt die Gesinnung erneuern und erfrischen.

Frage Reue und ſtürmiſche Ungeduld ſcheinen ſich entgegengeſetzt zu ſeyn; aber das Sprichwort kennt ihre nahe Verwandtſchaft.

„Jäher Rath hat Reue zum Gefährten.“
„Neuling folgt jähen Räthen.“

Es heißt auch:

„Spate Reu macht Schaden neu.“

Darum merke wohl: Ungeduld wird das Leiden nicht los, weil ſie es nicht tragen will, aber Geduld überwindet alles Leiden, weil ſie es trägt. Reue iſt nicht allein Reue, ſondern bleibt es auch: Buße iſt auch Reue, aber ſie bleibt nicht am Boden haften, ſondern ſtrebt vorwärts.

Wer immer ſtrebend ſich bemüht,
Der iſt noch zu erlöſen.
Und hat an ihm die Liebe gar
Von Oben Theil genommen,
Begegnet ihm die ſelige Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

197.

„Daß von dieſem wilden Sehnen,
„Dieſer reichen Saat von Thränen
„Götterluſt zu hoffen ſei,
„Mache deine Seele frei.“

Noch Eins! noch mehr als Ungeduld, noch mehr als Reue iſt — Knechtſchaft zu meiden: oder vielmehr — aus der Knechtſchaft, in deren Banden uns die Selbſtſucht, die Sünde gefangen hält, — zur Freiheit aufzuſtreben. Das iſt die Aufgabe des Menſchen, als des endlichen Geiſtes. Sein Ziel iſt, frei zu ſeyn, d. h. Gott gleich zu ſeyn. Dieſes iſt das Ziel, worauf alle die unnennbare Sehnſucht des Menſchen auch in ihren roheſten und wildeſten Ausbrüchen unbewußt und unverſtändlich hindeutet: dieſes iſt die Frucht, welche aus der reichen Saat menſchlicher Thränen der Ernte entgegenreift.

So viel Thränen, ſo viel Saamenkörner zur Ausſaat: aber die reichſte Saat fruchtet nicht, wenn ſie nicht reift: und dazu gehören freie Luft, Regen und Sonnenſchein. Der Regen macht es nicht allein, es muß auch wieder die Sonne leuchten und wärmen. Alle Trübſal trübt wohl zunächſt: aber ſie iſt nicht beſtimmt, zu trüben, ſondern rein, hell, frei zu machen. Dieſe Freiheit iſt — Seligkeit, Gottähnlichkeit, Seyn in Gott, Wollen in dem Willen Gottes. Dazu werden die Leiden ausgeſäet: aber ſie verfehlen ihren Zweck, wenn du, ſtatt in Thränen zu erweichen, trotzeſt, — ſtatt dich zu erheben, in Verzweiflung verſinkſt.

Summa.

Das Ziel iſt, daß die beklommenen Herzen errettet, erlöſet, frei werden im Geiſte. Die Thränen ſind der Regen von Oben, welcher das Erdreich unten naß und fruchtbar macht; ſie gehören der anthropologiſchen Zwiſchenſtation an, welche Oben und Unten, Geiſt und Natur, Seele und Leib übergangsweiſe vermittelt. Die Sehnſucht iſt der wilde Sturm der Bewegung, welcher das Erdreich erſchüttert und erhebt, ſie iſt das Streben des Schmetterlings, das ſo lange dauert, bis die Puppe bricht; die Sehnſucht iſt die Luft der pſychologiſchen Sphäre. Erſt der Geiſt macht frei. —

Hiermit ſind die Sprichwörter, nachdem ſie ſich lange nach ihrer Weiſe, in den mannigfaltigſten Kreiſen, an Geiſt, Gemüth und Welt, — pneumato-pſycho-anthropologiſch, — verſucht haben, zu der merkwürdigen Trilogie des Menſchenlebens durchgedrungen: aber die Sprichwörter gehören dem Leben, nicht der Schule, ſie verlaſſen ſogleich wieder das Ganze, um ſich einſeitig geben zu laſſen, und anthropologiſch in der Zwiſchenſphäre zwiſchen Natur und Geiſt hin und her zu bewegen. —

Darum halten wir unſeres Ortes dieſen Augenblick auf einen Augenblick feſt, um ſeinen Inhalt zu weiterer Entwickelung zu fixiren. Wo der Menſch anfängt, da hört die Natur auf: der Menſch iſt auch in ſeinem erſten Anfange der phyſikaliſchen Sphäre entwachſen: die anthropologiſche Sphäre gränzt zwar an die phyſikaliſche, ſie iſt mit ihr verbunden und verwandt, aber ſie liegt ſchon darüber, kein Thier weint: Thränen ſind das Privilegium des Menſchen. Die weitere Stufe iſt die Pſyche: die Schwingen regen ſich un-

ter dem Drucke des Leides, und ſehnen ſich nach ihrer Wahrheit: auch die Seele iſt noch beklommen. Dieſe beiden Sphären ſind mithin noch gebundene Zuſtände, ſie befinden ſich in der Angſt, weil in der Welt: die anthropologiſche wegen ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Natur, die pſychologiſche hingegen wegen ihres Zwieſpaltes mit der leiblichen Natur: beide Sphären haben nicht die Befriedigung in ihnen ſelbſt, dieſe finden ſie erſt in der Sphäre des Geiſtes, der ſubjektiv als künftig, als jenſeitig, hingegen objektiv als präſent und immanent, als ſchon jetzt anfangend ſich erweiſet.

Viele Rettungsmittel bietet du! was heißt's?
Die beſte Rettung, Gegenwart des Geiſt's!

Geiſt iſt Freiheit: Freiheit die Ernte einer Saat von Thränen, die unter vielem Sehnen endlich reift. Wir ſprechen den Spruch langer Lebenserfahrung in kurzen dreigliedrigen Schulformeln aus: zur Entwickelung ſeines Inhalts gehört aber das ganze, volle, ewig präſente Menſchenleben.

Der abſolute Geiſt iſt — Geiſt: die Menſchen ſind Geiſter, mithin endlich. Gott iſt Gott, Gott Selbſt: die Menſchen ſind Götter, mithin in Gott, ſie werden es, wenn ſie aus dem Meere der Thränen durch das Sehnen erlöſet werden zur Freiheit der Kinder Gottes. Freiheit iſt Gotterluſt, Gottähnlichkeit. Mache deine Seele frei, nämlich zum Geiſte im Geiſte Gottes.

198.

»Der entſchließt ſich doch gleich,
»Den heiß' ich brav und kühn!
»Er ſpringt in den Teich,
»Dem Regen zu entfliehn.«

Das nenne ich doch ein verzweifeltes Mittel, aus aller Noth zu kommen, das heiß' ich doch einen kurzen, raſchen Entſchluß, wenn Einer, dem der Schuh drückt, ſich den Fuß abſchneidet, oder wenn ein Anderer, um dem Regen zu entgehen, in den Teich ſpringt, oder wenn Werther, um den drükkenden, zwingenden, quälenden Mächten der Natur zu entkommen, ſich in ihren Abgrund ſtürzt, oder wenn Fauſt, um dem Zweifel zu entfliehen, ſich dem Teufel verſchreibt.

Wer dem Regen entlaufen will, fällt oft in's Waſſer, oder er kommt unter die Traufe. Wer den Reif flieht, fällt in den Schnee.

Der rechte Weg aus der Noth geht ſtetig, nicht ſprungweiſe, er geht nach Oben, nicht nach Unten. Der Weg nach Oben führt zur Freiheit, der Weg nach Unten in die Hölle der Knechtſchaft. Wenn du im Jammerthale des Lebens ſeufzeſt, ſo rufe mit David aus der Tiefe in die Höhe nach den Bergen, von welchen Hülfe kommt: es iſt eitel Sünde und Eigenmacht, wenn du dich aus Verzweiflung noch tiefer in die Tiefe bis zur Hölle hinabſtürzeſt.

129.

„Daß Glück ihm günſtig ſei,
„Was hilft's dem Stöffel?
„Denn regnet's Brei,
„Fehlt ihm der Löffel.“

Wie's der Menſch im Unglück oft damit verſieht, daß er bald einer ungeſtümen Ungeduld, die Uebel ärger macht, bald einer klagenden Verſchmachtung, die nichts beſſert, bald einer drückenden Sklaverei, die dem Geiſte nicht eignet, zu ſeinem Schaden verfällt, ſo verſieht er's auch wieder im Glücke, daß er nicht zuzugreifen verſteht, die beſte Gelegenheit nicht beim Schopfe zu faſſen vermag, und den Genuß zur rechten Stunde verſäumt. Wenn's Brei regnet, fehlt der Löffel. Das Sprichwort lehrt dagegen: Schmiede das Eiſen, weil es warm iſt. Wer ſo lange um den Brei herumgeht, bis er kalt iſt, kommt d'rum.

Wie zur Rettung aus der Noth, ſo iſt auch zur Ergreifung der Hülfe nichts ſo nothwendig, als

. . . Gegenwart des Geiſtes.

Der Geiſt iſt die präſente Macht, die da bleibet Wo aber dieſe fehlt, da hilft kein Löffel; denn

eh' er hüb' den Löffel auf,
träf' er lieber mit Füßen drauf.

Aber

wenn du den Löffel haſt, ſo laſſe ihn nicht aus der Hand, bis du gegeſſen haſt:

und ſo du damit geſchöpft haſt, ſo eile damit zum Munde, denn

es begiebt ſich noch viel zwiſchen Löffel und Mund.

900.

»Dichter gleichen Bären,
»Die immer an eig'nen Pfoten zehren.«

Die Dichter gleichen in mehr als einer Beziehung den Bären. Sie liegen oft auf der — Bärenhaut, und nennen's poetisch Muße. Und wie der Bär an seinen eignen Pfoten genug hat, und dadurch von der Außenwelt unabhängiger wird, so kann sich auch der Dichter eine Weile an dem Reichthume seiner innern Welt genügen lassen. Freilich darf auch der Zufluß von Außen nicht fehlen, wenn der Dichter nicht an seiner eigenen Subjektivität erkranken soll: aber wenn er's nun doch versäumt und verträumt hat, so bleibt ihm noch eine Zuflucht: sein Gott tritt hervor, und spricht:

Willst du in meinem Himmel mit mir leben,
So oft du kommst, er soll dir offen seyn.

Zu einem jeden Dichter gehört wesentlich Beides, das subjektive wie das objektive Moment: eins wird nur durch das andere gefördert: indem sich ein Moment vollendet, geht es in das andere über. Der Dichter, welcher uns hier unterhält, ist vorzugsweise »der Gegenständliche« genannt, und er hat selbst dazu Ja gesagt: aber eben deswegen ist er auch vorzugsweise »der Subjektive:« denn er ist mit seiner innersten Innerlichkeit, mit allen Bedürfnissen eines verlangenden Herzens und strebenden Geistes an das Objekt herzugetreten, wodurch seine Innerlichkeit zu gegenständlichen Gestalten sich entäußert hat *).

---

*) Wenn neuerlich die Subjektivität Goethe's bestimmter herausgestellt worden ist, so ist an dieser Auffassung nur dieses unrichtig, daß die entgegengesetzte Seite, nämlich die objektive, nicht als gleich berechtigt anerkannt wird.

201.

„Die Welt iſt nicht aus Brei und Mus geſchaffen,
„Deswegen haltet euch nicht wie Schlaraffen;
„Harte Biſſen giebt es zu kauen:
„Wir müſſen erwürgen oder ſie verdauen.“

Es iſt nicht alle Tage Feier: wer leben will, muß auch arbeiten. Das Leben ſelbſt iſt eine harte Speiſe: jeder Tag hat ſeine Plage: es fehlt nicht an harten Biſſen, die du kauen — und verdauen mußt, wenn du nicht erſticken willſt. Keiner darf ſich weigern, Nüſſe zu knacken und hart Holz zu bohren. Eine Neigung zum Schlaraffenleben hat jeder Menſch: es iſt aber Keiner dazu beſtimmt, weil die Welt nicht aus Brei und Mus, ſondern aus hartem Holze gemacht iſt, welches — den Menſchen zur Bearbeitung überwieſen iſt.

Gott giebt wohl die Kuh, aber nicht das Seil dazu, und den Ochſen, aber nicht bei den Hörnern. Zu Gottes Hülfe gehört Arbeit. Wer koſten will die ſüße Nuß, die harte Schaal' erſt knacken muß.

Gott giebt uns keinen Stein, wenn wir um einen Fiſch bitten, ſondern den Fiſch ſelbſt, aber mit der Arbeit dazu, ihn zu fangen und — zu verſpeiſen.

102.

„Ein kluges Volk wohnt nah' dabei,
„Das immerfort sein Beſtes wollte;
„Es gab dem niedrigen Kirchthurm Brei,
„Damit er größer werden ſollte.“

Dicht neben dem Schlaraffenlande, wo die Müßigen wohnen, welche die Hände in den Schooß legen und den Mund aufſperren für die gebratenen Tauben, liegt ein Nachbarland, wo die klugen Leute zu Hauſe ſind, die auf ihr Beſtes denken, für ihr Heil ſorgen, und gern recht wohl thun möchten. Dieſe ſind jenen Müßiggängern nachbarlich verwandt: ſie verſehen's auch, wie jene, und wollen nicht arbeiten, aber ihr Beſtes wollen ſie eifrigſt. Sie glauben die Kirche mit dem weichen Brei ihrer Gefühle nähren und den niedrigen Kirchthurm auf einem Grunde von Mus in die Höhe fördern zu können. Das ſind doch Abderiten!

Erſt begegneten wir Dichtern, die ſich's über die Gebühr bequem machen, und nicht arbeiten wollen. Zu dieſen geſellt ſich allerlei faul Volk, das an dem harten Biſſen zu erſticken fürchtet, weil es wohl genießen, aber nicht kauen und verdauen will. Aber das waren doch alles noch weltliche Menſchen: nun ſehen wir aber auch fromme Leute, welche die Stadt Gottes aus lebendigen Steinen erbauen ſollten, — aber Brei dazu nehmen, weil es bequemer iſt.

203.

„Sechs und zwanzig Groschen gilt mein Thaler!
„Was heißt ihr mich denn einen Prahler?
„Habt ihr doch Andere nicht gescholten,
„Deren Groschen einen Thaler gegolten.“

Mir wird es so hoch angerechnet, daß ich mein Eigenthum um ein Weniges überschätze; Andere übertreiben die Ueberschätzung ihres eigenen Werthes bis in's Unverschämte: diesen wird es nachgesehen: je dreister sie sich überheben, desto mehr verstummt die Anklage, die mich wegen meiner ganz bescheidenen Unbescheidenheit der Prahlerei beschuldigt.

Aber so geht's. Kleine Diebe hängt man, große läßt man laufen. Wer nur ein wenig die Wahrheit verletzt, der wird gescholten: wer hingegen den Mund recht voll nimmt, der kommt ungestraft durch, weil er imponirt.

Jede Sache hat zwei Seiten: auch der Mensch hat sie gewiß ihrer zwei, als er einer ist. Steigt nun Einer zur subjektiven Seite, oder vertritt er diese, etwa weil sie die unterdrückte ist, so kann er leicht bei irgend einer Uebertreibung der vertheidigten Seite als ein titanischer Egoist verschrieen werden. Dann müßte sich auch Ptolemäus, wie einst Faust, strafen lassen:

So ein verliebter Thor verpufft
Euch Sonne, Mond und alle Sterne
Zum Zeitvertreib dem Liebchen in die Luft.

Und wenn nun einer umgekehrt die objektive Seite in Schutz nimmt, und darüber auch seinerseits einseitig wird, so

trifft ihn leicht der Vorwurf des Servilismus, welcher die eigene Seele an das Objekt verkauft. Dann wäre auch Kopernikus dieſer ſervilen Seelenverkäuferei, oder einer von der Sonne erſchlichenen Verrätherei gegen das Erdliebchen zu zeihen. Kurz, ſobald eine Seite hervorgehoben wird, glaubt ſich die andere in ihren Rechten beeinträchtigt; und es iſt's auch jede gegen die andere, ſo lange ſich beide Seiten eben nur als Individuen entgegenſtehen. Darum hat weder Ptolemäus Recht, welcher das Centrum der Erde auf Koſten anderer Centra behauptet, noch Kopernikus, welcher dem abſtrakten Centrum der Sonne die konkreten Centra der Erde opfert; noch kann Tycho's juste milieu gelten. Sondern die Wahrheit iſt die präſtabilirte Harmonie aller Central-Individuen in dem höchſten Centrum; und der Schlüſſel zu dieſer wundervollen Harmonie iſt die — Perſönlichkeit, welche eben ſo wohl die prahleriſche Sprödigkeit des Individuums, als die zerſchmelzende und zerfließende Hingabe der Pantheismus an das Ganze — berichtigt.

204.

„Niederträchtigers wird nicht gereicht,
„Als wenn der Tag den Tag erzeugt.“

Die Nacht iſt älter als der Tag: ſie iſt die Mutter aller Dinge, der Schooß aller Entwickelung. Aus der Nacht erhebt ſich erſt des Tages Pracht. Das Licht, das pur für ſich ſchaal und matt iſt, zieht erſt aus der Nacht, als aus ſeinem Leibe, die Fülle und Intenſion ſeines Glanzes. Aus Abend und Morgen ſind nicht allein die erſten ſechs Tage hervorgegangen, ſondern alle Tage. Darum iſt es eine heillose Verkehrung der natürlichen und ſittlichen Ordnung, wenn der Tag an den Tag gereiht, und die Nacht dazwiſchen verdrängt wird. Das Licht erbleicht und verſchwimmt ohne ſeinen dunkeln Hintergrund: die Nacht iſt der Leib, der Tag iſt die Seele, welche den Leib durchdringt und in ihm zum Gehalte gelangt: es kann kein Theil des andern entrathen.

Die Aſtronomen erzählen uns nach neuen und zuverläſſigen Entdeckungen von wunderbaren Sternſyſtemen jenſeits der Planetenwelt hoch über der Milchſtraße, worin ewiger Sonnenſchein herrſcht, alles Licht ohne Schatten, lauter Tag ohne Nacht: „es iſt als wenn das Licht für ſich ſelbſt da wäre, und ſich an ſich ſelbſt ergötzte.“ Dort iſt alſo keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und der Finſterniß, nämlich — kein Streit zwiſchen beiden; aber beide ſind da, nur daß keins das andere ausſchließt: wo die Nacht iſt, da iſt auch der Tag, wo der Leib iſt, da iſt auch die Seele. Da-

von zeugen die Farben, die in den Sternen von der hellſten Lichtklarheit ſich offenbaren: die Aſtronomen unterſcheiden blau-, roth-, grün- und gold-leuchtende Sterne. So kommt auch dort das Licht durch die Nacht zu der Intenſion ſeines Glanzes: nur daß alles innerlichſt durchdrungen iſt. Wenn in unſerem Planetenſyſtem Sonne und Planet nach ihrem Fürſichſeyn als abſtrakte Momente auseinanderfallen, und nur äußerlich zu einer Totalität zuſammenfallen, ſo ſind ſie dort innerlich durchdrungen: wenn hier das Gravitationsſyſtem nur äußerlich iſt, ſo iſt es dort ein innerliches Verhältniß geworden. So wird jeder Theil das Ganze, und bleibt doch Theil im Ganzen. Nun erzeugt nicht mehr der Tag den Tag, denn der Tag iſt nicht mehr allein, noch vertreibt der Tag die Nacht, ſondern er nimmt ſie in ſich auf, der Gegenſatz zu ihr iſt überwunden. Nun iſt die Schwere nicht mehr der Zug eines Individuums, den in ihm ſelbſt vermißten Mittelpunkt in einem andern Naturweſen zu ſuchen, ſondern der freie Zug, der alle einzelnen Individuen, alle einzelnen Mittelpunkte mit einander im höchſten Centrum centraliſirt.

Alles Wirkliche iſt Einheit des Unterſchiedenen, Einheit des Leibes und der Seele. Das Licht wird erſt durch die Nacht zur Farbe, die Seele durch den Leib zur präſenten Wirklichkeit des Geiſtes. Die Frucht von Gleich und Gleich iſt todt geboren: wo Gleich und Ungleich Eins werden, »da giebt es einen guten Klang.«

705.

»Was hat dir das arme Glas gethan?
»Sieh' deinen Spiegel nicht ſo häßlich an.«

Der Spiegel iſt ein wichtiges Inſtrument. Dem ſchönen, frommen, freundlichen Geſicht iſt er zum Lobe, dem ungebärdigen Geſichte, das ſich im Zorne und Unwillen häßlich verzerrt, zur Strafe bereitet. Der Spiegel iſt aber immer derſelbe, immer ſich ſelbſt gleich, rein und klar: was hat dir das unſchuldige, lichthelle Glas gethan, daß du's ſo finſter und mürriſch, ſo häßlich und gräßlich anſtarrſt? Es ſtraft dich damit, daß es ſich gleich bleibt. »Was du im Spiegel ſiehſt, das ſteckt nicht im Spiegel.«

Daher iſt es zu erklären, wie und warum dieſelben Menſchen und Gegenſtände, dieſelben Naturbilder und Ausſichten, die dich geſtern ſo heiter ſtimmten, ſo vielfach bewegten, erfreuten, entzückten, heute ſo düſter ausſehen, ſo fahl und falb geworden ſind, ſo kläglich ſich vernehmen laſſen, oder auch gar nichts zu ſagen haben. Es liegt nicht an den Gegenſtänden, ſondern an den Augen. In dieſem Sinne iſt es wahr, was die Alten ſagten: »der Menſch iſt das Maaß aller Dinge.« Das Volk ſagt ungefähr daſſelbe, was die Philoſophen meinen; es ſagt: »Wie es in den Wald hineinſchallt, ſo ſchallt es wieder heraus.« Der Philoſoph ſagt und ſchreibt: »Wer die Welt vernünftig anſieht, den ſieht ſie auch vernünftig an: Beides iſt in Wechſelbeſtimmung.«

206.

»Liebesbücher und Jahrgedichte
»Machen bleich und hager;
»Frösche plagten, sagt die Geschichte,
»Pharaonem auf seinem Lager.«

Die Liebe gehört für das Leben, nicht für die Bücher: Gedichte bringt der Tag, ihr ganzes, zartes Libellen-Wesen ist zerstört, wenn sie sich vom Neujahr an durch's ganze Jahr hindurchziehen, und Jahr aus Jahr ein zur Kost dienen sollen. Darum sind die langen büchernen Liebesgeschichten, und die in die Länge des Jahres ausgedehnten Gedichte billig den ägyptischen Plagen zuzurechnen: sie quälen und ermatten [illegible] minder als die Frösche, die einst Pharaonem verfolgten. Wie einst der Nilstrom von Fröschen wimmelte, die in alle Häuser und Schlafkammern, in alle Betten und Lagerstätten krochen, so wimmelt's jetzt von Romanen und überlangen Gedichten, daß die Lesewelt gar bleich und mager wird.

In Froschpfuhl all' das Volk verbannt,
Das Lieb' und Dichtung so verkannt!

207.

„So ſchließen wir, daß in die Läng'
„Euch nicht die Ohren gellen;
„Vernunft iſt hoch, Verſtand iſt ſtreng,
„Wir raſſeln drein mit Schellen.“

Die Klagen über die langen Gedichte, welche weit und breit das Vaterland überſchwemmen, die uralten Beſchwerden über das viele Büchermachen, die ſich täglich erneuern, ſind eine rechtzeitige Warnung für dieſe kleinen harmloſen Reimzeilen aus Volks Munde. Es iſt Zeit, daß ſie ſchließen, ehe ſie plagen. Ihr Zweck war, die Strenge des Verſtandes ein wenig zu mildern, und die entlegene Höhe der Vernunft näher heran zu bringen, das Daſeyn der Vernunft auch in niedriger Volksſphäre nachzuweiſen, und geſunden Witz neu aufzulegen: darum konnten ſie nicht unterlaſſen mit muntern Schellen luſtig drein zu raſſeln. Es ſind mancherlei Kräfte, mancherlei Gaben, welchen die luſtige Perſon zuruft:

Nun! ſeid nur brav und zeigt euch muſterhaft,
Laßt Phantaſie mit allen ihren Chören,
Vernunft, Verſtand, Empfindung, Leidenſchaft,
Doch, merkt euch wohl! nicht ohne Narrheit hören!

Aber wie man ſich auch den vornehmen Herrſchaften zu nahern verſucht, der Verſtand bleibt doch ein geſtrenger Kritikus, der keinen Spaß verſteht: und die Vernunft für ſich allein iſt ſehr hoch und vornehm: da kann es einem ehrlichen Narrn ganz bange werden. Denn „Narrenſpiel will Raum haben,“ wenn es ſich nicht ſelbſt in Zeiten ein Ziel ſetzt. Darum heißt es: „Ende gut, Alles gut.“

208.

»Dieſe Worte ſind nicht alle in Sachſen,
»Noch auf meinem eignen Miſt gewachſen,
»Doch was für Saamen die Fremde bringt,
»Erzog ich im Lande gut gedüngt.«

Was ich hier an Lebensregeln und Reflexionen mitgetheilt habe, das kommt nicht alles aus meinen vier Pfählen: es ſind auch nicht lauter Landeskinder: es ſind auch viele exotiſche Gewächſe darunter. Daher ſtammt alle meine Weisheit, ſie iſt aus allen Landen zuſammengetragen, ich muß es offen bekennen, denn autochthoniſcher Originalität kann ich mich nicht rühmen. Fremden Saamen habe ich nach Hauſe getragen, da habe ich gedüngt und geſäet, gepflanzt und begoſſen: ſo ſind es Pflegekinder geworden, die ich groß gezogen habe. Im fremden Boden, unter der kunſtreichen Pflege der Menſchenhand, veredelt ſich jedes Gewächs nach den mannichfachſten Variationen.

Auch dieſe Reime ſind aus luſtigen Uebungen entſtanden, »wo wir alte deutſche Kernworte amplificirt, und ihnen ſodann andere Sprüchlein, welche ſich in der Erfahrung eben ſo gut bewahrheiten, entgegengeſetzt hatten. Eine ſolche Auswahl mag als Epilog der Puppenſpiele zu einem heitern Denken Anlaß geben.«

(B. M. XXVI. S. 325.

209.

»Und ſelbſt den Leuten du bon ton
»Iſt dieſes Büchlein luſtig erſchienen
»Es iſt kein globe de Compression,
»Sind lauter Flatterminen.«

Wiewohl mehr als ein Sprüchlein dem gemeinen Leben entwachſen und dem Munde des Volkes entnommen iſt, ſo hat es dennoch ſelbſt in der vornehmen Welt Beifall gefunden, und neben dem guten Tone zu luſtiger Kurzweil Platz genommen. Dazu mag ſich auch das Büchlein wohl eignen, denn es hat nicht etwa die ſchwere Beſtimmung, leichte, loſe, flüchtige, luftige Waare auf ihren wenigen Gehalt in die Enge zuſammen zu preſſen und zu verdichten: ſeine Aufgabe iſt leichter: es will nur ſchwere, dichte, feſtverwachſene, lang' verlegene Maſſen aufſchütteln, aufrütteln, auseinanderſprengen. Es iſt kein langſam, muhſam Arbeitswerk, das dieſes Büchlein treibt: ſondern es kommt und trifft, wie der Blitz: im Moment iſt's geſchehn. Bald raſſelt's mit hellen Schellen gellend drein: bald praſſelt's auf in lauter Fladderminen.

In dem Bereiche dieſes Büchleins ſtirbt Niemand am Herzdrücken: es iſt wohl darum ſo wohlgelitten, weil es nicht genirt, weder ſich, noch Andere. Hier fühlt ſich Niemand gepreßt oder beengt. Hier ſind nicht allein die Gedanken zollfrei, ſondern auch ihre Leiber, die Worte. —

Wenn die Zweige Wurzel ſchlagen,
Wachſen, grünen, Früchte tragen;
Möchteſt du dem Angedenken
Deines Freunds ein Lächeln ſchenken.
Und wenn ſie zuletzt erfrieren,
Weil man ſie nicht wohl verſchanzet,
Will ſich's alſobald gebühren,
Daß man hoffend neue pflanzet.

Aus

den Epigrammen von Venedig.

1790

am Abſchluſſe der erſten Hälfte des Dichterlebens.

's iſt ungeſtalt das narrſ'ge Geſicht,
Aber meine Liebe ſiehſt du nicht.

Als Knabe verſchloſſen und trutzig,
Als Jüngling anmaßlich und — ſtutzig,
Als Mann zu Thaten willig,
Als Greis leichtſinnig und grillig! —
Auf deinem Grabſtein wird man leſen:
Das iſt fürwahr ein Menſch geweſen!

»Alſo das wäre Verbrechen, daß einſt Properz mich begeiſtert,
»Daß Martial ſich zu mir auch, der verwegne, geſellt?
»Daß ich die Alten nicht hinter mir ließ, die Schule zu hüten,
»Daß ſie nach Latium gern mir in das Leben gefolgt!
»Daß ich Natur und Kunſt zu ſchaun mich treulich beſtrebe,
»Daß kein Name mich täuſcht, daß mich kein Dogma beſchränkt? —
»Solcher Fehler, die du, o Muſe, ſo emſig gepfleget,
»Zeihet der Pöbel mich; Pöbel nur ſieht er in mir.
»Ja, ſogar der Beſſere ſelbſt, gutmüthig und bieder,
»Will mich anders, doch du, Muſe, befiehlſt mir allein.«

Jeder Menſch muß die ganze Geſchichte der Menſchheit an ihm ſelbſt erleben und wiederholen: er iſt erſt ein Heide, ehe er ein Chriſt wird. Iſt es denn ein Verbrechen, daß ich von den Heiden gelernt habe? Dazu bin ich ja in die Schule geſchickt worden, welche über die Heiden Unterricht ertheilt. Oder daß ich die Schule mit in das Leben hinübergenommen habe? Für das Leben ſoll ja die Schule dienen. Oder daß mich kein Dogma beſchränkt, ſo lange es mir fremd bleibt? Das Dogma gehört mir erſt zu eigen, wenn es mich nicht mehr beſchränkt, ſondern frei macht: darum muß ich ſo lange warten, bis ich es mir aneignen kann. Meine Entwickelung ſteht unter einer höheren Leitung: ich kann ihr nicht eigenmächtig vorgreifen. Ich muß ſcheinen, bis ich werde.

Dennoch nimmt nicht allein der große Haufe ein Aergerniß an mir, weil er nur Gemeines an mir erkennt. Nein,

auch die Beſſeren, auch die Wohlgeſinnten wollen mich anders. Mir gebietet aber nur der höhere Wille, der ſich meine Erziehung vorbehalten hat: er wird es ſchon hinausführen

»Wenn auch die Welt im Ganzen vorſchreitet, die Jugend muß doch immer wieder von vorn anfangen und als Individuum die Epochen der Welt-Cultur durchmachen Mich irritirt das nicht mehr, und ich habe längſt einen Vers darauf gemacht, der ſo lautet:

Johannisfeuer ſei unverwehrt,
Die Freude nie verloren!
Beſen werden immer ſtumpf gekehrt
Und Jungens immer geboren.«

Eckermann's Geſpr. mit Göthe. I. S. 297.

Tolle Zeiten hab' ich erlebt, und hab' nicht ermangelt,
Selbſt auch thöricht zu ſeyn, wie es die Zeit mir gebot.

1.

„Mache der Schwärmer ſich Schüler wie Sand am Meere,
— der Sand iſt
„Sand, die Perle ſei mein, du, o vernünftiger Freund!“

Am Meere liegen der Sandkörner viel zu Tage: in der Tiefe des Meeres liegt die Perle noch unſcheinbar und verborgen.

Wenn der Irrthum zur Schwärmerei wird, ſo gleicht er dem Wirbelwinde, welcher den Sand in großen, dicken Staubwolken, in zahlloſen Ringeln und Heerſchaaren ſo vieler tauſend Staubkörner urſchnell um ſich verſammelt: aber das Schauſpiel dauert nicht lange: ſo ſchnell der Schwarm entſteht, ſo ſchnell verfliegt er wieder.

Die Wahrheit hingegen gleicht einem Kaufmanne, der ſich auf die Wanderſchaft begab und gute Perlen ſuchte. Und da er eine köſtliche Perle fand, ging er hin, und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte dieſelbe ſich zum Eigenthume. Sie dauert nun achtzehnhundert Jahr und noch darüber: das iſt wohl wahr.

V.

„Schüler macht ſich der Schwärmer genug, und rühret die Menge,
„Wenn der vernünftige Mann einzelne Liebende zählt.
„Wunderthätige Bilder ſind meiſt nur ſchlechte Gemälde:
„Werke des Geiſts und der Kunſt ſind für den Pöbel nicht da.“

Der Irrthum, die Schwärmerei hat groſse Schaaren, die Wahrheit hat nur wenige, nur einzelne Liebhaber in ihrem Gefolge. Auf die Kunſt verſtehen ſich nur Wenige: aber dem Bilderdienſte läuft die ganze Menge in Venedig nach. Nicht die göttliche Wahrheit ſelbſt iſt es, die ſie reizt und zieht, ſondern die Menſchenſatzungen ſind es, die ſich daran gehangen und das lautere Gold vergraben haben, wiewohl es ihnen zum Grunde liegt.

Der Irrthum iſt der Schein der Wahrheit: der Schein ſchimmert und glänzt: darum lockt er die Menge, welche der Oberfläche angehört: der Schwärmerei folgt der Schwarm. Die Wahrheit iſt aber der verborgene Perlengrund, welcher einſam in der Tiefe ruht, und nur mit Mühe und Treue hervorgehoben werden kann, um zur Erſcheinung zu kommen.

3.

cke, zur Linken mit euch! so ordnet künftig der Richter:
lnd ihr Schäfchen, ihr sollt ruhig zur Rechten mir stehn!
oh! doch eines ist noch von ihm zu hoffen; dann sagt er:
Seid, Vernünftige, mir grad' gegenüber gestellt."

Der letzte Tag wird die Schaafe und Böcke scheiden, zur
chten und zur Linken. Aber ist der letzte Tag die Ewig-
t selbst? Ist die Ewigkeit nur das Letzte? Oder besteht
nicht vielmehr in der durchdringenden Vermittelung, in
r Verklärung aller Finsterniß, in dem alle Winkel erleuch-
nden Lichte der göttlichen Vernunft?

Dieß ist die große Frage, welche schon manche unsterb-
he Menschenseele durch das Leben begleitet, manche verlei-
t, manche geleitet hat.

4.

„Jeglichen Schwärmer ſchlagt mir an's Kreuz im dreißigſten Jahre:
„Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrog'ne ein Schelm.“

Dreißig Jahre ein Mann! Im dreißigſten Jahre wird auch der Schwärmer zum Manne, nämlich aus einem Betrogenen ein Betrüger. Darum ſolltet ihr einen jeden Schwärmer ohne Ausnahme im dreißigſten Jahre an's Kreuz ſchlagen: wenn ihr länger wartet, ſo iſt der Schade geſchehen und nicht mehr abzuwenden. Dem Irrthume ſollte gewehrt werden, damit er nicht zum Betruge aufwuchere: das Irdiſche ſollte abnehmen, damit das Göttliche wachſe.

G. W. XXVI. S. 296 — 308.

Aber die Geſchichte beweiſet zum Zeugniſſe von der Verkehrtheit des Menſchengeſchlechts, daß es in der Welt umgekehrt gehalten wird. „Das Irdiſche wächſt und breitet ſich aus, das Göttliche wird getrübt und gemißhandelt.“ Barrabas wird losgelaſſen, und der Gerechte wird gekreuzigt, wiewohl zum doppelten Zeugniſſe von der Verkehrtheit der Menſchen, die doch nicht ihren Zweck erreichen, nicht im dreißigſten Jahre, ſondern nachdem er vollendet hat, wozu er geſandt iſt *). So verkehrt iſt der Lauf der Welt!

---

*) Vergl. D. Franz Theremin: Abendſtunden. II. S. 216. — D. A. Tholuck: die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte. 1837. S. XIII. u. S. 18. — Göthe's Werke letzter Hand. XXVI. 101 — In Göthe's Fauſt lehrt auch der Baccalaureus (XI. S. 101.) in Uebereinſtimmung mit der Welt:

Hat einer dreißig Jahr vorüber,
So iſt er ſchon ſo gut wie todt.
Am beſten wär's, ihn zeitig todt zu ſchlagen —

Die Wenigen, die wirklich was erkannt, —
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.

B. W. I. H. XXII. S. 15.

Statt dem Nebel zu wehren, ehe er zu Nacht und Finiß wird, ſucht man jeden Funken Lichts in der Geburt ämpfen, der den Nebel zerſtreuen und die Finſterniß erten könnte. Aber ſie gehen in ihrer Verkehrtheit noch er: wo ſie die Wahrheit ſelbſt nicht platthin todt ſchlagen unterdrücken, da wird doch ihre göttliche Kraft und Herreit in ein irdiſches Machwerk, die Gottheit ſelbſt in Götbilder, die Kirche in Welt, die Wahrheit in's Fleiſch verrt, das lebendigſte Leben verſteinert urd paralyſirt, und in ſer Entſtellung der heiligſte Zweck zum Mittel für irdiſche pecke herabgewürdigt. Wenn ihr meinen Rath hören wollt, nehmt euch ein Beiſpiel an dieſen Verirrungen, die mich Venedig umgaben. Darum wiederhole ich meine wohlgeinte Lehre noch einmal, aber mit kürzeren, verſtändlicheren, ufacheren, ernſteren, beſſeren Worten: Kreuziget des Fleiſch, s ſich an jeglicher Erſcheinung des Geiſtes anſetzt, kreuzigt as Fleiſch in der Jugend, wo es noch unſchuldig und unwiſnd, aber in dieſer Unbefangenheit deſto reizender und verführiſcher täuſcht, kreuzigt das Fleiſch, ehe es zur bewußten Schuld wird. Summa: Kreuzigt euer Fleiſch in Zeien ſammt den Lüſten und Begierden.

Schwärmerei iſt nichts anders, als Verkehrung der Wahrheit in's Fleiſch, die zuletzt zur Betrügerei wird.

---

voraus Mephiſtopheles, da er ſein Geſchäft ſo gut vertreten findet, erwiedert:

Der Teufel hat hier weiter nichts zu ſagen.

Dennoch iſt dem Dichter derſelbe Teufelsſinn untergelegt worden, den er als Teufelsſinn in die Scene ſetzt.

5.

»Fürſten prägen ſo oft auf kaum verſilbertes Kupfer
»Ihr bedeutendes Bild: lange betrügt ſich das Volk.
»Schwärmer prägen den Stempel des Geiſt's auf Lügen und Unſinn;
»Wem der Probirſtein fehlt, hält ſie für redliches Gold.«

Es iſt nicht Alles Gold, was gleißt: aber es iſt doch Gold oder Silber beigemiſcht. Kein Irrthum ohne Wahrheit, keine Schwärmerei ohne Geiſt, keine Menſchenſatzung ohne einigen Gehalt! Dadurch wird eben der Wahn ſo verführeriſch, wenn der Probirſtein fehlt, wenn das chemiſche Mittel fehlt, welches Aechtes und Unächtes ſcheidet.

Nicht iſt alles Gold was gleißt,
Glück nicht alles was ſo heißt,
Nicht alles Freude was ſo ſcheint.
Damit hab' ich gar manches gemeint.

9.

»Seid doch nicht ſo frech, Epigramme!« »Warum nicht?
Wir ſind nur
»Ueberſchriften: die Welt hat die Kapitel des Buchs.«

Meine Gedichte, ſelbſt die kleinſten und ſpitzigſten, ſind ichts anders als Skizzen oder Umriſſe der Welt, wie ſie iſt, urze Rekapitulationen der ausführlichen Kapitel, welche das Buch bilden, das wir Welt nennen. Daher kommt es, daß ie Reflexionen über die Welt weltlich, profan, frech und un- ändig ſind: was die Welt hat, das ſprechen ſie ungeſcheut us. Sie ſind aus dem Leben gegriffen, und gehören ſelbſt u der Welt, die ſie ſchildern, und von der ſich auch der Verfaſſer, als ein ächtes Weltkind, nicht loszählen darf. Den- noch iſt es eben die Welt, welche am meiſten gegen dieſe ſaubern Früchte eifert, die — aus ihr kommen, und von ihr zeugen.

7.

„Wie dem hohen Apostel ein Buch voll Thiere gezeigt ward.
„Rein und unrein zeigt, Lieber, das Büchlein sich dir.

Die unreinen Gegenstände der Welt können die Seele, die davon umgeben ist und damit verkehrt, leicht verunreinigen. Aber nothwendig ist es nicht, daß der Schmutz des Gegenstandes auch in das Subjekt übergeht: es kommt eben auf das Auge des Geistes an, welches diese Gegenstände des Weltlebens betrachtet. Umgekehrt kann auch das Auge des Geistes den unreinen Gegenstand seines Verkehrs und seiner Betrachtung reinigen, nämlich unter dem Schmutze hindurch etwas Reines, und unter allem eiteln Streben einen ächten Gehalt entdecken. Es verbirgt sich oft hinter dem Schmutze eine weiße Haut: das Wasser vermag zu reinigen: sollte das Auge nicht auch so viel vermögen?

Petrus sprach sehr vornehm: ich habe noch nie etwas Gemeines oder Unreines gegessen; aber er wurde bald gedemüthigt, und an das Unedle gewiesen. Ap. 10, 14. — 1. Kor. 1, 28.

8.

„Ein Epigramm, ob wohl es gut sei? Kannst du's entscheiden?
„Weiß man doch eben nicht stets, was er sich dachte, der Schalk."

Ein Epigramm ist freilich kurz und klein. Darum ist jeder Leser schnell fertig mit seinem Urtheile darüber: am schnellsten ist ein Verdammungs-Urtheil bereit. Aber dieses Richteramt ist nicht so leicht: die Worte hast du wohl offenbar vor Augen: aber kannst du denn so leicht ergründen, was dahinter steckt? Dieselben Worte sprechen Viele: aber weißt du denn auch, was sich der Schalk dabei dachte, als er sie niederschrieb? Ein Schalk verstellt sich. Ja, wo ist der Mensch, der sich nicht verstellt, der sich ganz eröffnen könnte?

Darum, lieben Brüder, ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam aber zu reden, und langsam — zum Verdammen.

9.

-Um so gemeiner es ist, und selber dem Neide, der Mißgunst,
-Um so eher begreift du das Gedichtchen gemein.-

Je unreiner und gemeiner der Gegenstand eines Gedichts ist, je mehr es, arglos wie es ist, zu bitterm Tadel und mißliebigem Urtheile Veranlassung giebt, desto besser, desto leichter glaubst du seinen eigentlichen Sinn zu fassen. Aber täusche dich nicht: der Pöbel sucht seines Gleichen überall. Wer tiefer sieht, gräbt sich frei, es ist was Anrüchiges dabei. In einem wirklichen Gedichte liegt unter der besondern Erscheinung ein allgemeiner und doch konkreter Gedanke, unter der offenbaren Oberfläche ein verborgener Sinn, unter dem leichten Scherzspiele ein tiefer Ernst.

-Damit hab' ich gar Manches gemeint.-

19.

--Hast du nicht gute Gesellschaft gesehen? Es zeigt uns dein Büchlein
-Fast nur Pöbel und Volk, ja was noch niedriger ist.-
-Gute Gesellschaft hab' ich gesehen, man nennt sie die gute,
-Wenn sie zum kleinsten Gedicht keine Gelegenheit gibt-

Es ist dem Dichter mehr als einmal vorgeworfen worden, daß er seine Schilderungen aus der wirklichen Welt hätte entnehmen können, ohne sich gerade mit der schlechtesten Gesellschaft gemein zu machen. Aber wo ist denn die gute Gesellschaft zu finden? Diejenige, welche die Welt so nennt, ist so glatt und platt, so fade und bleich, daß man sie mit Farben nicht malen kann. Wo nichts ist, da hat auch der Maler und Dichter sein Recht verloren. Die sogenannte gute Gesellschaft ist die unwahre und unwirkliche. Darum hält sich der Dichter an die schlechte Gesellschaft, aus der noch was werden kann.

Nichts verändert und nichts verwandelt,
Nichts verjüngt und nichts verkindelt.

88.

„Frech wohl bin ich geworden; es ist kein Wunder Ihr Götter,
„Wißt, und wißt nicht allein, daß ich auch fromm bin und treu.“

Was soll ich's läugnen? ich bin weltlich und frech geworden. Das ist kein Wunder, denn ich bin in der Welt. Aber damit ist doch nur die eine Seite meiner Person, nämlich die äußere, die weltliche Seite getroffen. Die andere Seite ist das Innere, Verborgene, Heimliche, das anonyme Wesen. Der allwissende Gottheit sieht mich auch in meinem Kämmerlein: und es ist wohl auch noch eine und die andere Seele, die durch allen äußern Schein und Nebel hindurch mir mitten in's Herz hineinsieht.

„Mir wird Gott gnädig seyn. Bruder, ich bin eine Zeit her wieder fromm, habe meine Lust an dem Herrn, und sing' ihm Psalmen.“

Das glaubt man dem Weltkinde nicht: aber wenn ihm in einer bewegten, stürmischen Jugend, in einer dürren Periode der Aufklärung, oder auch im matten Alter in einer Stunde des Mißmuths, ein leichtfertiges oder triviales Wort wider die Wahrheit entschlüpft, das wird ihm immerfort nachgetragen, und noch oft nachgedruckt werden.

12.

»Eines Menschen Leben, was ist's? — Doch Tausende können
»Reden über den Mann, was er und wie er's gethan.
»Weniger ist ein Gedicht; doch können's Tausend genießen,
»Tausende — tadeln. Mein Freund, lebe nur, dichte nur fort.«

Was eines Menschen Leben ist, weiß kein Mensch: dennoch urtheilen Tausende darüber, nicht allein was, sondern auch wie es gewesen ist. Ein Gedicht ist viel weniger, als ein Menschenleben, aber auch um so unverständlicher. Dennoch können es Tausende genießen, ohne es darum ganz zu enträthseln: eben so wohl können es Tausende tadeln. Die es genießen, tadeln es nicht: die es kritisch richten und tadeln, haben keinen Genuß davon.

Was ist nun zu thun? Wozu nützt ein langes Leben, das doch ein Räthsel bleibt, und so viele tausend falsche Auflösungen hervorruft? Wozu dient die Poesie, welche Vielen zum Genusse, Vielen zum Aergernisse wird, aber Keinen zum vollen Verständnisse führt?

Du lebst und dichtest, und fragst: Warum? »Folge stumm.«

Jupiter Pluvius, heut' erscheinst du ein freundlicher Dämon;
Gieße nur, tränke nur fort, wäss're das durstende Land'
Nur durchwäss're mir nicht dieß Büchlein; es sei mir ein Fläschchen
Meinen Araks, und Punsch mache sich jeder nach Lust.

Verschiedenes.

Talismane werd' ich in dem Buch zerstreuen.
Das bewirkt ein Gleichgewicht.
Wer mit gläubiger Nadel sticht,
Ueberall soll gutes Wort ihn freuen.

Laß die Saiten rasch erklingen,
Und dann sieh in's Buch hinein,
Nur nicht lesen' immer singen' —
Und ein jedes Blatt ist dein'

8.

„Niemand will der Dichter kränken,
„Folgt er kühn dem raſchen Flug,
„Wollte Jemand anders denken,
„Iſt der Weg ja breit genug."

Der Dichter bietet einen billigen Vergleich an: einen Vergleich, der auf gegenſeitige Toleranz gegründet iſt. Das Publikum ſoll ihn dichten laſſen, wie's der Geiſt erheiſcht: er will es dagegen, wie Jedem beliebt, vorüber gehen laſſen, wenn es von ſeinen Gedichten keinen Gebrauch machen kann. Aber ein Theil des Publikums hat den Vergleich nicht angenommen: zwar geht es auf breiten Wegen an ſeinen Dichtungen vorüber, ohne gründliche Notiz zu nehmen: aber ihn läßt es nicht ungekränkt vorüber ziehen.

Da ich viel allein verbleibe,
Pflege wenig zu ſagen:
Da ich aber gerne ſchreibe,
Mögen's meine Leſer tragen!
Sollte heißen: gern dictire.
Und das iſt doch auch ein Sprechen,
Wo ich keine Zeit verliere;
Niemand wird mich unterbrechen.

Der Dichter entſchuldigt ſich, daß er als Greis mehr ſchreibt, als ſpricht, — weil er ſich in die ſtille Einſamkeit zurückgezogen, — und daß er dictirt, nämlich mehr monologiſch als dialogiſch ſpricht, — weil ihn der Widerſpruch

nicht mehr fördert, ſondern nur unterdrückt. Aber das hilft ihm nicht. Wenn er ſchreibt, ſo flecken ſie; wenn er ſpricht, ſo widerſprechen ſie: den kurzen Reimen folgen überlange Ver ſtreben.

Da mache doch Einer einen Vers darauf.

Weltverwirrung zu betrachten,
Herzensirrung zu beachten,
Dazu war der Freund berufen,
Schaute von den vielen Stufen
Unſers Pyramiden-Lebens
Viel umher und nicht vergebens.
Denn von Außen und von Innen
Zu gar Manches zu gewinnen.

G. W. IV. 375. 376. 46.

8.

Das garstige Gesicht.

„So, liebe Lotte, heißt's auch hier:
„Ich schicke da mein Bildniß dir.
„Magst wohl die ernste Stirne sehen,
„Der Augen Gluth, der Locken Wehen:
„S' ist ungefähr das garst'ge Gesicht;
„Aber meine Liebe siehst du nicht."

So, lieber Leser, heißt's auch hier: der Dichter schickt dir nur sein Gedicht, aber seine Liebe siehst du nicht. — —

Wohl können sich ihrer Zwei — Autor und Leser — auch aus der Ferne kennen, verstehen, lieben lernen: aber wie viel mehr ist es, wenn sie sich in die Augen sehen! Wird es doch selbst mit Feinden anders, wenn sie sich in die Augen sehen! Es ist ein Großes, einem unsterblichen Menschenkinde in die Augen zu sehen, denn das Auge ist der Spiegel der Seele, der Widerschein des unsichtbaren Geistes. Aber wie viel mehr wär' es, einem Menschen unmittelbar in das Innerste und Verborgenste seines Herzens zu sehen, unter so vielen Decken und Falten tief unten den göttlichen Lebensfunken der Liebe zu entdecken!

Sobald sich dagegen ein Aeußeres in Wort oder Bild von seinem Innern ablöset, sobald wird es auch dem Mißverständnisse ausgesetzt. Statt daß das Aeußere, wie ein Spiegel, von seinem Innern Zeugniß ablegen soll, wird es nur zu oft, von seinem innern Lebensquell getrennt, zu einem ungeschickten und unverständlichen Dolmetsch. — —

Wie auch im Bilde die hohe Stirn von Ernſt und Muth, der Augen Gluth von Licht und Liebe, der Locken Weben von friſcher Freude und Freiheit zeugen, — es iſt doch nur ein Bild, welches unverſtändlich bleibt, wenn du das Herz nicht ſiehſt, und die Liebe nicht fühlſt, wovon es zeugt. Und wer ſieht das verborgene Ding, das wir Herz nennen, wer hört im lebloſen Bilde das Pochen des Herzens, wer fühlt die Liebe heraus, die im Urbilde lebt?

Noch Eins! Nur Liebe ſieht Liebe. Haſt du kein Herz zu deinem Nächſten, ſo wirſt du ihn auch nicht verſtehen: ſein Geſicht bleibt dir kalt und — garſtig. Und wie das Geſicht, ſo das Gedicht.

Viel gute Lehren ſtehn in dieſem Buche;
Summir' ich ſie, ſo heißt's doch nur zuletzt:
Wohlwollend ſieh' umher, und freundlich ſuche.
So findeſt du, was Geiſt und Herz ergötzt.

Darum iſt auch jedes Gedicht weniger, als der Dichter, deſſen Portrait es iſt: am wenigſten iſt es in der todten Schrift, am ſchönſten noch im belebenden Geſange.

»Ach wie traurig ſieht in Lettern,
»Schwarz auf Weiß das Lied mich an!«
G. W. I. 115.

Hier ſpricht ein Dichter, dem insgemein die äußere Schönheit an Leib und Lied zugeſtanden wird, dem Herz und Liebe oft aus dem liederreichen Munde überſtrömten, aber doch zum größten Theile ſtill in der Tiefe des Geiſtes blieben. Wenn er gleichwohl mehr als ein anderer verketzert, wenn er härter als irgend einer garſtigen Geſichts und Gedichts bezüchtigt worden iſt, woher kommt es anders, als weil ihm ſeine Richter nicht in die Augen, und noch weniger in's Herz geſehen

haben? Sie haben wohl ungefähr ſein Geſicht und ſein Gedicht, aber ſeine Liebe ſehen ſie nicht, »wie er von lauter Welt entfernt, im Stillen liebet, leidet, lernt.«

G. W. XLVII. S. 212.

Nun hat ſich die hohe Stirn geneiget, und der Augen Gluth iſt erloſchen, und der Locken reiche Fülle iſt im letzten Silber erbleicht: das Herz ſteht ſtill, das Leibliche iſt erſtorben: gute Engel retten das Unverwesliche: und die Liebe bleibt den Hinterbliebenen, — wenn ſie das Bild deuten, das Räthſel löſen lernen. Das Wort des Räthſels iſt: Herz, Liebe.

Iſt doch jeder Menſch ein Räthſel: jedes Geſicht ein Myſterium: jedes Gedicht eine Charade von zwei kleinen Worten.

Zwei Worte ſind es, kurz, bequem zu ſagen,
Die wir ſo oft mit holder Freude nennen,
Doch keineswegs die Dinge deutlich kennen,
Woron ſie eigentlich den Stempel tragen.

G. W. II. 19.

Briefwechſel zwiſchen Göthe und Zelter. II. 53. 69.
Göthe's Briefwechſel mit einem Kinde. I. 336. 337. 352.

Könnet immer fort und fort
Bakis eure Gnade:
Des Propheten tiefſtes Wort
Oft iſt's nur Charade.

G. W. III. 280.

8.

Zum Verſtändniß.

»Soll ich dir die Gegend zeigen,
»Mußt du erſt das Dach beſteigen.«

»Wer das Dichten will verſtehen,
»Muß in's Land der Dichtung gehen,
»Wer den Dichter will verſtehen,
»Muß in Dichters Lande gehen.«

Zum Verſtändniſſe gehört mehr als Demonſtration, mehr als Hinweiſung auf den Gegenſtand. Wie auch der Lehrer ſeinem Schüler den Gegenſtand aus der Ferne zeigen möge, zum Verſtändniſſe kommt der Scholar doch nicht anders, als wenn er auch den Standpunkt des Lehrers zu erreichen vermag, und wenn er gleichzeitig, ſtatt die Sache von Außen und aus der Ferne anzuſehen, mitten in ſie hineinſchreitet, und mitten in ihrem Leben ſelber lebt. »Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen.«

Zum Verſtändniſſe gehört alſo zweierlei: Erhebung und Erlebung, oder Höhe und Tiefe. Darum iſt auch beides wahr: 1) der Prophet gilt nirgends weniger als im Vaterlande: denn er befindet ſich in der Höhe über dem Lande; 2) der Pfennig gilt nirgends ſo viel, als wo er gemünzt iſt: denn hier iſt er in ſeiner Werkſtatte. — —

»Gegen die großen Quellen überſchwenglichen Lebens verhält ſich die Welt überall nur wie Naſchende, die ein Weniges erhaſchen.«

»Meine

»Meine Schriften« ſagt Göthe vertraulich, »können nicht populär werden:« ſie können trotz ihrer Allen zugänglichen und Alle anſprechenden Popularität nicht zu einem innerſten Verſtändniſſe für Alle gelangen.

Eckermann's Geſpr. mit Göthe. II. 34.

Wartet nur! Alles wird ſich ſchicken,
Was man von mir auch denken mag;
Mein Buch bringt es einmal zu Tag
In usum Delphini mit Lücken.

G. W. XLVII. 255.

Das Licht wird ſich mehren, die Nachwelt wird immer mehr verſtehen lernen, aber Lücken werden immer bleiben, wie dunkle Flecken bleiben im hellſten Vollmonde. So wird auch in den beſten Ausgaben in usum Delphini Etliches ausgelaſſen, das nur Anſtoß, Aergerniß und Mißverſtändniß bereiten könnte. Solchen Lücken zum populären Gebrauche unterwirft ſich der Dichter zum Voraus.

4.

Beſſerem Verſtändnis.

„Schlüſſel liegen im Buche zerſtreut, das Räthſel zu löſen:
„Denn der prophetiſche Geiſt ruft die Verſtändigen an.
„Jene nenn' ich die Klügſten, die leicht ſich vom Tage belehren
„Laſſen; es bringt wohl der Tag Räthſel und Löſung zugleich."

Das Büchlein enthält mancherlei Räthſel und Talismane, es enthält Verborgenes und auch die Schlüſſel dazu. Dieſe findet nur der Geiſt, welcher dem Verſtande zu Hülfe kommt: er findet ſie — heute, zur rechten Stunde: wer klug iſt, verſaumt nicht den gelegenen Tag. Es bringt wohl jeder Tag eine neue Löſung, aber auch eine neue Aufgabe, ein neues Räthſel. Der Geiſt iſt — prophetiſch, vorwärts ſtrebend.

„Manches können wir nicht verſtehn."
Lebt nur fort, es wird ſchon gehn.

Jedes Gedicht hat zwar den Geiſt zu ſeinem Vater, aber ſeine Mutter iſt die Gelegenheit, die Lebenserfahrung. Die Erfahrung iſt die Aeußerlichkeit der Ergebniſſe, in ſo fern ſie ſich verinnert. So genügt auch zum Verſtändniſſe des Gedichts nicht der Geiſt, der der Vater des Verſtändniſſes iſt; ſondern es gehört auch die Gelegenheit dazu. Ohne Erfahrung bleibt ſelbſt das kleinſte, harmloſeſte Gedicht ein Räthſel, jeder Dichter ein Bakis. Es meint wohl Jedermann dieſe ſchlichten Reimzeilen und Reflexionen zu penetriren: es

ſind aber dennoch lauter Orakel, die ſich nicht eher erſchließen, bis ihre Stunde kommt.

Außer der rechten Stunde gehört zum Verſtändniſſe auch der rechte Ort, die geeignete Stellung zum Gegenſtande. Muß doch jeder Beſchauer zu jedem Gemälde den rechten Platz ſuchen! Der rechte Ort zum vollkommenen Verſtändniſſe iſt aber das Innere des Gedichtes: in ſo fern gehört zu jedem Verſtändniſſe Einweihung.

Gedichte ſind gemalte Fenſterſcheiben!
Sieht man vom Markt in die Kirche hinein,
Da iſt alles dunkel und düſter,
Und ſo ſieht's auch der Herr Philiſter.
Kommt aber nur einmal herein!
Begrüßt die heilige Kapelle,
Da iſt's auf einmal helle.

G. W. III. 179.

8.

Räthsel.

„Viele Männer sind doch zu verehren,
„Wohlthätige durch Werk und Lehren;
„Doch wer uns zu erstatten wagt,
„Was die Natur uns ganz versagt,
„Den darf ich wohl den größten nennen;
„Ich denke doch, ihr müßt ihn kennen?“

Πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν.

Arist. Pol. VII. in fine.

Es sind eigentlich zwei Fragen, die an uns gerichtet werden: nämlich was uns fehlt und wer uns hilft, oder was uns nach unserer Natur ganz versagt ist und wer unsern Mangel deckt, vertritt, erfüllt, ersetzt. Es wird aber auch vorausgesetzt, daß wir nicht allein unsern Schaden, sondern auch den Wohlthäter, der dafür gut ist, bereits kennen. Das Räthsel setzt mithin seine Auflösung schon voraus; es kann also nicht schwer zu rathen seyn.

6.

Vergangenheit und Zukunft.

„Wer kann hören das Morgen und Uebermorgen? Nicht Einer!
„Denn was Geſtern und Eh'geſtern geſprochen, — wer hört's?"

„Auch Vergangenes zeigt euch Bakis: denn ſelbſt das Vergang'ne
„Ruht, verblendete Welt, eſt als ein Räthſel vor dir.
„Wer das Vergangene kennte, der wüßte das Künftige. Beides
„Schließt an heute ſich nah, an ein Vollendetes, an."

„Wer nicht von dreitauſend Jahren
„Sich weiß Rechenſchaft zu geben,
„Bleibt im Dunkeln unerfahren,
„Mag von Tag zu Tage leben."

Der Menſch kann nicht in die Zukunft ſehen. Das be
ennet Jedermann, und darum iſt die Weiſſagung als Wahn
inn verſchrieen. Aber die Urſache dieſer Unkenntniß der Zu
unft iſt weniger bekannt. Wir kennen die Zukunft nicht,
eil wir weder die Vergangenheit, noch die nächſte Gegen
art kennen, aus welchen die Zukunft uns zukommt, wie
Zufall.

Wir meinen zwar die Gegenwart zu kennen, aber dieſe
ſt gerade die räthſelhafteſte von allen Zeit-Dimenſionen. Wer
kann die Gegenwart kennen, ohne ihre Faktoren? Ihre Fak

toren ſind Vergangenheit und Zukunft: die Einheit derſelben iſt Heute. Darum iſt Heute ſo das Flüchtigſte und Zarteſte, wie das Steteſte und Feſteſte. Die Gegenwart iſt ſtets die Vollendung der Zeit *).

Was ſollen wir nun zu dem negativen Unternehmen der hiſtoriſchen Kritik ſagen, welche jede Zeitabtheilung nur aus ihr ſelbſt erklärt, und dem Vergangenen, das ſie kennt, oder doch kennen könnte, weil es da iſt, mit einem Vergangenen, das ſie nicht kennt und nicht kennen kann, den Krieg erklärt? — Am Ende wird doch Bakis Recht behalten, und — Gamaliel.

G. W. I. 113. IV. 337. XIII. 270. 315.

*) Hegel u. ſeine Zeit. Mit Rückſicht auf Goethe. S. 2.

7.

Lehre und Leben.

„Seltſam iſt Propheten-Lied,
„Doppelt ſeltſam, was geſchieht.“

Was die Dichter ſingen, was die Propheten verkündigen, das wird insgemein als ſeltſam und wunderlich, als — unbegreiflich, als unmöglich und unwirklich angeſehen. Aber die Wenigſten denken daran, daß das, was täglich geſchieht, das allerſeltſamſte und erſtaunenswürdigſte Wunder iſt. Wenn Poeſie und Prophetie Wunder ſind, ſo ſind es Geſchichte und Erfahrung noch viel mehr. Wir leben Tag für Tag unter den ſeltſamſten Wundern. Oder verſtehſt du etwa, was geſchieht, und wie es ſich fügt, und wie ſo viel tauſend Kräfte zuſammen wirken? woher es kommt und wohin es geht? Alle Lehre iſt nur darum wunderbar und ſeltſam, weil das Leben ſelbſt ein Wunder iſt. Poeſie und Prophetie ſind nicht wunderlicher, als die Wirklichkeit, aus der jene Lehrweiſen ihren Stoff ſchöpfen; ja die Wirklichkeit iſt der allerſeltſamſte Roman, deſſen verworrene Fäden und unfaßliche Kombinationen alle Lehre und Fantaſie bei weitem überflügeln. Was wir haben, leben, lehren, dichten und weiſſagen, das kommt Alles aus der Ueberlieferung.

Nichts iſt unhiſtoriſcher, als die Geſchichte platt zu treten, und aller Wunder zu entkleiden: nichts unphiloſophiſcher, als die Geſchichte gar zu vernichten.

Gegenwartig thut nichts ſo noth, als die Philoſophie der Geſchichte, d. h. die Erkenntniß des unſichtbaren Geiſtes in den ſichtbaren Ereigniſſen, welche aus dem Gegebenen gewonnen wird, das als gegeben endlich iſt. Wer aber auch auf dieſem Gebiete nur ſubjektive Gedanken, wie Waſſer aus dem Schwamme, herauszieht, um dann den Schwamm, als nicht mehr brauchbar, wegzuwerfen, — der verſucht ſich ſchlecht auf die Geſchichte, welche nicht bloß Unendliches in endlichen Erſcheinungen nachzuweiſen, ſondern auch das Endliche im Unendlichen anzuerkennen hat, und von den geheimen Mächten des Geiſtes zeugt, die in allem, was geſchieht, wie aus einer andern Welt, zu Tage kommen.

8.

Originalität.

„Gern wär' ich Ueberliefrung los,
„Und ganz original;
„Doch iſt das Unternehmen groß
„Und führt in manche Qual.
„Als Autochthone rechnet' ich
„Es mir zur höchſten Ehre,
„Wenn ich nicht gar zu wunderlich
„Selbſt Ueberliefrung wäre."

Wenn der Menſch, der doch ſelbſt vorabgeſetzt iſt, mit dem Vorſatze, ſich aller Vorausſetzungen zu entſchlagen, an das Denken gehen wollte, ſo würde er ſogleich nicht allein mit ſich ſelbſt, weil er ſelbſt vorausgeſetzt iſt, ſondern auch mit ſeinem Vorſatze, der die erſte Vorausſetzung iſt, in einen doppelten, aber heilſamen Widerſpruch, in einen magiſchen Zirkel treten, an dem viel zu lernen iſt. Zunächſt wird er daraus lernen, daß er ſich und das Andere zwar ſelbſt nicht vorausſetzen, aber vorausnehmen, dagegen aber aller eignen Vorausſetzungen, mithin auch jenes Vorſatzes ſich entſchlagen muß, um die Sache ſelbſt walten, ſich bewegen und entwickeln zu laſſen. Die Ueberlieferung denken heißt ſie ſtückweiſe werden und noch einmal entſtehen ſehen. Hüte dich nur, daß du dann vor den Theilen nicht das Ganze, vor den Bäumen nicht den Wald aus dem Auge verlierſt.

Original zu ſeyn iſt freilich die höchſte Ehre, nämlich die Ehre, die Gott allein gebührt. Der Menſch hat aber ſeine Origines in Gott, aber zugleich als ein Glied der Menſchheit in der Ueberlieferung oder Geſchichte, als Naturweſen — in der Erde.

9.

Den 31. Oktobr 1817.

„Was auch der Pfaffe sinnt und schleicht,
„Der Prediger steht zur Wache,
„Und daß der Erbfeind nichts erreicht,
„Ist aller Deutschen Sache.“

„Auch ich will Gott gegeb'ne Macht
„Nicht ungenutzt verlieren,
„Und will in Kunst und Wissenschaft
„Wie immer protestiren.“

Der Protestantismus hat nach seiner wesentlichen Bestimmung eine doppelte Seite: **namlich erstens gegen jede Einseitigkeit zu protestiren, zweitens für eine Seite, nämlich für diejenige, welche gerade unterdrückt wird, zu kämpfen.** Eins folgt wesentlich aus dem andern. Jenes ist die Negation, die Opposition: dieses die positive Seite, Affirmation, Konfession. Der Protestantismus ist daher in seinem innersten Wesen verletzt, wenn entweder sein Kampf gegen die Einseitigkeit in ihrer Bestimmtheit, oder umgekehrt sein Kampf für die eine Seite, näher für die, welche unterdrückt wird, wenn dort die Opposition gegen die Bestimmtheit, hier die affirmative Vertheidigung Einer bestimmten Seite einseitig festgehalten wird. Daraus erklärt sich sowohl der rationalistische, als auch der orthodoxe Mißbrauch des Protestantismus.

Es war acht protestantisch, daß Luther gegen die todten Werke für den Glauben allein: es war aber auch eben so

acht protestantisch, daß Spener gegen den todten Glauben für die frommen Werke kämpfte.

In diesem Sinne gewinnt es sein volles Licht, wenn Göthe in seinem Familienkreise, der davon in Folge der modernen Bildung der Zeit nichts weiß, den Schulmeister macht, um den Unterschied zwischen Glauben und guten Werken verständlich zu machen.

»Die Lehre von den guten Werken, daß nämlich der »Mensch durch Gutesthun, Vermächtnisse und milde Stif»tungen eine Sünde abverdienen und sich überhaupt in der »Gnade Gottes dadurch heben könne, ist katholisch. Die Re»formatoren aber, aus Opposition, verwarfen diese Lehre, »und setzten dafür an die Stelle, daß der Mensch einzig und »allein trachten müsse, die Verdienste Christi zu erkennen, und »sich seiner Gnade theilhaftig zu machen, welches denn frei»lich auch zu guten Werken führe. So ist es: aber heutiges »Tages wird alles durcheinander gemengt.«

Eckermann, Gespr. m. Göthe. I. 356.

10.

Anerkennung.

»Herr Jeſus, der die Welt durchwandert,
»Ging einſt an einem Markt vorbei;
»Ein todter Hund lag auf dem Wege,
»Geſchleppet vor des Hauſes Thor,
»Ein Haufe ſtand um's Aas umher,
»Wie Geier ſich um Aeſer ſammeln.
»Der Eine ſprach: mir wird das Hirn
»Von dem Geſtank ganz ausgelöſcht.
»Der Andre ſprach: was braucht es viel,
»Der Gräber Auswurf bringt nur Unglück
»So ſang ein Jeder ſeine Weiſe,
»Des todten Hundes Leib zu ſchmähen.
»Als nun an Jeſus kam die Reih',
»Sprach, ohne Schmäh'n, er guten Sinns
»Er ſprach aus gütiger Natur
»Die Zähne ſind wie Perlen weiß
»Dieß Wort macht den Umſtehenden,
»Durchglühten Muſcheln ähnlich, heiß.«

Für den Kammerdiener giebt es keinen Helden. Der Pöbel ſieht nur Pöbel in ihm: und daran iſt ſo viel wahr, daß er auch ein Sunder iſt. Wer aber tiefer hinein ſieht, in ſich und in den Nachſten, der ſchmahet nicht, ſondern hebt das Gute, das Bleibende an dem Sunder hervor. Der ganze Leib wird zum Aas, aber die Zähne ſind doch perlenweiß. Der in das Innerſte und Verborgenſte ſieht, der nahm ſich auch einer offenbaren Sunderin gegen die Schmahungen des Volks an, und ſprach: Wer ſich ohne Sunde weiß, der werfe den erſten Stein auf ſie.

11.

Evangelien-Harmonie.

„Vom Himmel ſteigend Jeſus bracht'
„Des Evangeliums ewige Schrift,
„Den Jüngern las er ſie Tag und Nacht;
„Ein göttlich' Werk es wirkt und trifft.
„Er ſtieg zurück, nahm's wieder mit;
„Sie aber hatten's gut gefühlt,
„Und Jeder ſchrieb, ſo Schritt vor Schritt,
„Wie er's in ſeinem Sinn behielt,
„Verſchieden. Es hat nichts zu bedeuten:
„Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten;
„Doch damit können ſich die Chriſten
„Bis zu dem jüngſten Tage friſten."

Im Anfang war das Wort bei Gott: aber in der Fülle der Zeit hat es ſich hernieder gelaſſen, den Menſchen ſich zu offenbaren: nun iſt es wieder zur Rechten Gottes. Warum ſuchſt du hier das Urevangelium? Haſt du nicht genug an vier Evangelien, in deren Gefäßen es nach verſchiedener, aber immer reiner Spiegelung, nach verſchiedener, aber treuer Receptivität geoffenbart iſt. Damit können ſich die Chriſten bis zu dem jüngſten Tage friſten. Laſſe dir an Gottes Gnade genügen.

„Die Evangeliſten mögen ſich ſcheinbar widerſprechen, wenn ſich nur das Evangelium nicht widerſpricht." Vergl. XXVI. 104.

12.

Ehe.

Es iſt gut.

»Bei Mondenſchein im Paradeis
»Fand Jehova im Schlafe tief
»Adam verſunken, legte leiſ'
»Zur Seit' ein Evchen, das auch entſchlief.
»Da lagen nun in Erdeſchranken
»Gottes zwei lieblichſte Gedanken. —
»Gut!!! rief er ſich zum Meiſterlohn —
»Er ging ſogar nicht gern davon.

»Kein Wunder, daß es uns berückt,
»Wenn Auge friſch in Auge blickt,
»Als hätten wir's ſo weit gebracht,
»Bei Dem zu ſeyn, Der uns gedacht'
»Und ruft er aus, wohlan! es ſei!
»Nur, das beding' ich: alle Zwei!
»Dich halten dieſer Erde Schranken,
»Liebſter von allen Gottesgedanken!«

Nicht die einfache Einheit iſt das Beſte: ſondern die Einheit der Zwei in Gott. Dieſe Einheit iſt die Vollendung der endlichen Pluralität: ihre Baſis iſt die heilige Ehe: ihr Urbild iſt die Trinität.

Kein Lebend'ges iſt nur Eins,
Immer iſt's ein Vieles.

13.

Der getreue Eckardt

„Und wenn euch, ihr Kinder, mit treuem Geſicht
„Ein Vater, ein Lehrer, ein Alderman ſpricht,
„So horchet und folget ihm pünktlich.
„Und liegt auch das Zünglein in peinlicher Hut,
„Verplaudern iſt ſchädlich, verſchweigen iſt gut:
„Dann füllt ſich das Bier in den Krügen.“

Das Wunder erliſcht mit dem Glauben: nicht weil es an ſich fehlt, ſondern weil helle Kindesaugen, Glaubenslichter dazu gehören, es zu ſehen; der Glaube erliſcht mit der Treue, welche ſich die Augen klar, rein und geſund erhält; die Treue erliſcht mit dem Gehorſam, welcher dem, was da iſt, der Wirklichkeit und ihrer Vernunft, ſtill und ſchweigſam ſich unterordnet.

Das Gift, welches Wunder, Glauben, Treue, Gehorſam tödtet, die Seuche, welche dem geſunden Leben feindlich entgegentritt, iſt — der Zweifel, der ſich nicht allein unberufen, ſondern auch unbelehrt, in Alles miſcht, — was er nicht verſteht, Alles beſchwatzt, und darüber das Beſte unter den Händen verliert. Der Zweifel iſt der gefährlichſte Starrkrampf, der jeder Regung des Lebens ein Ende macht: darum bleibt ihm immer nur als Gegenſtand ein Leichnam, den er, als wär's der Leib, zu kritiſiren nicht unterläßt. —

Es iſt ein bedeutendes Wort, welches uns zuruft:

»Rühre nicht, Bock, denn es brennt.« Weil es ſo bedeutend iſt, darum iſt es den verſchiedenſten Stufen des Verſtändniſſes unterworfen *). Zur Erkenntniß der innerſten Wahrheit gehört nichts ſo ſehr, als treue Stille, gehorſame Schweigſamkeit, züchtige Enthaltſamkeit, und andächtige Betrachtung, die ein Weilchen warten kann.

*) Hiermit ſind wir zugleich an das Käſtchen erinnert, das Niemand rütteln und unterſuchen durfte. Vergl. I. 152. — Unſer Dichter hatte frühzeitig das alte Teſtament mit lebhafter Theilnahme ſtudirt, und daraus auch den Dienſt der Kahathiter an der Stiftshütte kennen lernen. 4. Moſ. 4, 15. 19. — Vergl. Eckermann's Geſpr. mit Goethe. I. 339.

18.

Dr. Bahrdt.

Lukas.

»Mögen gar nichts weiter verkehren mit dir.«

Frau Dr. Bahrdt.

»Die Kerls nehmen keine Lebensart an.«

Dr. Bahrdt.

»Komm, 's sollen ihre Schriften dran.«

Daß den Evangelisten so häufig der Zweifel dumm und täppisch entgegentritt, das kommt daher, daß sie — durch den Glauben an den Größten — so groß sind. Der Zwerg läßt sie nicht gelten, weil er doch auch was gelten will. Dr. Bahrdt sagt's gerade heraus, den Evangelisten in's Gesicht:

Der Zwerg, der münzt die Riesen ein,
Und thut ein tüchtig Kupfer drein.
Da mag's denn wieder fort cursiren!
So müßt ihr auch, wollt ihr ruliren,
Und in Gesellschaft euch produciren,
So müßt ihr werden wie — unser einer, —
Geputzt, gestutzt, — glatt, — 's gilt sonst Keiner.

Und weil nun die Riesen unter solchen Bedingungen mit dem Zwerglein nicht verkehren können, so fängt dieses zu schimpfen an. Die Schmähungen zeugen am besten davon, daß es seine Gegner nicht kennt. Es mangelt dem armen

Zwerglein das Beſte, — nämlich Bekanntſchaft, Verkehr und Umgang mit den vier Herren und ihren Thieren, die Zwerges-Demuth, die groß macht.

Aber ſoll denn der gelehrte Doktor bei den Evangeliſten in die Schule gehen, die jedem Schuler ſo Großes und Unglaubliches und Wunderbarliches unverſchämter Weiſe aufbürden und daran zu glauben zumuthen, und gar nicht mit ſich handeln, noch ein Titelchen ſich abdingen laſſen? Das ſteht dem Doktor nicht an: es verdrießt ihn vielmehr, daß die Evangeliſten nicht von ihm Lehre annehmen wollen, ihre großen Sachen klein zuzuſchneiden und das alte ſchwere Geld zur gangbaren Scheidemünze des natürlichen Weltverſtandes umzuſchmelzen. Weil ſie darauf nicht eingehen, ſo erklärt er ihnen den Krieg: und die Frau nimmt den Mann gegen den unmanierlichen Beſuch in Schutz.

Frau Dr. Bahrdt.

„Die Kerls nehmen keine Lebensart an.“

Dr. Bahrdt.

„Komm, 's ſollen ihre Schriften dran.“

15.

Neueſte Kritik.

»Wer ſich erkennt im Knaben gut,
»Der ſei vor Füchſen auf ſeiner Hut.«

Es iſt die Art des Fuchſes, daß er die Trauben ſauer nennt und ſchmäht, wenn er ſie nicht erreichen kann: denn ſie ſind ihm zu hoch und zu wunderlich: was ihm nicht mundrecht, was nicht platt und ordinär genießbar iſt, das kann er auch nicht gelten laſſen. Dieſem Fuchſe gleicht die Verſtandes-Kritik, d. h. diejenige Stellung zur Sache, die nicht drin, ſondern draußen iſt: es ſei drüber, wie ſie's nennt, weil ſie ſich im luftleeren Raume befindet, oder drunter, weil ſie die Sache ſelbſt nicht faſſen kann. Dieſe Kritik kann nichts machen, aber ſie kann zerſtören: ſie hat ſchon oft ein Täublein gerupft und in Fetzen zerrückt.

Wer nun etwa an der Fabel von dem Fuchſe, der das Täublein des treuherzigen Knaben rupft, auf ſich ſelbſt aufmerkſam wird, und gern ſeinen Schatz, ſein Taubenherz, ſichern will, nun, — der ſei auf ſeiner Hut vor den klugen Füchſen, die nicht in die Höhe können, und darum ſo gern das Hohe und Wahre — der Erde und die Vernunft dem natürlichen Verſtande gleich machen. Die Füchſe finden überall zu mäkeln und zu rupfen.

Wohl führt' ich den Freund in die Galerie,
Voll Menſchenglut und Geiſtes,
Mir wird's da gleich, ich weiß nicht wie,
Mein ganzes Herz zerreißt es.

Und ſieh, da ging mein Herr herum,
Und ſtochert ſich die Zähne,
Regiſtrirt in Catalogum
Mir meine Götterſöhne.
Mein Buſen war ſo voll und bang,
Von hundert Welten trächtig;
Ihm war bald was zu kurz, zu lang,
Wägt' alles gar bedächtig.

Da warf ich in ein Eckchen mich,
Die Eingeweide brannten,
Um ihn verſammelten Männer ſich,
Die ihn einen Kenner nannten.

16.

Der Zweifel.

«Ich bin der Geist, der stets verneint.»

Die Negation für sich hat keinen Inhalt: sie verneint nur den Inhalt, der ihr als Gegenstand entgegentritt.

«Auf Teufel reimt der Zweifel nur.»

Der Zweifel ist wesentlich die Negation der Wahrheit, die außer ihm ist: er selbst ist für sich ohne Inhalt, und noch überdieß der Feind alles realen Inhalts. Etwas Anderes ist die Stellung des Subjekts zur Wahrheit, wenn es die Wahrheit zwar noch nicht anerkennt, aber sucht, statt sie als einen fremden Inhalt von sich zu stoßen.

So ist der Teufel ein Lügner vom Anfange: sein Gesell ist der Zweifel, und dessen Kebsweib aus seiner eigenen Seite die negative Kritik.

Mit großer Leut' und großem Glück
Hält ihr Gemahl Lier Frau Kritik. —
Sie hat weder Leut' noch Land,
Auch weder Kapital noch Pfand,
Sie bringt auch selber **nichts** hervor,
Und lebt und lebt doch groß im Flor.

Am Fenster läßt sich einer blicken,
Der reißt gar alles grob in Stücken.

Ein Andrer mißt das Werk mit Ellen
Ein Dritter läßt's auf der Wage schnellen
Ein Vierter, oben auf dem Haus,
Klopft gar die alten Kleider aus.
Die meisten arbeiten wie in der Gruft,
Und kommen selten an frische Luft.

Wie der Zweifel, welcher die Wahrheit abweiset, von der Forschung, Skepsis, welche die Wahrheit sucht und ihr nachgeht, sich unterscheidet, so ist die Kritik, welche die Wahrheit wie ein altes Kleid ablegt und wegwirft, von der Dialektik verschieden, welche den Inhalt unverletzt und unverkümmert wiedergewinnt.

13.

Die Geschichte.

„Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
„Das ist im Grund der Herren eigner Geist.“

Faust verzweifelt an der realen Wahrheit der Geschichte. Die Geschichte ist die Basis alles wirklichen Glaubens, denn der Glaube ist das Vertrauen zu dem Daseyn des göttlichen Geistes, die Ueberzeugung, daß nicht allein das Unendliche im Endlichen, sondern auch das Endliche im Unendlichen und kraft des Unendlichen wesentlich und wirklich ist: die Geschichte ist die Entwickelung des Endlichen nach seinem göttlichen Keime. Mit der Geschichte erlischt auch das Licht des Glaubens, weil dieser wesentlich auf der Geschichte ruht.

Dieses Mißtrauen gegen die Realität der Geschichte, gegen die Ewigkeit des Endlichen, ist der verderbliche Irrthum, an dem Faust scheitert, und aus dem Zweifel in die Verzweiflung stürzt.

Und doch ist es eine große Wahrheit, die ihn in seinem Irrthume bestärkt. Die Wahrheit trifft aber nicht die Geschichte, sondern die subjektive Kritik, welche sich selbst eine Geschichte jedes Jahrhunderts erfindet und künstlich zusammenleimt, um damit — jede wahrhafte Erscheinung des Jahrhunderts, welche auf die Nachwelt wirklich gekommen ist, zu verdächtigen und zu verkümmern. Diese Wahrheit trifft mithin die sogenannte historische Kritik, der Irrthum wendet

ſie aber, verſtändet wie er iſt, gegen die objektive Geſchichte ſelbſt, welche mittelſt der Ueberlieferung von der Aechtheit ihrer Vergangenheit Zeugniß ablegt.

Es iſt die erſte Lüge der hiſtoriſchen Kritik, wenn ſie ſich, wie ſie's täglich thut, Geſchichte nennt, und namentlich im Gegenſatze zu der Kirche, welche weſentlich hiſtoriſch iſt, ahiſtoriſch ſeyn will. Dieſe Lüge verfuhr und vergiftet man chen Kopf.

Die beide, nämlich die objektive Kritik der vergangenen Geſchichte in die Gegenwart, welche nach Gamaliel's Zeug niß die Wahrheit der Vergangenheit aufbewahrt und aus ihr ſelbſt weiter entwickelt. Wir finden ſie in der Kirche

18.

Die Täuschung.

»Bin ich denn abermals betrogen?
»Verschwindet so der geisterreiche Drang?
»Daß mir ein Traum den Teufel vorgelogen?
»Und daß ein Pudel mir entsprang?«

Wenn du mit dem Teufel verkehrst, so bist du immer
trogen. Denn wenn er mit dem Zweifel zugleich bei dir
ingang findet, so bringt er nichts mit, sondern er vernichtet
r, was da ist.

Was willst du armer Teufel geben?

nd wenn er sammt dem Zweifel Abschied nimmt, so bist du
ermals betrogen, denn er kann nichts zurücklassen, als —
rere.

Der Teufel sucht dir wohl einen geisterreichen Nimbus
rzuspiegeln, von welchem du dir die vermißte Befriedigung
rsprichst; aber wenn's dann zum Treffen kommt, so springt
n garst'ges Thier aus dem Zauberkreis hervor; und der
eistes-Drang endet im Fleische.

19.

Verstockung.

Chiron.

»Der Tochter Aeskulap's, wohlthätig milde,
»Der lieblichsten aus der Sibyllen-Gilde,
»Ihr glückt es wohl, bei einigem Verweilen,
»Mit Wurzelkräften dich von Grund zu heilen.«

Faust.

»Geheilt will ich nicht seyn! Mein Sinn ist mächtig!
»Da wär' ich ja wie Andre niederträchtig.«

Chiron.

»Versäume nicht das Heil der Quelle!
»Geschwind herab! Wir sind zur Stelle!« —

Die subjektive Regsamkeit und Strebsamkeit hat es an der Art, daß sie bei keinem Gegenstande verweilt, weil sie alle Gegenständlichkeit geringschätzt. Und sie muß alles Gegenständliche wieder geringschätzen, weil sie dabei nicht verweilt, um es kennen zu lernen. Darum ist diese bloß subjektive Thätigkeit mit der hartnäckigsten Verstockung gegen objektive Hülfe verbunden. Das war Faust's schwerstes Leiden, daß er bei aller unruhigen, ihrer Hülfsbedürftigkeit sich bewußten Thätigkeit, Hülfe und Heilung von höheren Mächten verschmähte, und dagegen trotzig sich auflehnte.

So verschmähte er erst die Rettung, woran Margarete genesen war. So verschmäht er auch jetzt die eigentliche Hülfe: er verlangt nur Befriedigung seiner Begierde.

Noch kommt er zu keiner Besinnung: aber — später.

20.

Das Geleite.

„Die ihr dieß Haupt umschwebt im luft'gen Kreise,
„Erzeigt euch hier nach edler Elfen Weise.“

Wie auch Faust in seiner Verückung alle Winke von Oben, zuletzt auch Chiron's Rath verschmäht, und von allen guten Geistern sich losſagt, sie geleiten ihn dennoch, ohne daß er's merkt, sie nahen sich zur guten Stunde, ob er etwa nun ihre Stimme vernehmen möchte. Aber er hört noch nicht, und was ihm Gutes wird, das schreibt er nicht ihnen, sondern der sichtbaren Natur zu, in der er allein den Spiegel menschlichen Bestrebens findet, und der er doch wieder unter ihrem vergänglichen Wechsel nicht trauen kann. Wie ist ihm nun zu helfen?

Die Engel, die den Strebsamen zuletzt doch noch schirmen, retten, zur Reinigung und Läuterung geleiten, ohne ihm Züchtigung und Stärkung zu ersparen, dieselben Engel erscheinen schon lange zuvor als muntere Elfen: sie treten nicht erst bei seinem Tode wie aus dem Stegreife hervor, sondern sie haben ihn von Weitem durch das Leben geleitet, sie haben ihm manches Liedlein auf seinen Irrfahrten in guter Stunde vergesungen: er hat auch manche gute Regung angenommen, und Labung empfangen: so ist er gefristet und erhalten worden mitten in der unseligen Wüste eines verirrten Lebens.

An dieser unsichtbaren Begleitung erklärt sich das Räthsel, daß der Sünder an der Verzweiflung, welche der Tod ist, doch nicht stirbt, sondern zuletzt an der Hoffnung, — welche das Leben ist.

21.

Sünde im letzter Instanz

„Mein Hochbesitz er ist nicht rein, —
„Das Wenige dort ist doch nicht mein. —
„Die Alten droben sollten weichen,
„Die Linden wünscht' ich mir zum Teich,
„Die wenigen Bäume, nicht mein eigen,
„Verderben mir den Weltbesitz. —
„So sind am härtesten wir gequält,
„Im Reichthum fühlend was uns fehlt.“

Je weiter sich Reichthum und Habsucht ausbreiten, desto enger und zehrender wird das Herz. Wie der äußern freien losen Freiheit wachsen auch der Reichthaben innere Knechtschaft: indem die Freiheit nach Außen alle Fesseln durchbricht, setzen sie sich nach Innen fest. Je mehr die Gunst des Schicksals den Sünder bereichert und — verwöhnt, desto herber quält ihn die Mißgunst, die an des Nachbars kleiner, friedlicher Hütte sich ärgert, und den eigenen Reichthum durch das wenige fremde Eigenthum beschränkt und beengt fühlt.

Auch hier geschieht was längst geschah.
Denn Naboth's Weinberg war schon da.
(Regum I 21.)

22.

Letzte Versuchung.

„Dürft' ich zum Augenblicke sagen:
„Verweile doch, du bist so schön! —
„Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
„Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.“

Faust stürzt sich von Sünde in Sünde: aber er gefällt sich in keiner, er beharrt in keiner, was er erreicht, das flieht er auch. Nun kommt auch die Versuchung, in dem Siege des eigenen Willens sich zu gefallen, und, abgelöst von der eigentlichen Kraft, in der eigenen Kraft Behagen und träge Ruhe zu finden, — es ist nur noch ein Sumpf im Wege, der Sumpf der Sünde, — denn das letzte Kirchlein ist schon im Rauch aufgegangen, — da kommt mit der letzten und gefährlichsten Versuchung auch — die Rettung, der höchste Augenblick, nämlich der Tod, der den Vielversuchten der letzten Versuchung entbebt.

Die Uhr steht still: sie schweigt wie Mitternacht.
Der Zeiger fällt: es ist vollbracht.

Es ist vollbracht, aber nicht vorbei. Faust stirbt nicht an der Verzweiflung, sondern an der Hoffnung, am — Vorgefühle wirklichen Lebens.

88.

Buße.

„Mensch war ich sonst, eh' ich's im Düstern sucht',
„Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte.
„Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
„Daß Niemand weiß, wie er ihn meiden soll.“

Zur Bekehrung, zur Sinnesänderung, zu heilsamer „Umartung,“ μετανοια, gehört auch die Reue, der rückwärtsgewandte Schmerz, aber er reicht allein nicht aus. Das eigentliche Wesen wirklicher Bekehrung ist vorwärtsstrebend; Buße heißt wörtlich Besserung.

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Faust kommt spät zur Reue, zu einer kurzen, aber inhaltschweren Reue: er kommt zu der schmerzenvollen Einsicht, daß er sich den Spuk der unsaubern Gedanken und Erscheinungen, die ihn verfolgen und nicht loslassen, freventlich selbst bereitet hat. Dieser Spuk ist der Alp, der im Traum auf uns liegt: wir suchen uns wohl los zu machen, und strengen alle Kräfte dagegen an: aber er weicht nicht: er verstrickt und verdüstert die Seele, und lähmt die Willenskraft, die sich dagegen erhebt. Aber zuletzt kommt dennoch die Hülfe, die den Strebenden erlöset, ihn „dankend umzuarten.“

Eckermann, Gespr. mit Göthe. II. S. 350.

24.

Glocken-Töne.

»O tönet fort, ihr ſüßen Himmelslieder!
»Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!«

Die ſüßen Himmelslieder tönen wohl fort, aber berauſcht und verzaubert hört Fauſt nichts davon. Er bekennt es noch zuletzt.

Ich bin nur durch die Welt gerannt.

Und wenn er es endlich doch vom Berge herunter klingen hören muß:

Laßt uns zur Kapelle treten!
Letzten Sonnenblick zu ſchauen.
Laßt uns läuten, knieen, beten,
Und dem alten Gott vertrauen;

ſo ärgert's ihn.

Verdammtes Läuten! — —
Des Glöckchens Klang, der Lieder Duft
Umfängt mich wie in Kirch' und Gruft.
Wie ſchaff' ich mir es vom Gemüthe!
Das Glöcklein läutet und — ich wüthe.

Und doch iſt's zuletzt ſolcher Sang und Klang, es iſt das von Mephiſtopheles verfluchte Bimbaumbimmel,

Miſcht ſich in jegliches Begebniß,
Vom erſten Bad bis zum Begräbniß,
Als wäre zwiſchen Bimm und Baum
Das Leben ein verſchollner Traum.

es ist das lang vergessene Singen und Beten, was den flüchtenden Sünder retiet: aus der Gruft zur Kirche!

Blicket auf zum Retterblick
Alle reuig Zarten,
Euch zu seligem Geschick
Dankend umzuarten.

Wie auch die Kirchenglocken-Töne verspottet und verschmäht, überhört und verdrängt werden, sie tönen dennoch fort und fort, und lassen nicht ab, zur Kirche zu rufen, bis sie — Gehör finden, und die Kirche, wie sie auch befeindet und — verlassen werde, trägt endlich den Sieg davon, und verleihet den Frieden, den die Welt nicht geben kann —

Dieses ist das Bedürfniß und die leise Hoffnung, welche das poetische Selbstbekenntniß, von der Kirche getrennt zu seyn, im Hintergrunde und im letzten Ausgange sich verwahrt.

II. S. 95 flg.

23.

Gnade.

„Sonst stürzte sich der Himmels-Liebe Kuß
„Auf mich herab in ernster Sabbath-Stille:
„Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
„Und ein Gebet war brünstiger Genuß.“

Der stillen, frohen, frommen Kindheit folgt ein wildes, rohes, gottloses Leben. Der letzte Reiz von kindlichem Gefühle, der leise Anklang früherer Zeit ist bald überwunden. Dem Gebete folgt Fluch, und den himmelstönen, ahndungsvollen Kirchenglocken-Tönen folgen die schneidendsten, herbsten und grellsten Mißtöne der Welt. Verwundert ist das Ringen, Beten und Fasten, — an Hoffnung reich, im Glauben fest. —

Aber die Ahndung jener ersten Zeit, jener Reiz von kindlichem Gefühle, die Erinnerung an die süße Zeit des Glaubens und Friedens begleitet dennoch den Verirrten, und betrügt nicht. Es ist zuletzt doch wieder Singen und Beten, wodurch der Verlorene gerettet wird: es ist der Himmels-Liebe Kuß, welcher sich herabneigt, die noch strebende Seele vom Untergange zu erretten.

Und hat an ihm die Liebe gar
Von Oben Theil genommen,
Begegnet ihm die selige Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Es freut sich die Gottheit der reuigen Sünder
Unsterbliche heben verlorene Kinder
Mit feurigen Armen zum Himmel empor.

G. W. I. S. 255.

26.

Widerſpruch des Gedankens.

„Nur ſcheinbar ſteht's Momente ſtill
„Das Ew'ge regt ſich fort in Allen
„Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
„Wenn es im Seyn beharren will.“

G. W. I. H. III. S. 90.

„Kein Weſen kann zu Nichts zerfallen'
„Das Ewige regt ſich fort in Allen,
„Am Seyn erhalte dich beglückt!
„Das Seyn iſt ewig, denn Geſetze
„Bewahren die lebendigen Schätze,
„Aus welchen ſich das All geſchmückt.“

G. W. XLVII. S. 73.

Donnerſtag, 12. Febr. 1829.

Goethe las mir das friſch entſtandene Gedicht: „Kein Weſen kann zu Nichts zerfallen ꝛc.“ „Ich habe“ ſagte er, „dieſes Gedicht als Widerſpruch der Verſe: „Denn Alles muß zu Nichts zerfallen ꝛc.“ geſchrieben, welche dumm ſind, und welche meine Berliner Freunde, bei Gelegenheit der naturforſchenden Geſellſchaft, zu meinem Aerger in goldenen Buchſtaben ausgeſtellt haben.“

Eckermann, Geſpr. mit Goethe. II. 62.

Auch in den zahmen Xenien tritt der Pantheismus, welcher Gott nur im Menſchen perſonifizirt weiß, mit der Dreinigkeit, die ihn richtet, in die Scene.

Was ſoll mir euer Hohn
Ueber das All' und Eine?
Der Profeſſor iſt eine Perſon,
Gott iſt keine.

G. W. XLVII 248.

Nun aber fahren wir mit dem Dichter um das Gehölz, das Gebicht, und biegen in der Nähe von Tiefurt in den Weg nach Weimar zurück, wo wir die untergehende Sonne im Anblick haben. Göthe iſt eine Weile in Gedanken verloren, dann ſagt er:

»Untergehend ſogar iſt's immer dieſelbige Sonne. Wenn einer fünf und ſiebenzig Jahr alt iſt, fährt er mit großer Heiterkeit fort, kann es nicht fehlen, daß er mitunter an den Tod denke. Mich läßt dieſer Gedanke völlig in Ruhe, denn ich habe die feſte Ueberzeugung, daß unſer Geiſt ein Weſen iſt ganz unzerſtörbarer Natur; es iſt Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es iſt der Sonne ähnlich, die bloß unſeren irdiſchen Augen unterzugehen ſcheint, die aber eigentlich nie untergeht, ſondern unaufhörlich fortleuchtet.«

Eckermann, Geſpr. m. G. I. 153.

27.

Widerspruch der Empfindung.

„Mich ergreift, ich weiß nicht wie,
„Himmlisches Behagen.
„Will mich's etwa gar hinauf
„Zu den Sternen tragen?
„Doch ich bleibe lieber hier,
„Kann ich redlich sagen,
„Beim Gesang und klarem Wein
„Auf den Tisch zu schlagen.
„Wandert euch, ihr Freunde, nicht,
„Wie ich mich gebärde,
„Wirklich ist es allerlicht
„Auf der hohen Erde.“

„Ach ich bin des Treibens müd!
„Was soll all' der Schmerz und Lust?
„Süßer Friede
„Komm', ach komm' in meine Brust!“

Wenn der Dichter an Gottes Gaben sich erfreut, wenn er sich's bei Tische dankbar schmecken läßt, wenn es ihm einmal so wohl wird, daß er behaglich ausruft: hier laßt uns Hütten bauen; da wird er als ein Weltkind verschrieen, welches in dem Jammerthale des Lebens nur ein annuthiges Freudenhaus erkennt. Wenn er dann wieder von seinen innerlichen Kämpfen etwas verlauten läßt, wenn er über den Jammer des Lebens seufzt, wenn er mit Allem, was Gott be

ſcheert, nur nicht mit ſich zufrieden iſt; da heißt es wieder: es fehlt ihm der Friede, den die Welt nicht geben kann.

Iſt er darum kein Chriſt, weil ihm noch viel dazu fehlt?

Es iſt rührend, wenn der Greis bekennet: »man hat mich immer als einen vom Glück beſonders Begünſtigten geprieſen, und ich will mich auch nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht ſchelten. Allein im Grunde iſt es nichts als Mühe und Arbeit geweſen, und ich kann wohl ſagen, daß ich in meinem 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Walzen eines Steines, der immer von neuem gehoben ſeyn wollte.« Aber auch dieſen herzbrechenden Seufzer haben die Gegner, wiewohl zu wohlgemeinter Warnung, in die bitterſte Anklage einſeitig verwandelt.

Nun aber folgen wir dem Greiſe mit ſeinem jungen Freunde in den traulichen Garten, jenſeits der Ilm, in der Nähe des Parks, um ihn ohne äußern Genuß und innere Noth den ſtillen Frieden der Seele pflegen zu ſehen. Der junge Freund hat Ort und Zeit meiſterlich nachgezeichnet.

Eckermann, Geſpr. m. G. S. 133 — 139.

Wir begleiten ihn bis zu der Baumgruppe halbwüchſiger Eichen, Tannen, Birken und Buchen, die er vor vierzig Jahren alle eigenhändig gepflanzt, — denn er war kein Nomade, — und wo er nun an warmen Sommertagen die Erquickung des Schattens genießt, während auf den Wiesen und auf dem ganzen Park umher eine Stille herrſcht, von der die Alten ſagen wurden, daß Pan ſchlafe.

28.

Wonne der Wehmuth.

„Trocknet nicht, trocknet nicht,
„Thränen der ewigen Liebe,
„Ach nur dem halbgetrockneten Auge,
„Wie öde, wie todt die Welt ihm erscheint!
„Trocknet nicht, trocknet nicht,
„Thränen unglücklicher Liebe.“

Wie Thau und Regen der durstigen, schmachtenden Natur unentbehrlich sind, so sind es die Thränen in der Sphäre des Geistes. Thränen sind der Thau der Seele, ohne den sie verschmachtet und vertrocknet: der Regen, welcher der Natur erfrischt und belebt. Ueberall erzeugen der Regen neues Regen und Bewegen der Kräfte, so wie er davon zeuget: auch die Thränen zeugen von dem Leben des leidenden Geistes, so wie sie wieder darauf wirken.

Der Mensch bedarf der Thränen in doppelter Beziehung: sowohl der Thränen, die für ihn fließen, als auch solcher Thränen, die er selbst weint.

Jeder Mensch hat zu bitten und zu beten, daß die ewige Liebe sich seiner erbarme, und daß die Thränen dieser erbarmenden Liebe um die leidende Menschheit nicht vertrocknen. Gottes Gnade ist wie Thau auf Gras.

Aber wie jeder Mensch die Thränen der Liebe für sich in Anspruch nimmt, so bedarf er auch dieses belebenden Regens in den eignen Augen. Wer nicht weinen kann, der lie-

bet und lebet nicht, ſondern er iſt todt, und es iſt auch ihm alles todt und erſtorben. Selbſt dem nur halbgetrockneten Auge erbleicht die Welt: mit jeder Perle erliſcht ein Stern, ein Glanz mehr.

Auch der Schmerz badet ſich wohlig in Thränen, wie der Fiſch im Waſſer, als in ſeinem Lebenselemente. Je werther das Gut iſt, um das wir weinen, deſto theurer und werther wird uns der Schmerz, als ein geblicbenes Unterpfand. Haben wir uns etwa ein geliebtes Weſen müſſen nehmen laſſen, ſo mochten wir uns nur deſto weniger den Schmerz nehmen laſſen: dieſer iſt fortan unſer willkommener Begleiter zu einem heilſamen Andenken. Die Thränen ſind recht eigentlich das Lebenszeichen des Leidens, die That des Schmerzes, Wonne der Wehmuth.

Die Thränen fließen der Freude, wie dem Leide: der Menſch kann ihrer nicht entbehren: zu weinen, iſt das acht menſchliche Bedürfniß. Ein Menſch, den nie eine Thräne netzte und letzte, müßte der Sphäre entrückt ſeyn, die dem menſchlichen Weſen angewieſen iſt. So befindet ſich Jann durch eigenmächtige Ueberhebung außerhalb der Heimath menſchlicher Gefühle und Bedürfniſſe: er meint nach langer Dürre und Trockenheit wieder den menſchlichen Boden zu berühren und Heimathsluft zu athmen, weil — er wieder weinen kann

Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder

29.

Diesseits und Jenseits.

»So laßt mich scheinen, bis ich werde, — —
»Dann eil' ich von der schönen Erde. — —
»Dort ruh' ich eine kleine Stille,
»Dann öffnet sich der frische Blick;
»Ich lasse dann die reine Hülle,
»Den Gürtel und den Kranz zurück. — —
»Hier fühlt' ich tiefen Schmerz genung: — —
»Macht mich auf ewig wieder jung!«

Der Heide hat die Realität nur hier, und dort Schein und Schein trügt. Er singt auf dem Sterbebette:

Animula vagula, blandula,
Hospes comesque corporis,
Quae nunc abibis in loca?
Pallidula, rigida, nudula,
Non (ut solis) dabis joca *)?

---

*) A. Pope übersetzt:

Ah fleeting spirit, wandring fire,
That long hast warm'd my tender breast
Must thou no more this frame inspire?
No more a pleasing chearful guest?

Whither, ah whither art too flying?
To what dark, undiscover'd shore?
Thou seem'st all trembling, shiv'ring, dying,
And whit and humour are no more!

Fontenelle übersetzt:

Ma petite ame, ma mignonne,
Tu t'en vas donc, ma fille, et Dieu sache où tu vas?
Tu pars seulette, nue, et tremblottante, helas!
Que deviendra ton humeur folichonne?
Que deviendront tant de jolies ebats?

O Seele, flüchtig Schmetterlingen,
Den Leib haſt du dir auserlesen
Wo aber wirſt du nun hinschweben?
Bleich, nackt und bloß ſcheuſt du zu beben
Kannſt du, wie ſonſt, dich freu'n, und — leben?

Umgekehrt weiß der Chriſt jenſeits die reale Wahrheit und Wirklichkeit: aber ſie ſcheint ihm ſchon herüber. Darum findet er im irdiſchen Daſeyn den Schein, aber dieſer Schein iſt nicht leer, ſondern ſchön, weil er von der Wahrheit zeugt, und der Widerſchein derſelben iſt. Dem Chriſten iſt ſelbſt der Schein mehr, als dem Heiden ſeine Wirklichkeit; dennoch unterſcheidet er auch Schein und Seyn. Hier ſcheint der Menſch, dort iſt er; hier leidet er, dort wird er verklärt.

Was hier kranket, ſeufzt und ſteht,
Wird dort friſch und herrlich geben.
Irdiſch werd' ich ausgeſät,
Himmliſch werd' ich auferſtehen.
Hier geh' ich natürlich ein.
Nachmals werd' ich geiſtlich ſeyn.

30.

Werke und Wirkung.

„Was willſt du unterſuchen,
„Wohin die Milde fließt?
„In's Waſſer wirf deine Kuchen,
„Wer weiß, wer ſie genießt.“

Du thun viel Gutes; aber du möchteſt auch gern die Wirkung deiner Almoſen ſehen, die Früchte deiner Arbeit mit Händen greifen, den Segen deiner Thätigkeit und Mildthätigkeit ſelbſt erfahren und mit genießen. Lieber! dieſe Sorge um den Erfolg iſt nicht deines Amtes. Dein Penſum iſt, daß du arbeiteſt und wirkeſt, ſo lange es Tag iſt: der Erfolg ſteht in Gottes Hand, und bleibt nicht aus. Glaube nur und vertraue der Macht der Vorſehung: es geht nichts verloren. Wenn du Glauben haſt, ſo wirf nur dein Scherflein hinaus in die weite Welt: wie es gedeihe, und wem es zu Statten komme, iſt nicht deine Sorge: es iſt aber Einer, der dafür ſorgt.

Paulus pflanzt, Apollo begießt, aber Gott giebt das Gedeihen. —

Schwimme, du mächtige Scholle, nur hin' und kommſt du als Scholle
Nicht hinunter, du kommſt doch wohl als Tropfen in's Meer.

31.

Sophie la Roche.

„Als ich einmal eine Spinne erſchlagen,
„Dacht' ich, ob ich das wohl geſollt?
„Hat Gott doch ihr wie mir gewollt
„Einen Antheil an dieſen Tagen!"

Wir leben alle nur vom leben laſſen, nämlich davon, daß Andere uns leben laſſen. Damit ſind wir zugleich ermahnt, auch wiederum unſrerſeits Andere leben zu laſſen. Gleichwohl leben wir andererſeits nur von Mord und Todtſchlag, denn wir thun keinen Schritt, und keinen Athemzug, ohne ſo viele lebendige Weſen zu tödten: unſer phyſiſches Leben beſteht recht eigentlich durch den Tod ſo vielen überall ſich regenden Lebens. Was Wunder, wenn uns in Momenten zarteſten Gefühlslebens eine Apprehenſion ergreift, irgend ein kleinſtes Würmchen oder Inſektchen, das da lebet und ſich reget und ſich krummet, zu verletzen, oder die kurze Zeit ſeines Stunden-, Tages- oder Jahres-Lebens abzukürzen. Hat nicht Gott auch ihm, wie mir, einen Antheil an dieſen Tagen gönnen wollen?

Jetzt ſehen wir in ſchönſter wärmſter Herbſtluft unter dem heiterſten Himmel tauſend und aber tauſend Schmetterlinge, weiße und bunte, auf allen Blumen des Gartens — oder des Kirchhofs, unter ſo vielen ſummenden Bienen, ſchwebenden Libellen, und allerlei Käfern luſtig herumflattern: wir

fangen den schönsten: wir betrachten mit Fleiß den wunderbaren Schmuck der zarten Flügel auf beiden Seiten, in welchen sich alle Farben spiegeln. Da wird die muntere Lust des Fanges zum Ernste sinnender Betrachtung. So viel Kunst und feinste Zier, mit solcher Liebestreue bis in's Kleinste fleißig ausgeführt, für wenige Stunden auf so geringe Luft-Siegel eingewebt! Wer könnte das kostbare Werk beschädigen oder zerstören? und das zarteste Siegel derselben Allmacht, die so viel tausend Welten schafft und erhält, unsanft betasten? Schon ist der kleine Herold seines Schöpfers wieder entlassen zu seinen vielen Gespielen. Wer könnte das kurze Leben verkürzen? Und so fliegt er wieder dem Leben entgegen, und — das diesem einem nahen Tode zu. Wir lassen ihn — leben und — sterben.

Dieses ist die große Weltordnung in der göttlichen Natur, daß Eins das Andere leben und — sterben läßt.

Sprich', wie werd' ich die Sperlinge los? so sagte der Gärtner;
Und die Raupen dazu, ferner das Käfergeschlecht,
Maulwurf, Erdfloh, Wespe, die Würmer, das Teufels-Gezüchte?
Laßt sie nur alle, so frißt Einer den Anderen auf.

32.

Lebensstufen.

»Erst Empfindung, dann Gedanken,
»Erst in's Weite, dann zu Schranken,
»Aus dem Wilden hold und mild
»Zeigt sich dir das wahre Bild.«

Das Erste ist, daß der Mensch empfange, aufnimmt, empfindet, daß er das Gegebene, wie es ihm als ein Fremdes zukommt, annimmt, und gleichzeitig in sich findet. Das Zweite ist, daß er das Empfangene selbst entwickelt, zu seinem Eigenthume verarbeitet, bis er das Seyn zum Gedanken erhoben, die Empfindung im wirklichen Begriffe wieder erkennen lernt.

Das erste Moment ist das Unendliche: das zweite Moment ist die Begränzung, die Gestalt, das Endliche im Unendlichen, der Horos, wodurch sich erst das Unendliche bestimmt und verwirklicht.

Das Erste ist die Dichtung, Empfindung: das Zweite Wahrheit, »das wahre Bild« des Denkens. Der Stoff kommt uns roh zu: er wird mild durch Aneignung und Verarbeitung.

Der Anfang ist wild, das Ziel ist mild, die Jugend ist ungebildet, ihr Ziel ist Bildung, wahres Bild. Aus dem Gestaltlosen entwickeln sich die Gestalt, aus dem Namenlosen

der Charakter, als die Wahrheit des Geistes. Der endliche Geist ist dieses, daß er im nothigen Zusammenhange mit dem schaffenden Prinzipe sich selbst zu seiner Bestimmung entwickelt. —

Jede Frucht ist herbe, bis sie reift. — Das erste Moment ist unmittelbar, und als unmittelbar geradezu, roh und ungenießbar: das zweite ist die Vermittelung und Milderung. Was uns an der Rohheit zuwider ist, das ist ihre Unmittelbarkeit: was uns an der Bildung wohlthut, das ist die Vermittelung. Eine gesunde Jugend ist grob, das Alter macht höflich.

Aus dem Wilden hold und mild
Zeigt sich dir das wahre Bild.

33.

Sehnſucht.

»Wie iſt mir heute doch zu Muthe'
»So vergnüglich und ſo klar!
»Da bei friſchem Knabenblute
»Mir ſo wild und düſter war.
»Doch wenn mich die Jahre zwacken,
»Wie auch wohlgemuth ich ſei,
»Denk' ich jene rothe Backen,
»Und ich wünſche ſie herbei.«

Meine Jugend war wild und ſtürmiſch, in ihrer Fülle trübe, in ihrem Verlangen maaßlos, und darum unbefriedigt. Mein Alter iſt ruhig und heiter: die Stürme haben ausgetobt: der Horizont iſt rein und ohne Nebel: das Herz hat ſich in die Gränzen gefügt, die Jedem geſteckt ſind. Dennoch ſehnt ſich das Herz, ſo wohlgemuth es ſei, unter dem Drucke der Jahre je zuweilen nach der Roſenzeit der Jugend zurück, die doch ſo wild und düſter war, und ſo ſchwül.

Woher kommt das? — — Die Kraft der Natur ſcheint im Alter nach und nach abzuſterben, aber ſie iſt doch noch da mit ihrer Sehnſucht: dieſe Natur im Menſchen iſt es alſo, die ſich nach ihrer ungebrochenen Kraft umſieht.

Das iſt die erſte Antwort auf die Frage: Warum wünſche ich mir doch die düſtere Jugend zurück im klaren Alter? Aber es iſt eben nur der erſte Verſuch, den Widerſpruch in der Bruſt des alternden Menſchen zu löſen: es iſt damit nur die

natürliche Antwort gefunden. Der wahre Grund liegt tiefer. —

Es ist von der Fülle, welche die Jugend versprach, von der Hoffnung, welcher der ganze Himmel offen stand, von den Keimen, die sie in ihrem Schooße trug, nur ein Theil herausgefordert worden: das Meiste ist im Keime zurückgeblieben, und wartet noch auf seine Entwickelung. Darum sehnt sich das Herz des Greises in die erste, frische, volle Jugend zurück, das Versäumte nachzuholen. Wenn es seine Sehnsucht selbst gründlich verstehen lernte, so würde es inne werden, daß es sich — eigentlich — nach der Jugend jenseit des Grabes sehnt, wo sich erst die dichte Fülle der Jugend, die ideale Richtung, zu der Wahrheit entwickeln kann, die sie hier nicht erreicht, das heißt zu dem adäquaten Ausdrucke des dem Menschen mitgegebenen Keimes.

„Daß in den Menschen so viele geistige Anlagen sind, „die sie im Leben nicht entwickeln können, die auf eine bessere „Zukunft, auf ein harmonisches Daseyn deuten, darin sind „wir einig, mein Freund. Ja wir fühlen auch die Ahnung „körperliche: Anlagen, auf deren Entwickelung wir in diesem „Leben Verzicht thun müssen."

G. W. XVI. S. 198. 199.

34.

Um Mitternacht.

»Um Mitternacht ging ich, nicht eben gerne,
»Klein, kleiner Knabe, jenen Kirchhof hin
»Zu Vaters Haus, des Pfarrers, Stern am Sterne
»Sie leuchteten doch alle gar zu schön:
»Um Mitternacht.
»Wenn ich dann ferner in des Lebens Weite
»Zur Liebsten mußte, mußte, weil sie zog,
»Gestirn und Nordschein über mir im Streite,
»Ich gehend, kommend, Seligkeiten sog:
»Um Mitternacht.
»Bis dann zuletzt des vollen Mondes Helle
»So klar und deutlich mir in's Finstre drang,
»Auch der Gedanke willig, sinnig, schnelle
»Sich um's Vergang'ne wie um's Künft'ge schlang
»Um Mitternacht.«

Jedes Lebens-Alter hat seine Mitternacht, seine heilige Mitte, seinen stillen Brenn- und Glanzpunkt.

In zarter Kindheit zog's mich, treibend und zwingend, ich mußte folgen, — zu der heiligen Religionslehre der Väter: Vaters Haus ist das — Pfarrhaus: das Pfarrhaus liegt am schauerlichen Kirchhofe, auf dem die Väter ruhen und die Vergangenheit begraben liegt. Auf dieser Vergangenheit ruht die Religion, als hehre Ueberlieferung: aber eben über steht der Stern, eben über leuchteten nur Stern an Stern, friedlich und freundlich, — um Mitternacht.

In stürmischer Jugend zog's mich, treibend und zwingend, als könnt' ich und wollt' ich nicht anders, zur Welt: da faßte mich der süße Liebeszug, der nach der Zukunft ver

langt: er ſchwelgt in der Hoffnung, aber oben über mir begegneten ſich die Sterne im feindlichen Streite: der oberſte Leitſtern hatte ſich verwirrt: die Konſtellation war ungünſtig — um Mitternacht.

Endlich kommt der Menſch aus Vergangenheit und Zukunft zur Gegenwart, aus dem Glauben und der Hoffnung zum innerſten Liebesgenuſſe, aus dem Lernen und Leben zum Denken. Der Gedanke iſt des vollen Mondes Helle, in welcher ſeine beiden Sicheln, Glauben und Leben, die Autoritäten der Ueberlieferung und eigner Beſtrebung, Sinnen und Wollen, Eins werden: die Gegenwart iſt die Macht, die Macht der Mitte, in welcher Vergangenheit und Zukunft ſich kuſſen, — um Mitternacht.

Noch im Alter machte der Dichter die Bemerkung, daß die ſpäter angeeigneten Lieder des Divans das Verhältniß zu ihrem Verfaſſer verloren hätten — es iſt wie eine abgeſtreifte Schlangenhaut am Wege liegen geblieben. Aber Aelteres aus früherer Zeit iſt geblieben: »das Lied: »Um Mitternacht« hat ſein Verhältniß zu mir nicht verloren, es iſt von mir noch ein lebendiger Theil und lebt mit mir fort.«

Eckermann's Geſpr. mit Goethe. I. 284.

Um Mitternacht ich ſchlief, im Buſen wachte
Das liebevolle Herz, als wär' es Tag:
Der Tag erſchien, mir war, als ob es nachte,
Was iſt es mir, ſo viel er bringen mag.

G. W. XLVII. 67.

Mond! hinan denn! hell und heller,
Reiner Bahn, in voller Pracht!
Schlägt mein Herz auch ſchmerzlich ſchneller,
Ueberſelig iſt die — Nacht!

S. 66.

35.

Schwebender Genuß.

»Wenn am Tag' Zenith und Ferne
»Blau in's Ungemeſſ'ne fließt,
»Nachts die Ueberwucht der Sterne
»Himmliſche Gewölbe ſchließt;
»So am Grünen, ſo am Bunten
»Kräftigt ſich ein reiner Sinn,
»Und das Oben wie das Unten
»Bringt dem edlen Geiſt Gewinn.«

Das menſchliche Leben iſt wohlgeborgen: es iſt die Mitte zwiſchen Oben und Unten: es erhält Nahrung aus dem Geiſte wie aus der Natur.

Ich wandle auf weiter bunter Flur
Urſprünglicher Natur:
Ein holder Born, in welchem ich bade,
Iſt Ueberlieferung, iſt Gnade.

So wohlgeborgen iſt der Menſch: er iſt ſchon im Vorgefühl ſeiner Hoffnung.

Und wenn mich am Tag die Ferne
Blauer Berge ſehnlich zieht,
Nachts das Uebermaaß der Sterne
Prächtig mir zu Häupten glüht,

Alle Tag' und alle Nächte
Rühm' ich ſo des Menſchen Loos:
Denkt' er ewig ſich in's Rechte,
Iſt er ewig ſchön und groß.

G. W. XLVII. 69.

36.

Die wandelnde Glocke des Gewissens.

»Und jeden Sonn- und Feiertag
»Gedenkt 's Kind an den Schaden,
»Läßt durch den ersten Glockenschlag
»Nicht in Person sich laden.«

Jeder Mensch nimmt aus seiner Kindheit oder Jugend ein oder das andere Ereigniß mit, das ihn Schritt für Schritt durch das Leben begleitet und nicht von ihm abläßt: es ist die Mitgabe, die sich wie ein Mahlzeichen immer wieder einstellt: es ist in bestimmter und bestimmender Lebensgestalt das Gewissen. Das wackelt hinterdrein. Die Kirche ist das objektive Gewissen: die Kirchenglocke ist ihre Strafe, die nicht ablaßt:

mischt sich in jedliches Begebniß
vom ersten Bad bis zum Begräbniß

Und jeder Sonn- und Feiertag erinnert an den alten Schaden: zur Heilung mahnt der Glockenschlag, er kann nicht zwingen, aber laden. Wer solchen Kirchen-Glockenschlag nicht hört, der wird, wie's Kind, durch härtern Schlag belehrt.

37.

Alles ist eitel.

„Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt!
Juchhe!
„Und mein gehört die ganze Welt!
Juchhe!“

Die Welt gehört dem, der sie nicht sucht. Wen die Welt nicht hat, der hat sie. Wer aber Geld liebet, wird Geldes nimmer satt; und wer Reichthum liebet, wird keinen Nutzen davon haben. Das ist auch eitel. Pred 5, 9. Wer sein Leben lieb hat, wird es verlieren. Matth. 16, 25. Wer sich auf Menschen verlaßt, und hält Fleisch für seinen Arm, dem wird es nicht gelingen. Jer. 17, 5. In dem Schwachen ist aber der Starke mächtig.

Es hat wohl Mancher manches Erbauliche in leichten Scherzworten an den Mann gebracht, während ein Anderer nach seiner Weise Dasselbe nur im Ernst, und ein Dritter nur im weichsten Gefühl ausdruckt. Hat nicht jede Weise ihr Recht?

Angelus Silesius schreibt:

Nichts ist der beste Trost. Entzeucht Gott seinen Schein,
So muß das bloße Nichts dein Trost im Untrost seyn.

Nicht wird was unter dir wird du nicht vor zu nicht.
So wirst du nimmermehr geborn zum ew'gen Licht.

Terſteegen ſingt:

Nichts haben in dir ſelber mehr,
Nichts ſeyn, dieß iſt die höchſte Lehr'.

Es ſteht auch noch ein anderes Wort geſchrieben, welches alſo lautet:

Das da nichts iſt, das hat Gott erwählet, daß er zu nichte mache, was etwas iſt, auf daß ſich vor ihm kein Fleiſch rühme.

Und dieſes Wort iſt ganz beſonders denen geſagt, die es etwa verdrießt, wenn ſich hier im leichtfertigen Menſchenworte des Dichters das ewige Wort Gottes anſchließt: denn nach dieſer Belehrung iſt Gott keineswegs ſo vornehm und unnahbar, daß er die kleinen Leute, welche nichts ſind, geringſchätzen ſollte, ſondern er macht vielmehr diejenigen zu nichte, die ſich beſſer dünken als andere.

38.

Monismus des Gedankens.

»Ich weiß, daß mir nichts angehört,
»Als der Gedanke, der ungestört
»Aus meiner Seele will fließen,
»Und — jeder günst'ge Augenblick,
»Den mich ein liebendes Geschick
»Von Grund aus läßt genießen.«

Zweierlei ist jedem Menschen zum Eigenthum beschcert und anvertraut: ein Inneres, welches in der Stille erwächst und aus der Seele hervorquillt: ein Aeußeres, das zur guten Stunde in's Innere dringt, und zu einer gründlichen Aneignung gedeiht. Jenes ist das Denken in seiner subjektiven Form: dieses ist das zuvor Gedachte.

Selig, wer sich vor der Welt
Ohne Haß verschließt,
Einen Freund am Busen hält
Und mit dem genießt,
Was, von Menschen nicht gewußt
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt — in der Nacht.

39.

Jahrmarktslieder.

»Orgelum, Orgelei
»O weh!
»Orgelum, Orgelei,
»Dudeldumdei
»Juchhe!«

Die Poesie ist der durchsichtige Reflex des wirklichen Lebens, der erhellende und verklärende Spiegel der Welt, wie sie ist, die Resonanz und das Echo der vielstimmigen, verworrenen Lebenslaute, das erklärende Bild zu einem wirklichen Originale. Ein Lehrer der Aesthetik hatte dieß an Beispielen zu veranschaulichen. Hier ist eins! Das Neueste aus Plundersweilern ist das gelungenste Portrait des Jahrmarktslebens, und das Jahrmarktsleben ist wieder das Bild des Menschenlebens. Der Leierkasten gehört auch dazu und ist die Seele der Jahrmarktsfreuden und Leiden, oder der überall durchklingende Grundton. Wem etwa der Widerspruch der Eindrücke, welche diese Musik auf die Empfindung macht, noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist, der kann in dem Spiegel dieses Jahrmarktslebens zur Verständigung darüber kommen, indem ihm hier noch einmal aus dem verworrenen Treiben der Jahrmarktslust nicht allein die muntern Laute des Leierkastens, wornach die Kinder hüpfen und springen, und mit Pfeifen und Trommeln akkompagniren, sondern auch die schmerzlichen

chen Klagetöne des wehmüthig heitern Instruments, eben so wohl unterschieden, als vereint, entgegentreten. Der Jahrmarkt ist ein Bild des Lebens; das Leben dieses Bildes ist der Leierkasten, ohne den kein Jahrmarkt ist. Wer Ohren hat, zu hören, der hört in der Musik des Leierkastens, wie im Leben, mehr als ein Juchhe, aber auch mehr als ein Weh dramatisch durchklingen, während Alles bunt durcheinander schreit. Es giebt der Wehen, wie der Höhen im Leben mehrere, die vielfach wechseln. Ein Weh macht aber den Anfang: der Mensch wird weinend geboren. Wenn dieses Weh wirklich den Anfang macht, so ist das wirkliche Ende Juchhe! und dieses Ende ist der eigentliche Anfang des wahren Lebens.

Dieneits ist das Leben selbst nichts anders, als die alte Leier, die Freud' und Leid' nicht allein nach einander, sondern auch mit und in einander erklingen läßt; und nächst dieser unermüdlichen Leier sind es die Thränen, welche ebenfalls die Freude wie das Leid begleiten, gleich als waren beide Eins. Sind es etwa Vorzeichen einer endlichen Harmonie zwischen Beiden?

40.

Klage und Trost.

„Mich ängstigt das Verfängliche
Im widrigen Geschwätz.
„Wo nichts verharret, alles flieht,
„Wo schon verschwunden was man sieht;
„Und mich umfängt das bänglichе,
„Das grau gestrickte Netz“ —
„„Getrost! Das Unvergängliche,
„„Es ist das ewige Gesetz,
„„Wornach die Rose und Lilie blüht.““

Die Klage trifft die Unbestimmtheit, die Gestaltlosigkeit, die Unbeschreiblichkeit und Unsagbarkeit, womit die Gedanken in Beziehung auf die geheimsten und höchsten Gegenstände am meisten zu kämpfen haben. Sie entschlüpfen, ehe wir sie fassen. Und doch sind diese Gegenstände als die höchsten auch die bestimmtesten. Aber die Bestimmtheit entzieht sich dem Menschen nirgends so sehr, als in der höchsten Sphäre des Gedankens, in der Religion. Auch der Dichter, der sonst so bestimmt ist, der sonst alles in seiner Gestalt erkennt, hat unter diesem unsagbaren Wesen in Beziehung auf die höchste Erkenntniß viel zu leiden gehabt: aber er kennt doch den Feind, dem er gleichwohl so vieles Feld eingeraumt hat. Er kennt ihn, er sucht ihn zu fliehen: und wo er ihm doch verfällt, da getröstet er sich der werdenden Bestimmtheit, der Zukunft einer Entwicklung, wo der dunkle Spiegel des Wortes einer bestimmten An-

ſchauung von Angeſicht zu Angeſicht das Feld raumt, er hofft auf dieſe Entwickelung nach demſelben ewigen Geſetze, welches im Naturreiche der Entfaltung der Pflanze zur Blüthe kraftig wirkſam inwohnt. Daſſelbe Geſetz, welches in der Natur die grünen unſcheinbaren Blätter zu Roſenroth und Lilienweiß verklärt, und alles Graue, alles Trübe durch das Licht im brennendſten Farbenglanze verherrlicht, daſſelbe ewige Geſetz erhebt im Reiche des Geiſtes alles Unausſprechliche und Unbeſchreibliche zu ſeinem adaquaten Ausdrucke, alle dunkeln und unbeſtimmten Gefühle zu ihrer Beſtimmung und Wahrheit. Hier erweiſet ſich alles Vergangliche als Vorbild und Gleichniß des Unvergänglichen, und als der Schatten von den zukunftigen Gutern.

Alles Vergängliche
Iſt nur ein Gleichniß
Das Unzulängliche
Hier wird's Ereigniß.
Das Unbeſchreibliche
Hier iſt es gethan,
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

41.

Die Lilie.

„Entfernt vom süßen menschlichen Genusse,
„Bin ich doch mit dem Jammer nur vertraut.
„Ach! warum steht der Tempel nicht am Flusse?
„Ach! warum ist die Brücke nicht gebaut?“

So seufzt und singt die Lilie, entfernt von dem ihr angebornen und angetrauten Verhältnisse zu so vielen, vielen Menschen. Wer zweifelt noch, daß es die Lilie Frankreichs war, welche dem Dichter gesessen hat; die da weinet, weil sie verbannt war von ihren Landen, und getrennt von dem Throne, den sie hatte schmücken sollen? Und wornach verlangt die landesverwiesene, verzauberte Schöne? Darnach, daß der Tempel, die Kirche, der Glaube in ihr selbst sich regenerire, und gleichzeitig an dem Lebensstamme des armen, verwirrten, verzauberten, und doch so geliebten Volkes sich wieder niederlasse, Friede und Freude und Gerechtigkeit zu spenden. Darnach, daß sich die Brücke finde zwischen Freiheit und Gehorsam, Liebe und Herrschaft.

„Die Liebe selbst herrscht nicht, aber sie bildet, und das ist mehr.“ Sie entzweit nicht, aber sie vereint; sie gebietet nicht, aber sie leitet; und das ist mehr.

„Wir streben nach dem Absoluten
„Als nach dem allerhöchsten Guten.“
Ich stell' es einem Jeden frei;
Doch merk' ich mir vor andern Dingen
Wie unbedingt mich zu bedingen
Die absolute Liebe ist.

48.

Prinzessin Maria.

In Raphael's Gärtnerin.

2. Februar.

„Aus dem bunten Weltbeginnen
„Wende Deinen heilgen Blick,
„So vertrauensvoll nach Innen,
„Wie auf's heil'ge Bild zurück."

Das Erste ist das Aeußere, das Leibliche, der Garten der Welt. Das Zweite ist das Innere, die Seele, die Einsamkeit im Unterschiede von der Welt. Das Dritte und Letzte ist das Heilige, der Geist, die Einheit, welche in beiden entgegengesetzten Seiten, Leib und Seele, Aeußeres und Inneres, Inneres und Innerstes verbindet.

Das Privilegium des Menschen ist, daß er aus der äußern Welt sich in sich reflektiren, und aus der Zerstreuung sich in sich konzentriren kann. Die Kraft der Natur geht nur nach Außen im Kreise um sich herum, aber nicht in das Innere hinein, denn dieses fehlt ihr; die Kraft des Geistes besteht hingegen darin, daß sie sich eben so wohl entäußert und verleiblicht, als auch im Innern sich findet und sammelt.

Was will die Nadel, nach Norden gekehrt? —
Sich selbst zu finden, es ist ihr verwehrt. —

Dem Geiste allein ist es beschieden, sich selbst zu finden, weil er allein ein Selbst, ein Inneres hat. Dieses Innere ist aber nicht allein das eigene Innere, womit es anfängt, sondern das heilige Innere, das innerste Innere, das absolute Innere, welches Inneres und Aeußeres eint, und das Leibliche sammt der Seele verklärt. — G. W. I. 463.

Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd' es auch nur zart, wie die Binde den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Siehe! hier ist ein anmuthiger Garten mit seinen Pflanzen und Blumen: der Garten ist die Welt, in die der Geist gekommen ist. Denn siehe im Garten, inmitten im Garten ist die Jungfrau, — die Jungfrau mit dem Kinde. Der Garten ist die Natur und Welt mit allen ihren Keimen und Reizen: die Jungfrau ist die erlösete Menschheit, das Innere der Natur, die Wahrheit aller Aeußerlichkeit: das heilige Kind ist das Innere der Menschheit, der neue Lebenskeim zu ihrer Restauration, der in die Menschheit versenkte Gottessohn.

O so wende dich denn, jungfräuliche Menschenseele, wende dich behutsam aus dem reizenden, strebenden, knospenden, blühenden Garten der Welt sowohl in das Innere deines Herzens, als auch in das Innerste, nämlich in den wahrhaftigen Lebensfonds alles Daseyns, aus welchem die Kräfte dieser und der zukünftigen Welt hervorströmen.

Schaue von den Gegenständen
In Dein Innerstes zurück;
Sicher traue Deinen Händen,
Eignes förd're, Freundes Glück. —
Denn von Außen und von Innen
Ist gar Manches zu gewinnen.

G. W. IV. 46. 127.

Schloß Belvedere in der Abendsonne.

Erleuchtet außen hehr vom Sonnen-Gold,
Bewohnt im Innern traulich, froh und hold.
Erzeige sich dem ganzen Leben so:
Nach Außen herrlich, innen hold und froh.

43.

Prinzessin Auguste.

Zu Elsheimers Morgen.

10. September.

»Und so täuschen wir die Ferne,
»Segnen alle holden Sterne,
»Die mit Gaben Dich geschmückt
»Denn der neue Frühling blickt.«

Wie das Menschenleben nach seiner ewigen Bestimmung die Einheit des Leibes und der Seele, oder die lebendige Mitte zwischen Außen und Innen ist, so ist es auch die Mitte zwischen Diesseits und Jenseits, oder zwischen Hier und Dort, Heute und Morgen, die Mitte zwischen dem Nahen und Fernen, Niedrigen und Hohen, zwischen dem Nahen, dessen Besitz uns nicht genügt, und zwischen dem Fernen, dessen Erwartung nicht befriedigt; aber die lebendige Mitte giebt Frieden, der Zusammenhang zwischen hüben und drüben erfrischt, belebt, tröstet und stärkt.

Fürwahr! das Leben der Menschen ist, wie der Garten der Prinzessinnen zu Jena, — von fernen, hohen Bergen begränzt, bekränzt und geschützt, von Bergen, die herüber schauen und hinüber ziehen; sie leuchten schön und jauchzen lieber. Darum besteht auch das Leben weder in diesem Tage, wie er für sich selbst ist, noch in der fernen Zukunft, sondern vielmehr in der Einheit beider, in der Vergegenwärtigung des Lieben, Schönen, Hohen, das noch fern weilt: so gewinnen wir das fernste Jenseits für die Gegenwart. Denn oben über

walten, segnend und gesegnet, Heil spendend und darauf angewiesen, die goldenen Sterne des Firmaments, von welchen herab alle gute Gabe kommt in unterschiedenster Weise; es sind die Sterne droben, die mit höchsten Gaben Dich geschmückt, aber auch — Jeden versorgen — nach seiner Weise.

So ist das Leben der von Oben herein blickende Frühling in Person, welche da ist, der schon aufgehende Morgen eines kommenden Tages. Aurora leuchtet schon, und jauchzte lieber.

Das Höchste ist, daß wir das Höchste hier wissen, daß wir das Ferne magisch in die Nähe heranziehen, und gleichzeitig das Höchste auch in seinem Unterschiede, segnend und dankend, anerkennen.

Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen laß' ich gelten.
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen, — sei's zum Besten!

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Beiträge

zur

ſpekulativen Philoſophie

von

Gott und dem Menſchen

und von

dem Gott-Menſchen.

Mit Rückſicht auf Dr. D. F. Strauss Chriſtologie.

Von

Carl Friedrich Göſchel.

Berlin, 1838.
Verlag von Duncker und Humblot.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Jesus Christus ist uns gemacht zur **Weisheit von Gott,** und hiermit zur **Gerechtigkeit** und zur **Heiligung** und zur **Erlösung,** auf daß erfüllet werde, wie geschrieben stehet: „Wer sich rühmen will, der rühme sich deß, „daß er **mich wisse** und **kenne,** daß ich der „Herr bin, der **Barmherzigkeit, Recht** und „**Gerechtigkeit** übet auf Erden."

1. Kor. 1, 30. 31. — Jer. 9, 24.

Nach dem Rathschlusse der göttlichen Weisheit ist auch die Bestimmung des Menschen keine andere, als Weisheit. Der Mensch ist zur Weisheit und Erkenntniß geschaffen. Diese Lehre wiederholt sich in den Schriften Alten und Neuen Testamentes zu immer neuen Einblicken in ihren unerschöpflichen Reichthum nach den verschiedensten Seiten und Beziehungen.

Phil. 3, 7—16. — Jes. 53, 11.

Aber eben darum kann die Weisheit, wozu der Mensch bestimmt ist nach der Weisheit seines Schöpfers, nicht eine sich selbst überlassene weltliche Weltweisheit seyn, sie kann auch nicht in bloßer todter Erkenntniß bestehen, die unfruchtbar in sich selbst verkommen mußte, sondern sie ist vielmehr nach der Weisheit, die in Gott ist, die Weisheit aus Gott. Gott ist aber nicht allein ihr Ursprung, sondern auch ihr Gegenstand. Die Weisheit aus Gott ist daher die Erkenntniß Gottes. Darum ist auch diese Weisheit nach ihrem Ursprunge und Gegenstande Leben und Geist: daher kommt es, daß sie, als das Abbild der göttlichen Weisheit, nicht allein den Verstand erleuchtet, sondern auch den Willen recht und gerecht macht, und das Herz läutert und heiligt, beides zur Erlösung von dem Uebel, welches der Abfall von Gott in die Welt gebracht hat, und zur Ueberwindung des Todes, damit ich seinem Tode ähnlich werde, und kraft seiner Auferstehung entgegenkomme zur Auferstehung der Todten. Auch nach dem Propheten besteht die rechte Weisheit darin, daß der Mensch Gott weiß und erkennet, und zwar als den Herrn, welcher Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden zur

Erlösung, zur Rechtfertigung und zur Heiligung.

Dieses ist die überschwengliche Erkenntniß Gottes in Christo, zu erkennen ihn und die Kraft seiner Erlösung zur Auferstehung durch die Gemeinschaft seiner Leiden, welche auch und wesentlich zur Weisheit gehört. Der Weg zu dieser Weisheit ist daher kein anderer, als der Todesweg, nämlich daß ich Seinem Tode ähnlich werde, damit ich entgegenkomme zur Auferstehung der Todten, welche das letzte Ziel und der höchste Gipfel der Erlösung, folglich auch der Kern und der Preis aller Weisheit ist. O welch eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und der Erkenntniß, welche beide nicht allein in Gott und Gottes sind, sondern auch von Gott ausgehen, und dem Menschen mitgetheilt werden, die Weisheit zur Erlösung, die Erkenntniß zur Erleuchtung, und keins ohne das andere.

Röm. 11, 33. — 1. Kor. 12, 8.

So lautet die Lehre der H. Schrift von der rechten Weisheit: einen guten Kommentar zu dieser Gliederung aller Weisheit nach ihren wesentlichen Elementen enthält das unvergleichliche Kirchenlied: Eins ist Noth! Aber wie verhält sich nun die Philosophie zu diesen Autoritäten der Schrift

und der Kirche? Oder iſt es wirklich wahr, daß die Philoſophie keine Autoritaten anerkennt, auch nicht die Autoritaten, die aus dem Geiſte kommen? — Wenn die Philoſophia eine andere Sophia ſucht, als die, welche durch Gerechtigkeit und Heiligung zur Erloſung fuhrt, ſo kann ſie nicht die rechte Weisheit ſeyn: und ehe ſie zu dem in jenem Kirchenliede enthaltenen Kommentare von Wort zu Wort Ja ſagen lernt, iſt ſie noch nicht zu ihrem Ziele gekommen; denn ſie kann ſelbſt nur als ein Kommentar zu dem Schriftworte von der Weisheit gelten.

Auch die nachſtehenden Blätter möchten als ein Kommentar dienen zu dem Bibelſpruche, der ihnen vorgeſetzt iſt: denn ſie handeln von dieſen Dreien, nämlich von Gott, von dem Gott-Menſchen und von dem Menſchen: ſie ſuchen die Erkenntniß, welche von Gott durch Chriſtum den Menſchen dargereicht wird; ſie ſuchen, ob auch in großer Ferne, die Weisheit, welche in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ſich äuſſert, und eben deswegen heiligend ſich verinnert und das innerſte Herz durchdringt, daß es rein werde.

Wenn dieſe Weisheit Gottes den Menſchen ſich offenbart, und als der Geiſt alle Kraſte des Geiſtes durchdringt, wenn ſie wirklich an der Gerechtigkeit

den Leib der Heiligkeit, an der Heiligkeit die Seele der Gerechtigkeit empfangt, so findet sie auch ihre Mitte und die Einheit ihres Leibes und ihrer Seele in der Erlösung, welche beides wieder zusammenfaßt, und nicht allein negativ vom Bösen erlöset, sondern auch positiv die Freiheit bringt, die Abba singt, indem sie den Menschen successiv erst mit Gott, dann mit seinem ganzen Geschlechte, und zuletzt mit seinem Leibe und der gesammten Natur wieder vereinigt. Und wo anders könnte wieder die Erlösung ihre Einheit und Wahrheit finden, als in dem Erlöser selbst, welcher Gott und Mensch ist, um Gott und Mensch zu versöhnen, uns gemacht zur Weisheit, nämlich zur Erlösung?

Dieses ist der Inhalt der Weisheit zur Erlösung, in welchem Alles beschlossen liegt, wenn auch noch unentwickelt, zu successiver Entwicklung. So viel leuchtet aber sogleich ein, daß die Erlösung, in welcher die Weisheit sich vollendet, unter den Menschen selbst noch nicht vollendet ist. Wer fühlt es nicht, daß ihm weder Gott, noch die Menschheit, noch sein eigner Leib sammt der Natur ganz und unzertrennlich angehört?

Zwischen dem Anfange der Erlösung, in und aus welcher wir leben, und der Vollendung eben

dieſer Erlöſung, durch die wir zur Erkenntniß kommen, liegt noch ein Kleines, welches erſt herankommen muß, ehe das Ende kommt, das der neue Anfang iſt. Dieſes Kleine bezeichnet unſere Sprache mit drei Buchſtaben: es iſt — der Tod.

Der Tod macht einen merklichen Aufenthalt in der Entwickelung jedes Menſchenlebens und in der Erlöſung des Menſchengeſchlechts ſelbſt. Grund genug, daß ſich auch der Gedanke, welcher zur Weisheit ſtrebt, bei dem Tode ein wenig aufhalte und verweile, um den Tod ſelbſt und die Erlöſung von dem Tode näher kennen zu lernen. Der Tod ſelbſt iſt freilich ſo einſylbig als das Wort: der letzte Akt dauert nicht länger als ſein Name; aber ſo klein das Wort vom Tode iſt, ſo kurz die Todes-Stunde iſt, die ſo ſchnell vorüberzieht und in einem Augenblicke vollbracht wird, ſo inhaltreich iſt der Gedanke des Todes: denn er nimmt in einem kurzen Augenblicke Viel für lange Zeit, aber er giebt doch noch Mehr für alle Zeit. In beiden Beziehungen eröffnet der Gedanke des Todes einen großen Reichthum der Erkenntniß: zu einer rechten Weisheit und Erkenntniß iſt daher die Erkenntniß des Todes nach ſeiner Macht und nach ſeiner Ohnmacht weſentlich und unerlaßlich. Der Gedanke des Todes muß jeden Schritt des

Lebens begleiten. Der Gedanke des Todes wehet auch durch die folgenden Blätter, wie der Herbstwind durch die abgefallenen Laubblätter sauset, eben damit sie nicht todt liegen bleiben, sondern in Bewegung kommen. Und wenn der Tod durch die nachfolgenden Blätter schreitet, damit es sich in dem abgefallenen Laube rege und bewege, wie sollte doch das Vorwort von dem Tode schweigen, mit dem alles Leben gefärbt ist, an dem aber auch das Leben wieder versucht zu einem Kampfe auf Tod und Leben?

Es ist auch nicht zu verhalten, daß dem Verfasser in dieser letzten Zeit der Tod selbst bis in das innerste Haus, bis in die tiefste Seele eingedrungen ist, schärfer denn kein zweischneidig Schwerdt, Seele und Geist und Mark und Bein zu scheiden. Das Todes-Schwerdt scheidet Leib, Seele und Geist: es dringet in Mark und Bein: es löset, was zu unauflöslicher Ehe von Gott selbst verbunden ist, bis daß es durch und durch dringet bis zum innersten Gedanken, durch welchen aus dem Tode des Fleisches das Leben des Geistes hervorgehet zur vollkommenen Erneuerung. Seit dieser so bittern als heilsamen Lebens-Erfahrung, welche zunächst zum Tode betrübt, sind auch in der Seele des Verfassers noch

mehr, als sonst, alle Gedanken des Lebens in den Tod getaucht, den der Geist nicht überwinden kann, wenn er ihn scheu und furchtsam flieht. Wie sollte doch das Vorwort, in welchem jeder Verfasser seinen werthen Lesern persönlich näher zu treten pflegt, als im Buche selbst, dem Gedanken des Todes ausweichen, der die Seele unablässig beschäftigt, des Todes, in dem der Geist lebt?

Und wenn noch überdieß diesem Vorworte das Schriftwort von der göttlichen Weisheit vorgesetzt ist, welche von Gott durch Christum, den Sohn Gottes und den Menschen-Sohn, zur Erlösung ausströmt, als eine Kraft der Auferstehung aus dem Grabe, — wie konnte es doch sich erwehren des Gedankens an den Tod, von dem wir eben erlöset werden sollen, nach dem Geiste, und mithin zuletzt auch nach dem Leibe, welcher auch zum Geiste gehört?

So eben fanden wir auch wirklich den Tod mitten in dem Lebenslaufe der Entwickelung zur Erlösung. Der Tod begegnet uns ungesucht auf dem Wege: sollten wir stumm vorüber gehen? Er gehet uns nach, wenn wir ihm den Rücken zukehren. Darum ist uns die Weisheit aus Gott gegeben, damit wir vielmehr dem Tode entgegengehen, und dem Tode des Auferstandenen ähnlich werden. Und so müssen

wir auch hier sogleich auf der Schwelle in den Tod eingehen, und die werthen Leser, die uns etwa begleiten wollen, in den Tod einführen, in den wir alle getauft sind zu seiner Ueberwindung durch Christum, welcher uns gemacht ist zur Weisheit, nämlich zur Erlösung.

Der Tod ist der Sold der Sünde: die Trennung von Gott, in dem alles Leben beschlossen ist, hat auch diejenigen schmerzlichen Trennungen zur Folge, die wir in dem kleinen Worte vom Tode zusammenfassen. Weil der Tod der Sold der Sünde ist, darum ist er auch das Kreuz des Gedankens: und die Erlösung ist es, welche durch die Weisheit Gottes das Kreuz verklärt und durch die Kraft der Auferstehung Sünde und Tod überwindet. Aber der Tod muß auch selbst zu seiner Ueberwindung dienen kraft der Erlösung. Dieses ist es, was näher in Betrachtung zu ziehen ist.

Insofern der Tod zunächst nur die einzelnen Menschen trifft, insofern hat er diese doppelte Wirkung, daß er die Trennung und die Trennbarkeit, unter der wir im Leben seufzen, einerseits aufhebt, aber auch andererseits erst recht vollzieht. So weit er durch seine Realisation die bisherige Trennung aufhebt, so weit ist er dadurch selbst aufgeho-

ben und überwunden, denn er ist selbst nichts anders als Trennung: er ist wie die Folge der Sünde, so die Ursache aller weitern Trennung und Trennbarkeit, die er durch seine Realisation selbst zu vernichten verurtheilt ist kraft der Erlösung. So weit er aber durch seine Realisation an dem Einzelnen die Trennung dennoch erreicht, mit der er während des Lebens droht, so weit ist er noch nicht überwunden, sondern so weit feiert er vielmehr seinen Sieg über jeder Leiche, so weit behauptet er seine Herrschaft über jeden Grabhügel, unter dem es verwesel, wie es auch darüber grünet und blühet.

Der Trennungen, unter welchen die Lebenden seufzen, sind überhaupt sechs; davon werden durch den Tod drei aufgehoben und überwunden: in soweit ist jeder Todesfall auch ein Fall des Todes; drei aber werden, nachdem sie im Leben angefangen, durch den Tod zu einem vollständigen Risse gebracht: insoweit ist jeder Todesfall wenigstens zur Zeit ein Sieg des Todes.

Durch den Tod wird nämlich die Trennung von Gott, die Trennung von denen, die ohne Unterlaß bei Gott sind, und die Trennung von denen, die aus diesem Leben zu Gott gekommen sind, für jede Seele, die in dem Herrn stirbt, das heißt, von ihrem Leibe

ſich trennt, von nun an aufgehoben zur Vereinigung mit Gott und mit denen, die bei Gott ſind, folglich auch mit demjenigen Theile des Menſchengeſchlechts, welcher vorausgegangen iſt. Aber andererſeits wird auch durch eben dieſen Tod für jede Seele, die ihn beſteht und überlebt, eine dreifache Scheidung vollzogen, nämlich die Scheidung von dem Leibe, die Scheidung von der irdiſchen Natur, die Scheidung von allen denen, die noch im Leibe wallen und der irdiſchen Natur noch angehören: lauter Scheidungen, die ſchon im Leben beginnen, denn wir ſterben täglich, bis endlich, nämlich im Tode, das Band zwiſchen der Seele einerſeits, und dem Leibe, der Natur, und Allem, was noch des Leibes und der Natur iſt, andererſeits, ſoweit es vergänglich, d. h. trennbar iſt, leiblich ganz und gar gelöſet wird, und der Leib gehört auch zur Ganzheit oder Wirklichkeit. — Darum konnten wir ſagen, daß der Tod Viel nimmt, — denn er nimmt den Leib und alles, was des Leibes iſt, — aber noch Mehr giebt allen denen, die ihn beſtehen, denn er führt zu Gott und zu dem, was ſchon Gottes iſt, er iſt der Uebergang zu einer dreifachen Vereinigung, die in Einem, nämlich in Chriſto, Alles enthält, und dadurch die Trennungen verſüßt, die er vollzieht. Was in Folge dieſer Trennungen die

Todten, die in dem Herrn ſterben, noch nicht haben, das entbehren ſie zwar, aber ſie entbehren es nicht wie wir entbehren, ſondern ſie entbehren, als entbehrten ſie nicht: denn es iſt ihnen alles zum Voraus erſetzt in Einem, nämlich in dem Auferſtandenen, an welchem auch die Auferſtehung des Leibes zuvor vollbracht iſt.

Die Trennung der Todten, welche nun erſt recht in ſich, als im Geiſte leben, von den Ueberlebenden, die noch täglich ſterben, weil ſie den Tod ſelbſt noch nicht überlebt haben, dieſe Trennung trifft nicht allein die Todten, ſondern auch ihre Hinterlaſſenen. Aber das Verhältniß Beider zu dieſer Trennung iſt verſchieden. Denn die Ueberbliebenen die noch im Leibe wallen, haben nun deſto mehr Luſt abzuſcheiden, um bei Chriſto zu ſeyn, und ſehnen ſich nach der Wiedervereinigung mit denen, welchen die Ehre und der Vorzug geworden iſt, voran und voraus zu gehen: die letzteren hingegen, die nun außer dem Leibe in ſich ſelbſt, als im Geiſte, leben, ſehnen ſich nicht, ſondern ſie warten der Zukunft mit gegenwärtiger Freude; denn dieſſeits iſt die Zukunft ein trennendes Jenſeits, welches kommen wird: jenſeits iſt die Zukunft eine ſtetige Folge, welche kommt. Immer dauert aber dieſe Trennung der Todten von

den Lebenden, der Lebenden von den Todten, nur so lange, bis auch die, die noch im Leibe wallen, von diesem Leibe getrennt werden.

Länger dauert dagegen die Trennung der abgeschiedenen Seelen von ihrem gestorbenen Leibe, und von der gesammten Natur, welcher auch der Leib angehört, sie dauert so lange, als der Tod nur an den Einzelnen vollzogen wird, und daher auch nur theilweise überwunden ist, aber theilweise noch das Feld behält, mithin so lange, bis der Tod selbst ganz überwunden ist, als der letzte Feind, so lange bis der Tod selbst stirbt, und mit ihm alle Trennung und Trennbarkeit ihr Ende erreicht. Mit jedem Todesfalle stirbt auch ein Stückchen Tod, wie die Biene stirbt, wenn sie den Stachel läßt: aber er stirbt eben nur stückweise. Ganz stirbt er erst, wenn die Zahl der Menschen erfüllet und zu einem Kreise geschlossen ist; er stirbt mithin erst mit dem letzten Menschen, den er entkleidet.

Nun aber folgt auch der successiven Entkleidung die Ueberkleidung, denn nun ist auch der Leib erlöset von dem Tode, der nicht mehr ist: und mit dieser Erlösung des Leibes, welche die Auferstehung des Fleisches ist, tritt auch die Verklärung der gesammten Natur ein, ein neuer Himmel und

eine neue Erde, als der gemeinschaftliche Leib und die Wohnung der Seelen, die durch die göttliche Weisheit zur Gerechtigkeit und Heiligkeit erlöset sind.

Hiermit offenbaret sich gleich auf der Schwelle der Reichthum der Weisheit und Erkenntniß, welcher die Rechtfertigung und Heiligung in der Erlösung zusammenfaßt, als die Ueberwindung des Todes. Denn das Ziel der Weisheit ist die Erlösung, und das Ziel der Erlösung ist die Auferstehung, womit die Erlösung von dem letzten Feinde, nämlich von dem Tode, vollbracht ist. Insofern besteht alle Weisheit, alle Erkenntniß, alle Philosophie in der Ueberwindung des Todes. Als die Ueberwindung des Todes ist die Weisheit recht eigentlich das Leben, aber nicht das natürliche Leben, welches eben selbst dem Tode unterworfen ist, sondern das Leben des Geistes, welchem vielmehr der Tod unterworfen ist. Aber der Anfang zu diesem neuen Leben ist der Tod, nach seiner Macht und Ohnmacht: darum ist auch der Tod der Weisheit Anfang. Herr lehre uns des Todes gedenken, unseres Todes, und des Todes derer, die vorausgehen und nachfolgen, auf daß wir klug und weise werden, in Dir zu sterben!

Inhalt.

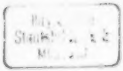
Seite

Gott, Christus und Mensch 1

Der Sündenfall und die Erlösung, oder der Tod und die Auferstehung nach der Geschichte und der Philosophie 191

Schluß-Betrachtung über die Bedeutung der Philosophie in unserer Zeit 237

Gott, Christus und Mensch.



Die Anklagen gegen die spekulative Philosophie unserer
it werden so lange fortdauern, als die Mißverständ
ffe darüber unter Gelehrten und Ungelehrten herrschend
iben. In den letzten fünf Jahren hat die Verketzerung
r Philosophie wieder neue Nahrung erhalten: erst durch
ichter's Lehre gegen die Unsterblichkeit, welche als eine
ucht Hegelscher Geheimlehre ausgegeben und mit Hegel
er Philosophie identificirt wurde: aber noch mehr durch
trauß „Leben Jesu": denn nun beiferten sich alsbald
verschiedensten Parteien, in der offenen Lehre des Schü
s die verborgenen Intentionen des Meisters zu erken
n, und aus den Früchten auf den Baum zurückzuschlie
n, wozu denn einzelne aus dem Zusammenhange gerissene
orte der Logik, der Religions-Philosophie, und nun auch
Philosophie der Geschichte die Belege liefern mußten.
s war zu erwarten, daß auch der Rationalismus im
teresse der Popularphilosophie aus dieser Quelle schöp
und damit seine leichtfertigen Anklagen gegen —
schwere Philosophie verstärken werde. Einerseits
n es nur erfreuen, daß auch die am meisten entgegen
setzten Seiten des menschlichen Gedankens in dem höhe
Interesse der Wahrheit gleichmäßig gegen die Ver
chtigung derselben in Mythen zu Felde ziehen, wiewohl
rationalistische Verwandlung der biblischen Geschichte

in Sagen nicht viel mehr Gewißheit übrig läßt, als die mythische Auffassung; andererseits kann es nur betrüben, wenn die sich am schärfsten entgegengesetzten Parteien dem ohngeachtet gegen die Philosophie gemeinschaftliche Sache machen, während grade sie es ist, welche für die gegenwärtige Zeit des Zweifels die Waffen des göttlichen Gedankens liefert, die allein den Sieg verleihen über den gemeinschaftlichen Feind und dessen Widerspruch gegen die daseyende Wahrheit.

Hierher gehören auch die neuen Ausfälle oder vielmehr die neuen Wiederholungen veralteter Anklagen gegen die Hegelsche Philosophie, womit die Allgemeine Kirchenzeitung in der letzten Zeit mehr als eine Jahreshälfte eröffnet hat, um ihr Anathema gegen die dem Rationalismus völlig verschlossene spekulative Region des Gedankens in die Lesewelt zu schleudern *).

Hiernach ist es hauptsächlich Zweierlei, was der Hegelschen Philosophie und Schule zur Erweisung ihres grundsätzlichen und konsequenten Einverständnisses mit Strauß Christologie vorgeworfen wird, nämlich:

1.

daß sie unter Trinität, Rechtfertigung, Erbsünde, Gottmensch etwas Anderes verstehe, und sich bloß der Terminologie der christlichen Dogmen akkommodire:

*) Es ist zu bemerken, daß auch in der Evangelischen Kirchenzeitung von 1837 (1. Jahreshälfte S. 270.), welche überhaupt weniger die spekulative Philosophie und Theologie, als die verderblichen Resultate in einzelnen Erscheinungen bekämpft, die Polemik der Allgemeinen Kirchenzeitung gegen die Hegelsche Philosophie als eines Mißverständnisses gerügt wird.

daß sie statt des historischen und dogmatischen Christenthums ein aprioriſches Hirngeſpinſt ſubſtituire, und in der Geſchichte und Dogmatik, in der Schrift- und Kirchenlehre nur ſinnbildliche Analogieen zu den Produkten des menſchlichen Verſtandes oder die äußeren Spiegelbilder ſubjektiver Gedanken finde.

Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung das wörtliche Einverſtändniß des Supra-Naturalismus mit dem Rationalismus und Naturalismus; die entſchiedenſten Gegner verſtändigen ſich ſogleich, wenn es auf Inkrimination der ſpekulativen Philoſophie ankommt. Buchſtäblich übereinſtimmend ſind namentlich die poſthumen Aeußerungen D. Klaibers, die er wie ein Teſtament hinterlaſſen hat. Er ſagt, „daß das Hegelſche Syſtem auch die chriſtlichen „Lehren von Offenbarung und Wundern, von der „Dreieinigkeit, von dem Sohne Gottes und dem „heiligen Geiſte, von der Sünde und Erlöſung ꝛc „in das Gebiet ſeiner Spekulation aufgenommen hat, aber „daß alle dieſe Lehren auf der Grundlage jener Idealphi„loſophie ihres weſentlichen Gehalts, ihres chriſtlichen Cha„rakters verluſtig gehen müſſen" *).

Hiernach wird die Verkehrung, Verdrehung und Verkümmerung der chriſtlichen Wahrheit nicht bloß einem Subjecte, dem Lehrer, auch nicht bloß vielen Subjecten, den Schülern, ſondern der Lehre ſelbſt, dem Syſteme, beigemeſſen: es wird behauptet, daß nach dem Principe die

*) Bemerkungen über „das Leben Jeſu" kritiſch bearbeitet von D. Fr. Strauß. Von Chr. B. Klaiber. Aus dem Nachlaſſe des Verſtorbenen herausgegeben. Stuttgart, 1836.

ser „Idealphiloſophie" das chriſtliche Dogma ſeines Inhalts und Charakters verluſtig gehen müſſe. Alle dieſe Anklagen ſind ſchon oft aufgeworfen, oft widerlegt worden; die Widerlegungen werden aber immer wieder ignorirt und mißverſtanden. Dies kommt daher, daß faſt alle Ankläger der verſchiedenſten Seiten, ohne es zu wiſſen, in philoſophiſcher Beziehung auf dem Kantſchen Standpunkte ſtehen geblieben ſind. — Unſere Zeit iſt noch immer die rationaliſtiſche, wenn gleich der Rationalismus längſt philoſophiſch überwunden iſt. — Und dieſer Kantianiſche Rationalismus beherrſcht nicht allein die Rationaliſten: er hat vielmehr, als der Zeitgeiſt, auch auf die Orthodoxie unſerer Zeit den unverkennbarſten Einfluß. Daß er ſich bewußt und unbewußt ſo lange erhält und ſo allgemein ſich verbreitet, kommt wieder daher, weil er allen mundrecht und leicht, hingegen der Uebergang zur Philoſophie ſchwer iſt und Anſtrengung erfordert. Darum fehlt auch oft der gute Wille, welcher zu jeder Erkenntniß erforderlich iſt. Nur hieraus erklärt ſich die faſt unglaubliche Ignoranz der gangbarſten Begriffe. Wie oft iſt ſchon verdeutſcht worden, was unter a priori ſpekulativ zu verſtehen iſt! Dennoch bleiben ſie bei der rohſten Vorſtellung unbeweglich ſtehen: ſie verſtehen nun einmal unter „*a priori*" nichts anders als „aus dem eigenen Kopfe," ſo deutlich ihnen auch auf alle Weiſe der objektive Gedanke erklärt worden iſt, welcher nicht der eigene Kopf iſt. Es iſt ihnen vorgehalten worden, daß Moſes der erſte Aprioriſt iſt, indem er ſogleich die Schöpfung der Welt vom Anfange, folglich a priori entwickelt*);

*) Vgl. Zeitſchrift für ſpekulative Philoſophie, herausgegeben von

ſolche Ausführungen werden aber ſogleich als witzige Wortſpiele abgefertigt: viele können die Wahrheit nicht begreifen, weil ſie nicht wollen. So iſt

das Geſpräch über Glauben und Wiſſen

zum Tagesgeſpräche geworden, und damit zum Voraus ein Unterſchied fixirt, bei dem es nicht bewenden kann.

Noch kürzlich wurde mir geſagt: „die Hegelſche Philoſophie erkennet die göttliche Offenbarung nicht als ihr Fundament an." Ich antwortete: „Sie ruht ganz ausdrücklich darauf, daß Gott nicht neidiſch, noch unmittheilend iſt." Es wurde ferner erwiedert: „Sie fängt mit Nichts an, und kommt zu Nichts." Ich konnte nur antworten: „Um die Welt zu erkennen, muß jede Forſchung von demſelben Anfange ausgehen, den die Welt gehabt hat; denn erkennen heißt: das, was iſt, ſucceſſiv werden ſehen: darum beginnt die Philoſophie, wie Moſes. Daſſelbe lehrt der Hebräer Brief, 11, 3." „Nur mit Unterſchied!" ſo wurde entgegnet: „das A und O des Glaubens iſt und bleibt Gott, und außer Gott iſt Nichts, als was er aus Nichts ſchafft, aber bei Hegel iſt nicht allein der Anfang der Welt, ſondern auch das Ende Nichts. Sagt er nicht ſelbſt, daß das Ende der Philoſophie wieder in ihren Anfang zurückfalle?" Ich antwortete: „Das hat er freilich geſagt: es fragt ſich nur, was damit geſagt iſt. Hier zeigt ſich eben recht auffallend das Mißverſtändniß, welches aus einzelnen abgeriſſenen Worten ent-

---

Br. Bauer. Berlin, 1840. I. S. 61—130. — Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen S. 132. Monismus des Gedankens S. 20 folg. Hegel und ſeine Zeit S. 98 folg.

sicht. Es ist damit gesagt, daß das Erkennen überall aus dem Unerkannten hervorgeht: es ist damit gesagt, daß der Anfang des menschlichen Bewußtseyns über es selbst hinaus liegt und mithin keinen Anfang in ihm selbst finden oder aus ihm selbst machen kann, weil er schon gemacht ist: es ist damit gesagt, daß es der göttliche an die Menschen geoffenbarte Gedanke ist, auf den die Philosophie zurückgehen muß, und mit dessen Entwickelung sie es zu thun hat: es ist damit gesagt, daß der göttliche Gedanke, welcher in der Zeit sich offenbart, an sich ewig ist, und mithin weder Anfang noch Ende hat. Will nun Einer sagen: der Anfang und das Ende der Philosophie ist Nichts, so heißt das nichts anders, als daß die Philosophie als die Beschäftigung mit dem ewigen Gedanken Gottes in seiner Offenbarung weder Anfang noch Ende hat. Außerdem sind aber Anfang und Vollendung in der Philosophie sich eben so gleich und auch eben so verschieden als das Senfkorn der Parabel und ihr Baum, oder als das Nichts und Etwas am Anfange des ersten Korintherbriefs."

„Also," so lautete die Gegenrede, „also erwächst aus dem Senfkorn der Philosophie, das doch nichts ist, der große Baum des absoluten Wissens. Die wahre Weisheit des Menschen ist aber, daß er nichts weiß." Ich antwortete: „Da käm' ja das Nichts doch wieder zu Ehren; aber der Apostel sagt nur: Unser Wissen ist Stückwerk. Dies erkennt auch das absolute Wissen ausdrücklich an: darum bescheidet es sich, daß es den Zusammenhang, den es im Allgemeinen ergründet, (denn es dringt auch in die Tiefen der Gottheit, wie der Apostel sagt,) im Einzelnen nicht bis ins Kleinste und Zufälligste nachweisen kann. Darum mußte Hegel die ihm zur Probe zu-

gemuthete Deduktion jener Schreibefeder ablehnen, nicht allein deshalb, weil der Gegenstand kleinlich ist, sondern auch darum, weil der Zusammenhang des Seyenden bis in's Kleine unzugänglich ist*). Der Mensch weiß das Allerhöchste, aber nicht das Kleinste: der Geist ist erkennbarer als die Natur. Dies ist der Sinn des absoluten Wissens." Es wurde ferner eingeworfen: „Die Philosophie ist und bleibt Menschenweisheit, und Menschenweisheit trügt." Ich bestritt den Vordersatz, weil er dem Begriffe der göttlichen Offenbarung an die Menschen widerstreite, weil er die Menschenweisheit, dem Begriffe der Weisheit und des Menschen zuwider, isolire. Nun wurde wieder sprungweise erwiedert: „Was ich weiß, das brauche ich nicht zu glauben: was ich glaube, weiß ich nicht: die Schrift weiset uns aber auf den Glauben." Ich antwortete: „Was ich weiß, das muß ich glauben, und deshalb auch gelobet wollen, und treulich annehmen: was ich glaube, gelobe ich auch zu wissen: ja, der Glaube ist selbst unmittelbares Wissen, und der Anfang fortschreitenden Wissens, daher ihm auch Wachsthum in der Erkenntniß zugeschrieben wird. Darum gewährt er auch dieselbe Gewißheit, die dem Wissen zum Grunde liegt." Es wurde eingeworfen: „Daß jetzt die Sonne scheint, weiß ich: daß sie morgen scheinen wird, glaube ich." Ich erwiederte: „Daß jetzt die Sonne scheint, des bin ich auch vollkommen gewiß, aber ich weiß es nicht, sondern ich glaube dem Zeugnisse meiner Sinne, welches mich überzeugt. Zum Wissen würde die Einsicht

*) Vergl. Hegels Werke XVI. S. 57. — Encyklop. der philos. Wiss. IIte Ausgabe S. 231.

in den ganzen Zusammenhang des Sonnensystems gehören: wenn ich also wirklich wüßte, daß die Sonne jetzt scheint, so würde ich auch wissen, ob sie morgen scheinen werde. So glaube ich es; dieser Glaube ist aber keine Vermuthung, sondern unmittelbare Gewißheit." — — „Uebrigens ist auch der Glaube an Erde und Sonne, welche vergehen, mit dem Glauben an den Sonnenschein der göttlichen Offenbarung des Geistes nicht zu vermengen, noch zu verwechseln: jener Glaube traut den Sinnen, dieser dem Geiste, welcher nicht trüget. Es ist jetzt an der Philosophie, den christlichen Glauben gegen seine eigenen Vertreter in Schutz zu nehmen und in seinem Unterschiede von allem Meinen und Fürwahrhalten zu behaupten: „Diese Apologie können wir uns von der Philosophie gern gefallen lassen," so wurde erwiedert, „wenn sie sich nur auch bescheidet, daß der Glaube das Herz trifft, aber das Wissen nur den Verstand berührt." Aber auch diese Kapitulation mußte ich abweisen: „Denn der Glaube trifft nicht allein das Herz, sondern den Geist zumal, und die Philosophie betrifft nicht bloß eine Seite des Geistes, den Verstand, sondern den Geist selbst: das Wissen ist nicht allein theoretisch, sondern auch praktisch. Es ist wahr: Nemo credit, nisi volens; es ist aber auch ebendeswegen eben so wahr: Nemo intelligit, nisi volens. Eins folgt aus dem Andern: Credo ut intelligam. Wie im Glauben alle Kräfte des Geistes, Empfinden, Wollen, Erkennen, zumal in Thätigkeit sind, so ist auch das philosophische Wissen ebendeswegen als absolut bezeichnet worden, weil es sich nicht auf das Erkenntnißvermögen beschränkt, sondern es ist dem gesammten Geiste immanent: zum Erkennen gehört wesentlich, wie zum Glauben, daß der Wille den Geist

erſchließt und öffnet: Erkennen iſt ein ethiſcher Willens-Akt."

Darauf erwiederte der gläubige Freund: „So ſpricht freilich ein und der andere Philoſoph, der, ſtolz auf ſeine eigenen Gedanken, eines abſoluten Wiſſens ſich rühmt, das doch Gott allein gebührt. Aber der demüthige Prophet höret die Stimme des Herrn: „Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken, und eure Wege ſind nicht meine Wege: ſondern ſo viel der Himmel höher iſt, denn die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher, denn eure Wege, und meine Gedanken, denn eure Gedanken."

Der Advokat der Philoſophie antwortete: „Aber der demüthige Prophet höret doch auch, was ihm unmittelbar vorausgeſagt iſt und was hernach geſagt wird. Voraus iſt geſagt, daß der Herr zu finden iſt, wenn er geſucht wird, daß er nahe iſt, wenn er angerufen wird, daß er erbarmend allen ſich offenbaret, die ſich zu ihm bekehren und von den eigenen Wegen ablaſſen, um den Wegen des Herrn zu folgen. Hernach iſt geſagt, daß das Wort des Herrn nicht leer zurückkommt, ſondern ausrichtet, wozu es geſandt iſt. Dieſer Stimme folgt auch die Philoſophie, wenn ſie das Subjekt ſchweigen, und ſich ſelbſt verläugnen, und der Wahrheit Schritt für Schritt auf ihren eigenen Wegen nachgehen heißt: auf dieſem Wege richtet ſie auch aus, wozu ſie geſandt iſt, und kommt zur Erkenntniß der abſoluten Wahrheit."

Aber der gläubige Freund war damit noch nicht zufriedengeſtellt; er erwiederte raſch: „Gleichwohl hat das Wort Gottes die Weiſen und Reichen mit aller ihrer abſoluten Erkenntniß nirgends ſelig geſprochen: aber ſelig

ſind, die da geiſtlich arm ſind, und die reines Herzens ſind, und ſich reinigen laſſen."

Der Apologet der Philoſophie antwortet: „Hier gilt es ſchon wieder ſtatt der Philoſophie die heilige Schrift ſelbſt gegen ihre Sachwalter zu vertheidigen, denn ſie ſpricht nicht bloß ſelig, ſondern ſie lehrt auch, worin die Seligkeit beſteht. Jede Seligſprechung der Bergpredigt hat zu ihrer Begründung einen Nachſatz, den wir nicht vergeſſen dürfen, wenn wir den Vorderſatz verſtehen wollen. Warum werden denn die Geiſtlich Armen ſelig geprieſen? Darum, weil ihnen durch das Bedürfniß, welches vom Geiſte zeugt, das Reich des Geiſtes als ihr Erbtheil und Reichthum eröffnet wird? Warum werden denn diejenigen ſelig geprieſen, welche reinen Herzens ſind? Darum, weil ſie durch dieſe Reinigung ihres Herzens zur Erkenntniß Gottes, zur Erkenntniß der abſolaten Wahrheit kommen. Die Seligkeit beſteht alſo nach der Schrift in dem Reiche des Geiſtes und in der Erkenntniß. — So iſt auch nach Dante der höchſte Gipfel des Paradieſes die Erkenntniß des dreieinigen Gottes, welche als abſolut auch präſent iſt, und ſo gewiß dieſſeits beginnen muß, als das Jenſeits kein Abſtraktum iſt."

Hiermit endigte das Geſpräch, aber ohne daß es einen ſichtbaren Erfolg gehabt: zum Lernen und Erkennen gehört recht eigentlich das Wollen.

Solche Konverſationen pflegen ſich indeſſen nur im Allgemeinen zu halten: auch die literariſchen Fehden haben ſich größtentheils auf die logiſchen Grundprincipien beſchränkt. Es fragt ſich jedoch, ob es zur Verſtändigung

nicht förderlicher seyn würde, da der Anfang überall, und in dem Einzelnen das Ganze zu finden ist, mit einzelnen, konkreten Wahrheiten der christlichen Offenbarung den Anfang zu machen. Auf diesem Wege dürfte wenigstens eher, und wenigstens mit denen, welche an diesen Wahrheiten selbst festhalten, einige Verständigung zu erwarten seyn. Ja, es würde eine solche nähere Berührung nach allen Seiten heilsamen Erfolg versprechen, da auch diejenigen, welche diese Wahrheiten unmittelbar und unverkümmert zu besitzen glauben, unter den mächtigen Einflüssen der Zeit sich nicht aller Vermittelung haben entschlagen können, wozu sie sich in Ermangelung spekulativer Auffassung theils rationalistischer, theils mystischer Noth- und Hülfsmittel bedienen. Unter solchen Umständen kommt es nur darauf an, daß solche Erörterungen spezieller Wahrheiten nicht wieder bei den allgemeinen Kategorien und abstrakten Formeln stehen bleiben.

Der Anfang hierzu ist bereits gemacht worden: aber es thut Noth, zur konkreteren Entwickelung fortzugehen.

So ist es namentlich das Verdienst der spekulativen Philosophie in dieser Zeit,

die Trinitäts-Lehre,

als die wesentliche Grundlage der christlichen Theologie, der Wissenschaft vindicirt zu haben. Erst die Philosophie hat sich wieder dieser Grundlehre der christlichen Kirche gegen die Rationalisten und Supranaturalisten annehmen, und für die Restauration ebensowohl als für die weitere Entwickelung der geretteten Wahrheit kämpfen müssen. Denn wenn auch von seiten der orthodoxen Theologie die Trinität als ein Glaubensartikel noch festgehalten wurde,

so war sie doch eben nur zu einem Artikel verkürzt worden, der neben andern Artikeln theoretisch stehen bleiben müßte, und dieser Artikel war noch überdieß, nach Vorgang der populären Aufklärung, auch von dem Glauben den Herzensangelegenheiten der Theologie untergeordnet worden, weil er als unpraktisch, mithin auch als müßig gelten mußte *). Er war auch wirklich so unlebendig geworden, daß er nicht anders als unpraktisch erscheinen konnte.

Es ist die Art des modernen Glaubens, daß er die Schrift von der Kirche, die Schriftlehre von der Kirchenlehre, das unmittelbare Bibelwort vom Symbole, das Symbol vom Dogma, das Dogma von der Philosophie ablöset und emancipirt. Diese unserer Zeit eigenthümliche Abstraktion des christlichen Glaubens von seiner geschichtlichen Entwickelung hat auch die Folge gehabt, daß die Trinitätslehre zu einer menschlichen Auffassungsweise degradirt worden ist, oder wenigstens durch diese Bezeichnung als menschliche Auffassung hat degradirt werden sollen, wiewohl in der Bezeichnung die Degradation gar nicht enthalten ist, welche damit ausgedrückt werden soll, da aller Glaube, alle Entwickelung des Glaubens, alle Philosophie nichts anders ist, als die menschliche Auffassung des Göttlichen, welche durch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo vermittelt ist, so daß das Gefäß durch seinen Inhalt diesem adäquat wird.

Unter solchen Einflüssen des sich selbst überlassenen natürlichen Verstandes war es erst der spekulativen

*) Vergl. J. W. Hanne: Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig. 1838. S. 33 folg.

Philosophie vorbehalten, die gegen die populären, unmittelbar praktischen und ascetischen Bestrebungen in den Hintergrund gestellte Trinitätslehre, welche nur noch in der Mystik einige Wirkung äußerte, als den durchgehenden, alles belebenden und vermittelnden Gedanken des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie, als den Kern der christlichen Wahrheit im Gegensatze zu den Vorstufen der Religion wieder hervorzuheben. Sie hat einen Anfang gemacht, dieses Mysterium zu entwickeln, und nicht allein nach seiner theoretischen, sondern auch nach seiner praktischen Bedeutung zu erneuern und zur fortgehenden Betrachtung zu ziehen. Was zum Schulbegriffe herabgesunken war, das ist durch die Philosophie wieder als der reale Begriff, welcher den gesammten Geist erfaßt, erleuchtet, heiligt, und mit sich selbst in Harmonie bringt, restituirt worden. Erst hiermit ist gegen Spinoza's Verflüchtigung die Immanenz Gottes in ihm selbst zugleich mit seiner Transcendenz in Beziehung auf die Schöpfung zum menschlichen Bewußtseyn gekommen. Es ist eben Gott, welcher offenbart, es ist Gott, welcher geoffenbart wird, es ist Gott, welchem die Offenbarung geschieht, ehe daß sie auch dem Menschen zu Gute geht, d. h. ehe der Mensch von und durch und zu Gott geschaffen worden ist. Die Trinität ist so das Prinzip der absoluten Persönlichkeit *): die absolute Persönlichkeit ist wieder das Prinzip der menschlichen Persönlichkeit d. i. seiner Unsterblichkeit. Erst hiermit kommt das formale Urtheil: Ich = Ich zu

*) Vgl. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juristen. II. S. 3 folg.

ſeiner konkreten Wahrheit *): Ich bleibt Ich, weil es ſich ſelbſt gleich iſt.

So erklärt ſich der Menſch aus Gott: der Theologie folgt die Anthropologie: zwiſchen beiden liegt vermittelnd die Theanthropologie. Ueberall bewährt ſich der Einfluß der Philoſophie zur Wiederherſtellung der durch den Rationalismus verflachten und zerſtörten Grundlehren. Dieſe Bewandtniß hat es namentlich um die Lehre von dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, insbeſondere von der

Rechtfertigung und Satisfaction.

Denn auch in dieſer Beziehung hat ein guter Theil der Theologen, welche als bibelgläubig gelten müſſen, den Zeitmeinungen nachgegeben, und dem Zorne Gottes, auf welchem dieſe Lehre ruht, möglichſt auszuweichen geſucht. Was darüber die heilige Schrift lehrt und die Kirche feſthält, wurde möglichſt gemildert und verſeichtet, um den Widerſpruch zwiſchen Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Gnade — zu entfernen **). Der Verſtand entfernt, was

*) Vgl. Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Lichte der ſpekulativen Philoſophie. Von C. F. Göſchel. Berlin, 1835.

**) Es thut Noth, daß die moderne Theologie auf Anſelmus zurückgewieſen wird, um Freiheit und Nothwendigkeit, Gnade und Gerechtigkeit zu begreifen. In jener Beziehung ſagt er: Est necessitas, quae bene facienti gratiam aufert aut minuit, et est necessitas, qua major beneficio debetur gratia. — Nam si, quod hodie *sponte* promittis te eras daturum, eâdem eras voluntate das; quamvis necesse sit, te eras reddere promissum, si potes, aut mentiri, non tamen minus tibi debet ille pro impenso beneficio, cui das, quam si non promisisses, quoniam te debitorem ante

er nicht vereinigen kann: und was er nicht beſeitigen kann, das ſucht er wenigſtens abzuſtumpfen; er bringt endlich auch in den Glauben, welcher zunächſt das Entgegengeſetzte noch unmittelbar zuſammen hat, und in dieſer ſeiner Unmittelbarkeit dem Widerſpruche gewachſen iſt, aber im Fortgange dieſe ſeine Unmittelbarkeit und Unbefangenheit in ihrer ganzen Integrität gegen den Verſtand doch nicht behaupten, oder wenigſtens nur durch einzelne Konzeſſionen unter mancherlei Störungen ſich ein Plätzchen ſichern kann. Nach einem ſolchen Zerfalle, der, wo nicht den Glauben, doch die Theologie betroffen hatte, war es recht eigentlich die Sache derjenigen Philoſophie, welche den Satz des Widerſpruchs überwunden hat, zur Reſtauration der Verſöhnungs- und Satisfactions-Lehre den ſpekulativen Inhalt der Schriftwahrheit nachzuweiſen. Wenn gleich auch in dieſer Beziehung noch Vieles zu thun und nicht abzuſchließen, ſondern immer konkreter fortzugehen iſt, ſo iſt doch die Bahn dazu gebrochen. Auch hier iſt es Gott, welcher zur Genugthuung ſtraft, es iſt Gott, welcher zur Genugthuung büßt, es iſt Gott, welchem die Genugthuung geſchieht, damit ſie dem Menſchen zu

---

tempus dationis illi facere non es coactus. — Quare multo magis si Deus fecit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit. *Cur Deus homo?* II. 5. In dieſer Beziehung heißt es: Quid *misericordius* intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: *Accipe Unigenitum meum, et da pro te;* et ipse Filius: *Tolle me, et redime te?* Quid autem *justius*, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur offertur, dimittat omne peccatum? — Cap. 20.

Gute gehe, welcher hiermit von Gott und durch Gott und zu Gott erlöſet wird *). Es kommt alles darauf an, daß ſowohl die Hingabe des Gottmenſchen an Gott, obedientia activa, als auch die Hingabe des Gottmenſchen an die Menſchen, obedientia passiva, in ihrem vollen Begriffe und hiermit in ihrer Wirklichkeit und Wirkſamkeit gefaßt werde **).

Am wenigſten iſt bis jetzt das der Erlöſungslehre hiſtoriſch vorausgehende Dogma von dem

Sündenfalle und der Erbſünde,

das zweite Kapitel der Anthropologie, nach der Schrift und der Kirche ſpekulativ entwickelt worden. Hier kommt es darauf an, alle Momente dieſer Lehre zuſammenzuhalten, damit nicht über ein Moment das andere verloren gehe. Dieſer Gegenſtand iſt um ſo wichtiger, als ſich darüber auch in Hegel's Schriften und — Vorleſungen einzelne voreilige und einſeitige, und ebendarum ſeiner objektiven Philoſophie fremde Aeußerungen vorfinden, die zum Anſtoße gereichen müſſen.

Es iſt damit nicht geſagt, als wäre dieſer Gegenſtand bis jetzt von der Philoſophie unberührt liegen gelaſſen worden: dazu iſt er zu wichtig. Aber wenn es auch nicht an einzelnen Erörterungen darüber fehlt, ſo iſt es doch noch immer an der Philoſophie der Geſchichte den Sündenfall als ein hiſtoriſches Faktum mit ſeinen Folgen,

*) Vergl. Zerſtreute Blätter aus den Haud- und Hülfs-Akten eines Juriſten. I. S. 468 folg.

**) Vergl. J. W. Hanne: Rationalismus und ſpekulative Theologie in Braunſchweig. 1838. S. 113 folg.

gen, sowohl das Nothwendige daran als auch das Zufällige, zur konkreteren Erkenntniß zu bringen. Diese Aufgabe ist nicht allein zur Versöhnung des mit der Schriftlehre zerfallenen Bewußtseyns, sondern auch zur Verständigung über die Bedeutung der Philosophie von der bestimmtesten Wichtigkeit, denn hier muß es sich zeigen, ob die Philosophie wirklich nur das Nothwendige, als den Gesetzen des Denkens gemäß, erkennen kann, und daher entweder von der spekulativen Erkenntniß der Sünde abstrahiren, oder die Sünde gegen die Schriftlehre als nothwendigen Entwickelungs-Akt auffassen muß, oder darin ein als willkührlich zufälliges Moment nicht allein anzuerkennen, sondern auch zu erkennen vermag *). Es fragt sich, ob das Zufällige, was nicht seyn muß, und nicht seyn soll, und auch anders seyn könnte, da es der nothwendigen Entwickelung des Begriffs, womit es die Philosophie zu thun hat, nicht entspricht, dem unmittelbaren Gewissen und der historischen Erfahrung ausschließlich angehört, oder auch zum philosophischen Bewußtseyn gelangt. Mit Recht ist gesagt worden: Die Erkenntniß der Sünde ist das β und ψ der Philosophie.

Hier sey über diesen Artikel des Glaubens nur so viel vorab bemerkt, daß der Vorwurf, welcher der spekulativen Philosophie von allen Seiten gemacht wird, als wenn sie die Nothwendigkeit des Sündenfalls zur Entwickelung des Menschengeschlechts lehre, nicht der Philosophie selbst, sondern sehr unphilosophischen Schlußfehlern zur

*) Vergl. Zeitschrift für spekulative Theologie, herausgegeben von Br. Bauer. Berlin, 1836. I. S. 81.

Laſt fällt, deren Fallacien eben die Philoſophie nachzuweiſen hat.

Der gerügte Hauptſchluß iſt folgender:

1) Die Willkühr iſt zur Freiheit des endlichen Geiſtes nach dem Begriffe nothwendig.
2) Der Sündenfall beſteht in der Bethätigung dieſer Willkühr.
3) Folglich iſt der Sündenfall, als die Aeußerung der Willkühr, zur menſchlichen Freiheits Aeußerung nothwendig.

Formell liegt der Fehler dieſes Schluſſes ſichtlich darin zu Tage, daß aus der Nothwendigkeit der Willkühr zur Freiheit kurzweg auch auf die Nothwendigkeit der Bethätigung dieſer Willkühr zur Bethätigung der Freiheit übergegangen und geſchloſſen, oder, daß der Major zu einem ihm fremden Medius geſellt wird, und beide, als wären ſie identiſch, im Schlußſatze verbunden werden. Materiell iſt der Medius richtig, aber der Fehler liegt in der Unvollſtändigkeit und Unbeſtimmtheit des Begriffs im Major. Dieſer ſagt zwar ganz richtig aus, daß die Willkühr des Subjekts, — auch anders ſeyn zu können, als ihm ſelbſt gleich, — zum Begriffe der Freiheit weſentlich gehört: aber er beſtimmt nicht die weſentliche Stellung dieſes Moments zu dem realen Begriffe der Freiheit, in welchem es als ein Moment aufgehoben wird. Die ſpekulative Wahrheit iſt, daß die Willkühr dem Begriffe der Freiheit als ſeine Negation immanent iſt, oder mit andern Worten, daß die Willkühr, als die Möglichkeit auch anders zu ſeyn, mithin nur als Möglichkeit zur Wirklichkeit der Freiheit, nur als Negation zur poſitiven Bethätigung der Freiheit gehört. Es gehört, um

Daſſelbe populär zu wiederholen, zur Freiheit des Menſchen, daß er poſitiv gut d. h. in Gott iſt, aber auch — negativ anders ſeyn könnte, und doch nicht anders iſt, als ihm gebührt, weil dieſe Möglichkeit nur als Möglichkeit, nur als Negation zur Freiheit gehört *). Durch dieſe ſpekulative Beſtimmung und Vervollſtändigung des im Major enthaltenen Begriffs berichtigt ſich die ganze Schlußfolgerung zum Gegentheile. Der Schluß wird nun, philoſophiſch geläutert und rectificirt, ſo lauten:

1) Die Willkühr iſt nur als Möglichkeit, nur als Negation, zum Begriffe der menſchlichen Freiheit und ihrer Entwickelung nothwendig und weſentlich.
2) Der Sündenfall iſt aber der Act, wodurch die Willkühr aus dieſer ihrer begrifflichen Stellung zur Freiheit verrückt, die Möglichkeit verwirklicht, die Negation zur poſitiven Geltung erhoben werden ſoll.
3) Folglich iſt der Sündenfall zur Entwickelung der menſchlichen Freiheit nicht allein nicht nothwendig, ſondern dieſer ſo zuwiderlaufend, daß durch die Sünde die Freiheit auch in ihrem Begriffe vernichtet und verkehrt wird.

*) In dieſem Sinne ſagt Leo vortrefflich in dem Sendſchreiben an Görres: „Daß der Menſch ſündigen kann, giebt ihm einerſeits keine Vollmacht dazu, er müßte denn räſonniren wie jener Jude, der die Frage aufwarf, warum die falſchen Eide auf der Welt wären, wenn ſie nicht geſchworen würden: und andererſeits wird der, welcher dem Geſetze ſeines Daſeyns Hohn ſpricht, nicht frei von ſeiner Herrſchaft. Es hat zwei Geſichter, und dem, welcher das freundliche nicht ſehn will, zeigt es das ſchreckende. Wer das ſittliche Geſetz in ſeiner Seele nicht achtet, geräth eben in krankhaft ſittliche Zuſtände."

Hiermit iſt der aus dem freien Willen des Menſchen abgeleitete Schluß auf die eigentliche Bedeutung der Sünde philoſophiſch berichtigt. Derſelbe Schlußfehler wiederholt ſich in allen Wendungen, welche die Unphiloſophie des Pantheismus und Rationalismus verſucht, um den Sündenfall zu Ehren zu bringen. Namentlich iſt folgender Schluß, welcher aus dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen abgeleitet wird, ſehr oft von denkenden Menſchen gedankenlos wiederholt worden.

1) Es iſt für die beſtimmungsmäßige Entwickelung des Menſchen zum Selbſtbewußtſeyn und zur Selbſtändigkeit nichts ſo nothwendig und weſentlich, als daß das Subject des endlichen Geiſtes aus der unmittelbaren, natürlichen, anerſchaffenen Einheit mit Gott heraustritt, und von Gott ſich ſcheidet.

2) Der Sündenfall iſt aber der Act des Abfalls von Gott, womit der Menſch aus der unmittelbaren Einheit mit Gott wirklich heraustritt, und die Scheidung realiſirt.

3) Folglich iſt der Sündenfall die nothwendige Bedingung der menſchlichen Entwickelung zum Selbſtbewußtſeyn, zur Selbſt-Erkenntniß und Selbſtändigkeit.

Formell liegt hier wiederum der Schlußfehler darin zu Tage, daß der Medius dem Major nicht angemeſſen iſt. Der Major bedingt zur menſchlichen Entwickelung die Aufhebung der unmittelbaren Einheit des Menſchen mit Gott, eine Scheidung von Gott ohne nähere Beſtimmung ihrer Qualität: im Minor hat ſich aber unverſehens ein einſeitiger Act der Scheidung, eine einſeitige Realiſation des Abfalls eingeſchlichen. Im Major war

die Aufhebung der unmittelbaren Einheit als Bedingung der Entwickelung zum Selbſtbewußtſeyn geſetzt: in dem damit verbundenen Minor iſt aber daraus unverſehens die wirkliche Aufhebung der Einheit überhaupt geworden, folglich nicht allein die Unmittelbarkeit der Einheit, ſondern die Einheit ſelbſt verloren gegangen. Materiell iſt auch hier der Minor für ſich ganz richtig: der Sündenfall beſteht wirklich darin, daß ſich der Menſch nicht allein von Gott unterſcheidet, ſondern thatſächlich ſcheidet und losſagt. Materiell liegt daher wieder der Fehler in der Unvollſtändigkeit und Unbeſtimmtheit des im Major ausgedrückten Begriffs, und in der gedankenloſen Verknüpfung eines beſtimmten Faktums mit einem unbeſtimmten Gedanken. Der Major beſtimmt überdieß nur das eine Moment, welches zur Entwickelung des menſchlichen Bewußtſeyns erforderlich iſt, nämlich die Unterſcheidung von Gott: er läßt aber auch dieſes unbeſtimmt, indem weder die Weiſe der Unterſcheidung, noch die Frage, ob dieſe Unterſcheidung nur die Unmittelbarkeit der Einheit oder die Einheit ſelbſt betrifft, zum Bewußtſeyn gebracht wird. Die Wahrheit iſt wieder, daß zur Entwickelung des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns allerdings Scheidung von Gott gehört, aber nicht die einſeitige Losſagung, welche die Einheit mit Gott plattweg vernichtet, gleich als wenn eins das andere nach dem Satze des Widerſpruchs ausſchlöſſe, ſondern die Unterſcheidung, welche die Einheit mit Gott nicht ſtört, ſondern nur deren Unmittelbarkeit, ohne Revolution, durch Evolution, aufhebt. Eben darum iſt auch, wie die Philoſophie mit klaren Worten lehrt, nicht das Selbſtbewußtſeyn, ſondern das Bewußtſeyn in Gott das Höchſte; und Selbſt-Erkenntniß ohne Gottes Erkennt-

niß der häßlichſte Widerſpruch gegen den Begriff ſelbſt. Wer ſein Auge von dem Lichte, das ihm zufließt, abwendet, — ſtatt das Geſchenk von dem Empfänger zu unterſcheiden, — der wird blind. So hat auch die Abſtraktion von Gott, in welcher das Sündliche des Sündenfalls beſteht, nicht die Förderung, ſondern die gänzliche Verfinſterung des Bewußtſeyns zur Folge, wie die That der Willkühr die Freiheit nicht fördert, ſondern in Knechtſchaft verkehrt.

Philoſophiſch berichtigt ſich daher die obige unphiloſophiſche Schlußfolgerung in das entgegengeſetzte Reſultat:

1) Die normale Entwickelung des endlichen Geiſtes iſt an die doppelte Bedingung geknüpft, nämlich erſtens, daß der endliche Geiſt von dem abſoluten Geiſte, der Tropfen von ſeiner Quelle, das Auge vom Lichte ſich nicht abwende, und zweitens daß er ſich davon unterſcheiden müſſe, als das endliche Selbſt vom abſoluten Selbſt, das Gegebene vom Gebenden.

2) Der Sündenfall beſteht aber in dem abſtrakten Abfalle des endlichen Geiſtes vom abſoluten Geiſte, womit ſich jener von dieſem losſagt, und ohne das abſolute Selbſt doch ſelbſt ſeyn will.

3) Folglich enthält der Sündenfall nicht allein nicht das Moment der Entwickelung, ſondern er iſt der beſtimmungsmäßigen Entwickelung zum Bewußtſeyn ſo entgegengeſetzt, daß er ſtatt der Erkenntniß die Verfinſterung zur Folge hat.

In dieſer Beziehung ſagt auch Hegel, daß die abſtrakte Subjektivität des Selbſtbewußtſeyns, als das harte Herz ſeines Fürſichſeyns, welches ſich der Kontinuität verſchließt, ſtatt des Bewußtſeyns ſein Gegentheil, nämlich

das objektive Seyn = Nichtseyn, weil nicht Selbstseyn, zur unausbleiblichen Folge habe.

Alle diese Fallacien sind also moralisch die Nachwehen des Sündenfalls selbst, der sich selbst mit Blättern aus der Natur zu bemänteln sucht; es sind logisch die Paralogismen der rationalistischen Hamartologie, womit sich der abstrakte Verstand nach seiner unbeweglichen Bequemlichkeit, ratio ignava, leicht abzufinden sucht, womit er vor der Wahrheit vorüber geht, und der Mühe in sie einzudringen sich überhebt. Gleichwohl werden diese Paralogismen der Philosophie beigemessen, welche sie nach- und abzuweisen so berufen als bemüht ist.

Mit der Sünde hängt auch das Kapitel von

Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung

zusammen.

Hier ist die Philosophie noch mehr durch ihre Schüler als durch ihre Gegner in den Verdacht gekommen, daß das Resultat ihrer Lehre — der Tod, Absorption sey. Es ist sogar gesagt worden, daß der natürliche Verstand folgerecht mit Tod und Absorption abschließen müsse, wobei nichts so sehr übersehen wird, als dieses, daß auch der Verstand des gefallenen Menschen kraft der objektiven Erlösung nicht bloß natürlich ist, und am allerwenigsten in dieser Abstraktion als das Organ der spekulativen Philosophie gelten kann.

Unter der Absorption wird der Tod des Einzelnen, der Untergang aller Erscheinungen der Natur und des Geistes im Ganzen verstanden. Es ist nicht zu läugnen, daß der Mensch in seiner Entfernung von der Fülle des Lebens, in seiner Trennung von dem Ganzen, in seiner

Oppoſition gegen das Andere dieſen Tod fühlt, daß er in geſteigerter Verkehrtheit dieſe Abſorption, als das einzig mögliche Auskunftsmittel einer Ausgleichung, als freie Hingabe und Opferung, ſeinem Willen als eine Großthat zumuthet, daß er auch ſeinen todten Verſtand mit dieſem Todes-Gedanken abzufinden ſucht.

Wer aber wirklich denkt, der erkennet auch, daß nichts wirklich iſt, als das Leben des Geiſtes. Das Organ der Philoſophie iſt die harmoniſche Geſammtheit aller Geiſteskräfte in ihrer ſtetigen Verbindung mit dem Geiſte Gottes. Von dieſen Kräften des Geiſtes verwirft aber ſchon jede einzelne die Abſorption. Der Verſtand verwirft ſie, weil ſie dem Begriffe des Geiſtes, der Wille verwirft ſie, weil ſie gleich dem Selbſtmorde der Sittlichkeit, das Gefühl verwirft ſie, weil ſie in ihrer Oede dem Leben zuwiderläuft.

Die Abſorption iſt die Frucht des Naturalismus oder Materialismus, der den Geiſt läugnet, denn er läugnet, daß das Ich wirklich d. i. ewig iſt: er verdammt nicht allein das einzelne Ich, ſondern folgerecht auch das abſolute Ich zum Tode: es iſt nur Natur, nur unendliche Subſtanz, in der Leben zuckt, ohne wirklich zu werden. Die Abſorption iſt die Hingabe des einzelnen Ich an die abſolute Subſtanz, als die Natur. Denn eine Hingabe des einzelnen Ich an das abſolute Ich wäre keine Abſorption des erſtern; es liegt vielmehr in dem Begriff des abſoluten Ich, als Ich, als Geiſt, daß in ihm das einzelne Ich nicht untergeht, ſondern in ihm fortdenkt und lebt. Das Ich iſt in ſeinem Unterſchiede von der Natur eben dieſes, daß es ſich ſelbſt gleich iſt. Ich = Ich. Darum widerſpricht der Tod des Ich im Ich dem Gedanken.

Gleicherweiſe erweiſet ſich die Idee der Abſorption als unſittlich, denn es iſt unſittlich, daß der Geiſt der Natur ſich opfert, und in ihre Sphäre herabſinkt: es iſt unſittlich, nicht denken zu wollen; es iſt die Sünde, welche ſo matt und ſchlaff macht, daß die Seele ſtatt ihres abſtrakten Selbſt ihr eigentliches Selbſt aufgiebt und verſinkt, wie die Welle im Meere. Es iſt Sünde, daß der Menſch ſich mit dem Thier gemein macht, und ſeine Seele zur Welle herabſetzt.

Nicht weniger widerſpricht auch das Gefühl, als die noch unmittelbare Einheit der Geiſtes-Entwickelung, der Abſorption, welche das Leben des Geiſtes dem natürlichen Leben opfert. Inſofern aber unter der Abſorption doch nicht die Hingabe an die Natur, ſondern die Verſchluckung in den allgemeinen Geiſt verſtanden, und dieſe dennoch als Untergang gefaßt wird, ſo iſt mit dieſer gedankenloſen Contradictio in adjecto zugleich der Gipfel aller Verkehrtheit, die faule Frucht gänzlicher Entfremdung erreicht, denn zum Untergange eines Weſens gehört eine ihm fremde und feindliche Macht, als welche mithin der allgemeine Geiſt gefaßt werden müßte, wenn in ihm der einzelne Geiſt vertilgt erſcheinen ſollte. Und ſo opponirt ſich der Geiſt nach ſeinen einzelnen Kräften und in ſeiner Geſammtheit erſt aſſertoriſch und kategoriſch dem Untergange, bis er ſowohl den Untergang des Höheren im Niederen, als die Vertilgung des Gleichen im Gleichen, den Untergang des Geiſtes in der Natur und den Untergang des Geiſtes im Geiſte, auch dialektiſch überwindet. Die Grundlage dieſer dialektiſchen Entwickelung iſt der Begriff des Geiſtes, der Nerv der dialektiſchen Bewegung iſt das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten Geiſte, den Faden bilden die Kate-

gorien des Geiſtes, das Reſultat iſt nicht Abſorption, ſondern Aufhebung. An den Kategorien des Geiſtes, die wir, ehe wir ſie ganz erleben, zum Voraus erfahren, indem ſie ſich entwickeln, erkennen wir die Sphäre des irdiſchen Geiſtes-Lebens im Leibe, — Leib und Seele wiſſen ſich unmittelbar eins, — des ſeeliſchen Geiſtes Lebens außer dem Leibe, — Leib und Seele unterſcheiden ſich, — und die Verklärung des Leibes und der Seele zur vollkommenen Einheit. Der Tod iſt ſo kraft des überwindenden Lebens nicht Untergang, ſondern Uebergang: der Uebergang iſt aber nicht ſtetiger Uebergang, nicht Ueberkleidung, ſondern um der Sünde willen, Entkleidung, wirkliche Trennung der Seele von einem ihm angehörigen heimathlichen Momente, vom Leibe. Aber das Leben behält den Sieg und verſchlinget den Tod. 1. Kor. 15, 55. — 2. Kor. 5, 4. Dieſes iſt die wahre Abſorption, wodurch das Leben den Tod verſchlingt und überwindet, ſie iſt das Gegentheil der Abſorption, welche alles Einzelne in den Schlund des Todes wirft. Die wahre Abſorption iſt die Hingabe des einzelnen Ich an das Leben des abſoluten Ich, in welchem die abſtrakte Ichheit verſchlungen, aber das perſönliche Fürſichſeyn jedes einzelnen Subjekts verklärt erhalten wird. Darum ſteht und fällt auch die Lehre von der Unſterblichkeit und von der Auferſtehung mit dem abſoluten Geiſte: denn im Ich geht kein Ich unter. Dieſes iſt die Macht des Lebens, welches als das Denken die Natur überwindet und ebendeswegen der Natur als ein Wunder erſcheinen muß. Es iſt auch ein Wunder, weil es, als die Wahrheit des Geiſtes, übernatürlich iſt.

Zur näheren Verſtändigung wäre genauer auf den Begriff des Todes einzugehen. Der Tod beſteht überall nicht

darin, daß er, der Tod, das Leben tödtet, sondern vielmehr darin, daß das Leben dem Leibe, welchen es bisher belebt hat, sich entzieht. So gewiß das Leben nicht der Tod ist, so gewiß stirbt auch nicht das Leben im Tode, sondern es bewegt sich nun eben recht, es geht weiter, ohne zu vergehen, es bleibt überall in seiner Sphäre. In der Natur bleibt das Leben stets der Gattung, denn es ist hier nur seyendes Leben: in der Sphäre des Geistes bleibt es ihm selbst, denn es ist in sich seyendes, denkendes, selbstbewußtes Leben: es geht nur insofern in sein allgemeineres über, als dieses der absolute Geist ist, der selbst Ich ist, und in dem jedes Ich es selbst bleibt und immer mehr wird.

Die eigentliche Spitze des Zweifels besteht darin, daß nicht allein der Leib des ihn belebenden Lebens, sondern auch das Leben des zu belebenden Leibes bedarf, daß mithin nicht allein der Leib stirbt, sobald ihn das Leben nicht mehr belebt, sondern auch das Leben selbst stirbt, sobald der Leib es nicht mehr beleibt. Wie der Leib stirbt, so faßt sich der Zweifel zusammen, wenn ihm die Seele als sein Leben fehlt, so stirbt auch die Seele, so stirbt das Leben selbst, wenn ihm sein Leib, sein Organ, seine Aeußerung entzogen wird. Alles dieses ist unwiderleglich gewiß: der Leib bedarf zum Leben des Lebens d. i. der Seele, das Leben bedarf zum Leben eines zu belebenden Organs, eines zu bethätigenden Vehikels, oder mit anderen Worten: der Leib bedarf zu seinem Bestehen der Erinnerung, die Seele bedarf zu ihrem Leben der Aeußerung. Was nicht in ihm selbst ist, zerrinnt, was sich nicht äußern kann, verkommt und verzehrt sich. — Allein was folgt daraus? Was folgt daraus,

1) für die Seele, in ihrer Trennung vom Leibe,

2) für den Leib, in ſeiner Trennung von der Seele?

Die Antworten darauf, wenn ſie die Philoſophie finden kann, würden

zu 1., den Beweis, näher die Sichſelbſtbewährung der Unſterblichkeit,

zu 2., den Beweis, näher die Sichſelbſtbewahrheitung der Auferſtehung und des ewigen Lebens

enthalten: jenes iſt das negative, dieſes das poſitive Moment der perſönlichen Fortdauer des menſchlichen Geiſtes*).

Aus dem Obigen folgt dieſes:

Zu 1.

In der Sphäre der Natur verfällt wirklich das Leben, wenn es den bisher belebten Leib verläßt, der Natur oder dem allgemeinen Leben, der Gattung, denn wie die Natur ſelbſt nur das Aeußere iſt, ſo iſt auch das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele in ihr ein äußeres. Aber eben darum verliert die Seele durch ihren Tod nichts, wenn ſie mit ihrem Leben andere Leiber durchdringt, denn es fehlt ihr nach wie vor das Innere, jedes Individuum iſt gleichgültig gegen ſein Andersſeyn, weil es nicht es ſelbſt iſt, und daher nur in der Gattung ſich vollendet, welche die Seele der Natur iſt, der inſofern ebenfalls eine Unſterblichkeit zukommt.

Anders iſt hingegen in der Sphäre des Geiſtes die Trennung der Seele von ihrem Leibe: denn hier iſt das Verhältniß der Seele zum Leibe ein inneres, die Einheit

*) Vergl Unſterblichkeit und ewiges Leben. Von Kaſ. Conradi. 1837. — Leib und Seele. Von J. E. Erdmann 1837. — Erdmann in den Jahrb. f. wiſſ. Kritik. 1838. I. S. 797 folg.

beider eine innere, woraus folgt, daß die Trennung eigentlich nur eine äußerliche oder scheinbare seyn kann, wenn sie uns auch — anders erscheint und entgegentritt. Daß die Einheit des Leibes und der Seele eine innere und hiermit unzerstörliche sey, ist mithin die Vorfrage: der Beweis ist aber nicht von außen zu suchen, denn diese Einheit, welche der Geist ist, erweiset sich in ihr selbst, nämlich im Denken, welches, im Gegensatze zu dem äußern Seyn, das innere Seyn, das Seyn in ihm selbst ist. An dem Selbstseyn, Bewußtseyn, erweiset sich die innere Einheit des Leibes und der Seele in der Sphäre des Geistes oder des Denkens, näher des Denkenden. Die Seele hat einen Leib: dieß heißt nichts anders, als: das Innere kommt zu seiner Aeußerung, und diese Aeußerung kommt dem Innern selbst zu: die Werke der Seele sind der Leib, der ihr bleibt und nachfolgt. Die Seele denkt: dies heißt nichts anders, als: die Seele ist in ihr selbst, sie hat ihren Leib und ihre Wohnung an ihr selbst: insoweit kann die Seele ihren Leib so wenig verlassen, als sie sich selbst verlassen kann: sie ist in ihrem Denken, in jeder Entäußerung dennoch in sich selbst. Ihr Selbstseyn ist ihr Leib, ihr inneres Leben ist ihre Verleiblichung: so verfällt sie nach der äußerlichen Trennung von dem Leibe, nicht wie in der Sphäre der Natur dem allgemeinen Leben derselben, sondern dem innern Leben des Geistes: das einzelne Ich kommt nicht zu der absoluten Substanz, sondern zu dem absoluten Ich, indem es eben so Ich bleibt, als das einzelne Nicht Ich in dem absoluten Nicht Ich der Substanz nach wie vor Nicht Ich bleibt.

Dieses ist die Unsterblichkeit der Seele, welche, von der Einheit des Leibes und der Seele abhängig, an und

mit dieſer ſich erweiſet *). Dennoch ſehen wir den äußern Leib dem Tode verfallen.

Zu 2.

Der Leib verfällt dem Tode, wenn das Leben ſich von ihm trennt: er bleibt aber eben darum in der Sphäre der Natur immerfort der Stoff, der von der Seele der Natur belebt wird. Was ſich dem Tod, dem Nichts, entgegenſtellt, das Etwas, dieſe Leibes-Welt, ſo viel der Tod auch unternommen, er wußte nicht ihr beizukommen: denn ſtets erneuert ſich die Brut, und immer cirkulirt ein anderes, friſches Blut. Dieſer Prozeß des Leibes und des Lebens in der Natur iſt namentlich in dem Prozeſſe des Stick-, Sauer-, Waſſer- und Kohlenſtoffs, und demnächſt im Athmen und Blutumlaufe vorgebildet **).

So verfällt auch der Leib des Menſchen, ſo weit er der Natur angehört, dem Tode, wenn die Seele ſich von ihm trennet. Es iſt indeſſen klar, daß damit das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele, wie es in der Sphäre des Geiſtes gegeben iſt, nicht erſchöpft, der Prozeß beider Momente nicht vollendet, das Werk noch nicht vollbracht ſeyn kann; denn ſo viel an dem Leibe als todt und unbelebt, weil nicht vergeiſtigt, von der Seele ſich ablöſet, ſo viel davon noch der Natur angehörig geblieben und der Seele durch den Geiſt nicht angeeignet worden iſt, ſo viel fehlt noch an der Vollendung. Die Beſtimmung des Verhältniſſes und

*) Vergl. v. Schubert: Geſchichte der Seele. 2te Ausg. §. 28. Die Seele in ihren Weſenerben vom Leibe. §. 41. Schickſale der Seele im Tode. §. 57. folg. Die Herrſchaft der Seele über den Leib.

**) v. Schubert: Geſchichte der Seele. 2te Ausg. §. 10. 11. 12. §. 49. und §. 50. Die Herrſchaft des Leibes.

Prozesses zwischen Leib und Seele kann, wie sich nicht allein logisch an dem reinen Gedanken erweiset, welcher auch seine objektive oder leibliche Seite hat, und wie sich an den untersten Analogien des Naturlebens prototypisch äußerlich zu Tage legt, keine andere seyn, als daß die zusammengehörigen Momente im endlichen Geiste eins werden sollen, wie sie es im absoluten Geiste aus ihm selbst sind, daß der Naturleib vergeistigt, daß die Seele verleiblicht und hiermit zum Geiste werde.

Dem ist nicht genügt, wenn der Leib der Seele wenigstens theilweise stirbt. Die Seele ist zwar gerettet, aber auf Kosten des Leibes, der zum Theil von ihr nicht durchdrungen worden, sondern gestorben ist.

Es ist eben so einleuchtend, daß diese Durchdringung beider Momente zum Geiste, als Ueberkleidung des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe zum Geiste, weil beide Momente nach dem Wesen des Geistes als des Selbst zusammengehören, nach Maaßgabe dieses Verhältnisses *stetig* und ununterbrochen sich entwickeln sollte.

Eben so unläugbar ist aber die Unterbrechung, welche wirklich eingetreten ist; wir werden nicht überkleidet, sondern entkleidet, dem Uebergange geht der Untergang voraus: auch die *Seele* empfindet den Tod, wenn sie ihm auch nicht unterliegt, den Tod des Leibes, als *ihres* Leibes. Wir haben diese Unterbrechung des Lebensprozesses an dem Tode nicht allein vor Augen, wir erfahren sie nicht allein äußerlich, sondern wir finden diese Unterbrechung stetiger Entwickelung an dem Gedanken selbst: die innere Erfahrung zeugt von dem Tode: das Bewußtseyn des Geistes muß ihn eben sowohl factisch anerkennen, als es ihm fortwährend widerspricht, weil es Leben ist. Das Leben

iſt die ſtetige Entwickelung des Prozeſſes zwiſchen Leib und Seele: der Gedanke folgt dieſer Entwickelung, aber er erfährt auch die Hemmung und Unterbrechung: der Tod iſt dieſe Unterbrechung ſtetiger Lebens-Entwickelung: die Urſache der Unterbrechung iſt die Entfernung von dem Lebensquell, die Sünde.

Aber eben ſo gewiß iſt es auch, daß der Tod als der Sünde Sold den Faden nicht zerriſſen, ſondern nur unterbrochen hat. Daß Sünde und Tod in der Entwickelung des Geiſtes wirklich Störung, Hemmung und Unterbrechung verurſacht haben, davon zeugt die Arbeit des Gedankens im Schweiße, die Schwierigkeit die zerfallenen Momente zuſammen zu finden und ohne Schiffbruch zum Ziele zu gelangen. Wir ſtreben ſo täglich nach dem Denken und Wollen: daß eins wie das andere ſich untereinander verklagt und rechtfertigt, das zeugt von der Unterbrechung, welche der Tod iſt. Daß wir aber dennoch noch denken und wollen, daß wir ſelbſt von der Sünde und dem Tode wiſſen, daß dieſe Trennung von dem Geiſte dennoch zum Bewußtſeyn des Geiſtes kommt, dieſes iſt das kräftigſte Zeugniß, daß der Faden nicht gar zerriſſen iſt, dieſes iſt die Bürgſchaft für die Widervereinigung. Die That Gottes, welche der Sünde ſo weit gewehrt hat, daß ſie ganz getilget werden kann, iſt als Erlöſung, die Erlöſung als das Kommen Gottes zu dem von Gott abgefallenen Menſchen bezeichnet: die Frucht der Erlöſung iſt, daß die Entwickelung des Lebensprozeſſes zur Verklärung der Einheit des Leibes und der Seele, welcher Sünde und Tod entgegengetreten, nachdem ſie gewaltſam zerriſſen iſt, doch wieder angeknüpft wird. Hieraus folgt, daß auch der hier noch nicht vergeiſtigte und darum durch den Tod

von

von der Seele getrennte Leib zu seiner Zeit verklärt werden wird, wenn die Seele dazu bereitet ist *).

Hiermit ist der obige Zweifel gelöset. Leib und Seele gehören in der Sphäre des Geistes so zusammen, daß sie nur theilweise und nur auf Zeit getrennt werden können, ohne sich darum zu verlieren. Dasselbe Verhältniß beider finden wir auch wirklich schon in dieser ersten Station des Daseyns an dem Bewußtseyn sich so vollziehen, daß Leib und Seele einerseits sich von einander unterscheiden, andererseits als Eins sich wissen und als Ich bezeichnen. In der letzteren Beziehung bin ich schon unsterblich, die Unsterblichkeit ist präsent, sie ist mein Wesen: andererseits werde ich es erst. In jener Beziehung bin ich im Leibe einheimisch, denn er ist die irdische Heimath, die mir nicht wieder auf immer verloren gehen kann: in dieser Beziehung bin ich hienieden nicht einheimisch, sondern ein wandernder Fremdling, welcher die zukünftige Stätte sucht und seine Heimath im Himmel bei Christo findet, welcher dem Tode die Macht genommen hat. Immer ist aber das Leben nach dem Tode die bessere Heimath der Seele: sie wohnt dann in ihr selbst, als in dem ihr angehörigen und von ihr durchdrungenen Leibe, bei Christo, welcher das persönliche Leben des Geistes ist, und dieses zweite Leben in der zweiten Heimath ist adäquater, als im Leibe zu wallen, denn die Seele ist bei Christo: sie entbehrt zwar denjenigen Theil ihrer Heimath, der noch nicht ge-

*) Quemadmodum si non peccasset homo, cum eodem, quod gerebat, corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oportet, ut cum restaurabitur, cum suo, in quo vivit in hac vita, corpore restauretur. *Anselmus*: Cur Deus homo? II. c. 3. Anselmus setzt dann hinzu: Necesse est, ut de humana naturâ perficiat Deus, quod incepit.

läutert iſt, den Leib, der ſie von dem Geiſte ſo trennte, daß ſie ſich ſelbſt von dem Leibe trennen muſte: aber ſie hat einen guten Tauſch gemacht. Dieſes ſind die beiden Heirathen, welche beide ihr Recht haben, und ſchon jetzt ideell eins und präſent ſind, aber dennoch nicht in ihrer Fülle wirklich ſind, ſondern erſt ſich ausſchlieſſen und ſucceſſiv folgen, bis ſie Eins werden nach der Auferſtehung. Wir haben hiermit die Predigt des Apoſtels 2. Kor. 5, 1 — 9. von dieſem Leben und dem zukünftigen bis zur Auferſtehung zum Bewußtſeyn gebracht: in dieſer Predigt tritt auch dieſes hervor, daß nichts ſo unnatürlich iſt, als der Tod, nichts ſo erſchrecklich, als gewaltſame Entkleidung ſtatt ſtetiger Ueberkleidung, nichts ſo anomal, als Unterbrechung ſtatt Entwickelung. Ja, die Unterbrechung iſt ſcheinbar ſogar förmliche Zerreißung des Bandes zwiſchen Leib und Seele, denn der Leib verweſet wirklich, weil ihn die Seele nach den Folgen der Sünde nicht hat durchdringen können. Dieſer Verweſung, welche der Verklärung und Auferſtehung vorausgeht, kann ſich der natürliche Leib in Folge der Sünde nicht entziehen, wiewohl wir wünſchten, lieber überkleidet und ſanfter hinüber geleitet zu werden. Der Leib würde dieſer letzten Prüfung, der letzten Folge des Todes, der Verweſung, nur inſofern überhoben ſeyn, als er ſchon vorher vollkommen durchdrungen und verklärt würde. Darum hat der heilige Leib Chriſti, wiewohl in ihm als dem Haupte alle fremde Sünde ſich concentrirte, dennoch die Verweſung nicht geſehen: wir aber erfahren ſie an dem Leibe des Todes, von dem wir ſchon vor dem Tode das Ich unterſcheiden, welches davon erlöſet wird durch das Ich, das Herr und Bruder iſt.

Hiermit rechtfertigt ſich auch vor dem Gedanken die

Unſterblichkeit und die Auferſtehung zum ewigen Leben: der Tod verneint ſich, das Leben bejaht ſich: nichts iſt ſo unglaublich, als der Unglaube an den Sieg des Lebens, nichts ſo zuverläſſig, als der Unterſchied zwiſchen der Natur und dem Geiſte, oder dem Seyn und dem Jnſichſelbſtſeyn, nichts iſt ſo einleuchtend, als die Folge dieſes Unterſchiedes, nämlich, daß die Natur das Leben in der Gattung äußerlich, der Geiſt das Leben in dem Jndividuum innerlich hat. Aber ſo ungedenkbar der Abſchluß des Lebens mit dem Tode iſt, — denn das Bewußtſeyn widerſpricht ihm nicht allein mit der Macht des Lebens, ſondern mit der Macht des in ihm ſelbſt ſeyenden Lebens, des Denkens, — ſo iſt dennoch das Leben nach dem Tode ein Wunder, das, ſo lange wir im Leibe wallen, nach Wie und Wann, kein Menſch ganz faſſen, kein Menſch ganz laſſen kann.

Das Wunder iſt ſchon nach Platon das eigentliche Gebiet der Philoſophie. Aber in neuerer Zeit hat die ſpekulative Philoſophie grade in Beziehung auf

die Wunder,

eine ſchwere Anklage erfahren müſſen. Die Anklage iſt um ſo wichtiger, als es nicht zu läugnen ſteht, daß mit den Wundern im Einzelnen auch das Wunder ſelbſt, die Offenbarung des göttlichen Geiſtes, ſteht und — fällt. Die Anklage iſt durch den neueſten Rationalismus, welcher aus dieſer Philoſophie hervorgegangen, oder vielmehr abgefallen iſt, verſtärkt worden. Und dieſer neueſte Rationalismus iſt um ſo bedeutender, als er den Naturalismus neuerer ſupranaturaliſtiſcher Wunder-Erklärungen ſiegreich nachweiſet, und den allergewöhnlichſten Rationa-

lismus in der supranaturalistischen Polemik gegen den Rationalismus auf das evidenteste zum Bewußtseyn bringt. Das Wunder natürlich erklären heißt das Wunder selbst beseitigen: der Rationalismus ist also konsequent, und in seiner Sphäre, wenn er sich damit abgiebt. Wenn dagegen umgekehrt das Wunder in Schutz genommen, aber mit eben diesen rationalistischen Verstandesmitteln durch allerlei natürliche Hypothesen und subjective Gedanken plausibel gemacht wird, so kommt die supranaturalistische Polemik für die Wunder in den gedankenlosesten Widerspruch mit ihrem eigenen Verfahren.

Insofern ist philosophisch nur beizustimmen, wenn der neueste Rationalismus die natürliche Rechtfertigung der Wunder negirt, aber — er bleibt dennoch selbst, indem er mit dieser natürlichen Erklärung des Uebernatürlichen das Uebernatürliche selbst, die Wunder, plattweg negirt, — in der Negation sitzen, weil — — auf dem natürlichen Standpunkte.

Der dem modernen Bewußtseyn übrig gebliebene Glaube an Wunder ist in der That nicht mehr und nicht weniger als ein mattes juste milieu zwischen dem Naturalismus und Supra-Naturalismus. Es wird eine gewisse elastische Ausdehnung der natürlichen Gränzen statuirt, eine Ueberschreitung der trivialsten Alltäglichkeit gegen den Naturalismus geltend gemacht: aber man bittet sich doch auch das Uebernatürliche möglichst natürlich und in einem erklärlichen Zusammenhange aus: diesen Zusammenhang vermißt man so lange, bis man ihn durch allerlei Hypothesen selbst gemacht hat. Alles was geschehen ist, gilt für unglaublich: was man sich aber eben so spitzfindig als albern selbst ausdenkt, gilt als die rechte Auto-

rität: die Mirakel werden verworfen: einzelne außerordentliche Ereigniſſe finden als Mirabilien unter gewiſſen beſchränkenden Bedingungen noch einigen Platz.

Es kann nur gebilligt werden, wenn gegen ſolche ſchnöde Verſuche hiſtoriſcher, pſychologiſcher und phyſiologiſcher Kunſt geeifert wird *). Der neueſte Rationalismus hat gegen dieſes Verfahren mit Fug und Recht geeifert: aber er negirt nicht bloß dieſe natürliche Vertheidigung und Rechtfertigung der Wunder, in welche ſelbſt die moderne Orthodoxie gerathen iſt, ſondern mit ihr auch — die Wunder ſelbſt: und ſo bleibt er auch ſeines Ortes in der Sphäre, die er beſtreitet: es iſt ihm auch die Scheu vor Wundern, als vor Geſpenſtern, mit allem Naturalis-

*) Es iſt nicht bloß ein Wunder, daß Jeſus ſo Viele von ſo wenigen Broden und Fiſchen geſpeiſet hat, ſondern dieſes gehört auch zu dem Wunder, daß ſo Viele in der Wüſte zuſammen gekommen ſind, und daß ſie nichts zu eſſen bei ſich gehabt haben. — Viele meinen, die Neben-Wunder, welche dem Mittelpunkte der Wunder entgegenſtehen, wegräumen zu müſſen, um das Hauptwunder deſto plauſibler zu machen: ſtatt daß es gälte, die Wunder ſo auf einander getburmt zu laſſen, wie ſie ſind. — So iſt es ein Wunder, wenn ſo viele böſe Geiſter in ſo viele Schweine getrieben werden: dieſem Wunder ſoll das Wunder widerſprechen, daß deſſenungeachtet Jeſus, ſtatt bewundert zu werden, vertrieben wird; man meint dieſes möglichſt wegräumen zu müſſen, um jenes gelten zu laſſen, oder jenes in ſeiner hiſtoriſchen Wirklichkeit beſtreiten zu müſſen, um hiermit auch dieſem Ereigniſſe ſeine Glaubwürdigkeit zu nehmen. — Es iſt ein Wunder, daß Jeſus Todte erweckt: dieſes wird damit widerlegt, daß er nicht mehrere zu erwecken veranlaßt worden ſey, als wenn nicht ein Wunder das andere hervorrufe: hier beſteht das zweite Wunder in dem Unglauben an das Wunder Angeſichts deſſelben, und dieſen Unglauben finden diejenigen wunderbar, die — ſelbſt darin ſtecken. Dieſes iſt die Spitze des Widerſpruchs.

mus gemein, eine Scheu, welche auch den modernen Glauben angesteckt und abgekühlt hat. Allen diesen Richtungen ist es eine Thorheit und ein Aergerniß, wenn Tertullians sagt, daß die Wunder um so glaublicher werden, je mehr sie der natürlichen Vernunft widersprechen. Alle diese Richtungen trifft daher auch ohne Ausnahme der barmherzige Wehruf des Herrn über Chorazin und Bethsaida, nämlich die Klage über das verstockte und harte Herz des natürlichen Verstandes, welcher von dem Geiste Gottes nichts vernimmt, denn es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet seyn. Wie verhält sich nun die spekulative Philosophie, abgesehen von den Verirrungen einzelner Bekenner, welche hinter ihr zurückbleiben, nach ihren wesentlichen Principien zu den Wundern?

Wer an den Geist nicht glaubt, der kann auch nicht an Wunder glauben: wer aber an den absoluten Geist glaubt, der muß auch an seine Manifestationen in der Natur glauben, die dieser als Wunder erscheinen, und daher auf dem natürlichen Standpunkte geläugnet werden; denn das Wunder ist nichts anders, als das Zeugniß des göttlichen Geistes, dem widersprochen wird, indem es nach seiner Uebermacht in die Natur eindringt, der es doch nicht angehört. Das Wunder ist so einerseits der Siegs-Act des Geistes über die Natur, auf daß sie den Geist als den Herrn anerkenne, und insofern die sinnliche Beglaubigung für die Sphäre der Natur, andererseits aber auch das Moment, an welchem die Natur, nachdem sie sich von ihrem Erstaunen erholt hat, ein Aergerniß nimmt und zum Widerspruch sich verstockt. Der Naturalismus erschrickt vor dem Wunder, womit der

übernatürliche Geiſt in die Natur dringt, als vor einem unheimlichen Geſpenſte: und die Gadarener entſetzen ſich, und bitten den, der ſolche Wunder wirkt, aus ihren Gränzen zu weichen. Wenn nun in der ſpekulativen Philoſophie der weſentliche Unterſchied des Geiſtes von der Natur nicht allein anerkannt, ſondern auch zum Bewußtſeyn gebracht, wenn die Natur ihrer Unwahrheit gegen den Geiſt überführt, und ſchon der Widerſpruch der Natur als ein Vorzeichen und als das erſte Zeugniß ſeiner Wahrheit erkannt, wenn das harte Herz des natürlichen Menſchen, welches ſich in ſeiner Subjektivität dem ſtetigen Einſtrömen der göttlichen Zeugniſſe verſchließt, in ſeinen Folgen, nämlich nach ſeinem nothwendigen Verfalle in die Natur, phänomenologiſch ausgeſtellt wird, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß die wahrhaft ſpekulative Philoſophie, wenn ſie ihren Principien auch in den ſchwierigſten Kämpfen des Gedankens treu bleibt und den natürlichen Einflüſterungen ſubjektiver Einfälle ausweicht, die Wunder nicht allein nicht beſtreitet, ſondern vielmehr ebenſowohl ihre Uebernatürlichkeit für die Natur, als ihre Natürlichkeit d. h. ihre Nothwendigkeit und begriffsmäßige Weſentlichkeit für den Geiſt bewähret und verwahret. Allerdings iſt der Menſch ſo tief herabgeſunken aus der Welt der Wunder, d. h. aus der Sphäre des Geiſtes, ſo tief hat ihn die Freiheit und Licht raubende Sünde herabgezogen, daß er ſich verwundert, ſich entſetzt, ſich ſelbſt d. h. den Geiſt verläugnet, wenn ein Wort des Geiſtes — nicht allein nominaliſtiſch, ſondern realiſtiſch, — die Macht der Natur fällt, und über Sturm und Wellen gebietet. Er iſt aber eben damit auch aus der wahren Philoſophie herabgefallen, welche die Herrſchaft des Geiſtes ſucht und erkennet: die Erlöſung, welche von An

fang an vorbereitet worden iſt durch die thatſächliche Verheißung, hat auch die Philoſophie erſt wieder möglich gemacht. Wenn aber aus dieſer Philoſophie gleichzeitig das Urtheil hervorgegangen iſt, daß die Wunder, inſofern ſie in die ſinnliche Erſcheinung treten, eben nur eine der äußern Natur äußerlich aufgedrungene Beglaubigung des Geiſtes enthalten, und mithin nicht als die höchſte, d. h. die dem Geiſte nach ſeiner übergreifenden Subjektivität adäquate Beglaubigung des Geiſtes ſich erweiſen, wenn geſagt worden iſt, daß das Wunder, wie alles, was von dem höheren Geiſte zeuget und aus einer höheren Sphäre in die niedere hineinragt, zwar dem Geiſte zuſagt, und einen tieferen Anklang im Geiſte erregt, und den Zug des Geiſtes im Geiſte geheimnißvoll erweckt, aber dem Geiſte noch nicht die ihm eignende Befriedigung gewährt, vielmehr einerſeits dem Geiſte nicht genügt, andererſeits auch der Natur fremd bleibt, ſo iſt damit weder die Wirklichkeit, noch die immanente Zweckmäßigkeit der Wunder beſtritten. Derſelbe, der über Chorazin und Bethſaida das Weh ausruft, weil ſie vom Wunder und vom Geiſte nichts vernehmen, derſelbige, welcher die Phariſäer und Sadducäer ſtraft, weil ſie die Wunderzeichen der erfüllten Zeit nicht verſtehen, derſelbige ſagt ihnen auch, daß das Wunder nur der unmittelbare Anfang von dem Weben und Wirken des Geiſtes iſt, indem es den natürlichen Menſchen äußerlich ergreift, und daß es eben deswegen für diejenigen, die ſich davon ergreifen laſſen, als Brücke dienen ſoll zu dem Reiche des Geiſtes, welches nicht äußerlich, ſondern inwendig iſt. Darum ſoll denen, die nur nach Zeichen vom Himmel fragen, und viele Zeichen verlangen, nur ein Zeichen gegeben werden, — das Zeichen

des Propheten Jonas: denn wer gegen das Wunder selbst, gegen den Geist im Gegensatze zur Natur, sich ungläubig verhält, dem helfen auch die einzelnen Wunder nicht. Eben darum wird auch der Naturalismus, welcher die Wiedergeburt läugnet, weil sie ein Wunder ist, welches ebensowohl der Natur widerspricht, wie die Natur ihm widerspricht, auf den Geist verwiesen, aus dem auch die Naturwunder kommen, aus dem der Mensch geboren ist und wiedergeboren werden soll. —

Hier zeigt es sich zugleich, was an der Beschuldigung, daß die Philosophie in den objektiven Wahrheiten nur die symbolische Einkleidung ihrer subjektiven Gedanken finde, als wahr zugegeben werden muß. Dieses ist an dieser unwahren Anklage wahr, daß alle objektive Wahrheit mir nicht eher ganz zu Gute kommt, bis sie das Subjekt auch subjektiv annimmt, und sich aneignet, indem es darin den Geist erkennt, der dem Geiste eignet.

So viel von den Wundern im Allgemeinen. Die speziellere Ausführung ist allerdings ein Bedürfniß der Zeit, eine gerechte Forderung an die Philosophie, denn nur diese vermag die schaalen Wundertheorien der modernen Exegese mit Erfolg zu bestreiten und die Wunder selbst zu erhalten. Zunächst kommt es aber nicht auf die Wunder an, sondern auf das Wunder, auf das Zeichen des Propheten Jonas.

Hiermit wenden wir uns zu dem Hauptpunkte der Anklage in dieser Zeit, zu demjenigen Artikel des vielgliedrigen Libells, welcher durch Strauß Kritik des Lebens Jesu von neuem in Frage gestellt worden ist, zur — spekulativen

Chriſtologie,

welche eine nähere Erörterung in Anſpruch nimmt, denn hier iſt ganz beſonders die Lehre der ſpekulativen Philoſophie durch die Schule ſelbſt verdächtigt worden.

Es iſt nun nicht mehr die Lehre von dem Menſchen, als Sünder, es iſt die Lehre von dem Gott-Menſchen ſelbſt, um die es ſich handelt. Auch hier nimmt der Rationalismus keinen Anſtand, Strauß Theorie mit der Hegelſchen Philoſophie für identiſch zu erklären, wiewohl ſich die letztere aus Vorſicht zunächſt dem kirchlichen Dogma bequemt habe, aber darunter eben nur eine abſtrakte Idee, als Thatſache des ſubjektiven Bewußtſeyns, verſtehe. In dieſer Beziehung ſind die Auslaſſungen von D. Strauß in dem dritten Hefte ſeiner Streitſchriften ſehr merkwürdig, ſie enthalten den beſten Anfaſſungs-Punkt zur weitern Erörterung.

Strauß giebt ſelbſt zu, daß Hegel nur in einzelnen Stellen ſeiner Auffaſſung ſich zu nähern ſcheine, im Allgemeinen aber an der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus noch feſthalte, und die hiſtoriſch negative Kritik verwerfe. Hier thut es alſo Noth, daß ſich die ſpekulative Philoſophie beſtimmter fortbewege, wozu die neueſte Chriſtologie des philoſophiſchen Rationalismus ſelbſt am beſten dienen kann.

Es iſt bekannt, daß Strauß in der evangeliſchen Geſchichte keine wirkliche Geſchichte, keine objektive Wahrheit, ſondern nur die ſubjektive That des menſchlichen Bewußtſeyns finden kann, welches die ihm inwohnende Idee der Gott-Menſchheit theils unwillkührlich, theils abſichtlich in objektiven Mythen verſinnlicht, bis es endlich, — gleich

dem Lügner, der am Ende mit ſeinen Erdichtungen ſich ſelbſt täuſcht und ſie für wahr hält, — die eigenen Einbildungen, die eigenen Einkleidungen einer bloß allgemeinen Wahrheit als baare ächte Münze wieder annehme und als hiſtoriſche Thatſache ſich aufdringen laſſe. Nach Strauß iſt daher die evangeliſche Geſchichte, in Kantiſcher Terminologie ausgedrückt, nichts anders als eine Subreption des hypoſtaſirten Bewußtſeyns, nur daß er dieſer Hypoſtaſirung eine Grundlage giebt, die an dem ganzen Menſchengeſchlechte zur objektiven Wahrheit werden ſolle, während die Uebertragung auf den Menſchen Chriſtus als ſinnliche Täuſchung erſcheine.

Strauß findet hiernach die Idee Chriſti, als des Gottmenſchen, nicht in einer einzelnen Perſon, ſondern in der Gattung der Menſchen, und auch nicht in dieſer, wie ſie jetzt, oder in irgend einem einzelnen Zeitpunkte iſt, ſondern nur in ihrer unendlichen, nie geſchloſſenen Progreſſion, in welcher ſich die Totalität des Begriffs entwickelt. Er legt mithin der ſubjektiven Idee der Gott-Menſchheit eine objektive Wahrheit zum Grunde, nur daß er ihr keine individuelle Wahrheit einräumt und ihre Verwirklichung nur in der unendlichen Zukunft ſucht.

Hiergegen war ihm unter anderen von Seiten der Philoſophie, zu der er ſich zu bekennen ſchien, vorgehalten worden, daß ſeine Verſtandes-Anſicht in der Sphäre des Naturalismus ſtecken bleibe, und den Uebergang aus der Sphäre der Natur in das Reich des Geiſtes nicht begriffen habe, in dem ihm das Individuum des Geiſtes, wie das natürliche Individuum, nicht mehr und nicht weniger als ein Exemplar der Gattung ſey. Er ſchien ſeinem Meiſter in der Philoſophie bloß bis zur äußerſten

Gränze der Natur gesetzt zu seyn, welche mit dem Tode des Individuums schließt. An dieser Stelle schien er seinen Führer verlassen, und von der weiteren Entwickelung der Philosophie Abschied genommen zu haben. Darauf deutete auch die Bauersche Kritik der Straußischen Kritik, welche mit den Worten schloß: „Die Kritik gehe „nur von der Vorstellung des Individuum zur „Idee der Persönlichkeit fort, an welche Idee überhaupt die Fortbildung der Wissenschaft geknüpft ist, und „der Zwiespalt des Begriffs und der Erscheinung „wird seine Lösung erhalten *)."

Hiermit ist der Punkt treffend bezeichnet, wo die Philosophie den Faden zu weiterer konkreter Entwickelung wieder aufzunehmen hat, um die Verstandeskritik zu überwinden. Hierauf ist auch Strauß selbst eingegangen: er hat auch wirklich gezeigt, daß er — einen Schritt weiter gegangen ist: denn er sagt in seinen neuesten Erklärungen ungefähr Folgendes: „Auch ich glaube nicht bloß an einen „idealen Christus: auch mir ist Christus eine objektive „Person: ich finde diese Person in der Gattung, in der „Menschheit: die ganze Menschheit ist Christus. Chri„stus ist daher mehr als jeder einzelne Mensch, und von „jedem einzelnen Subjekte verschieden, denn er ist die „ganze Menschheit. Eben darum ist der historische Chri„stus nicht der wahre Christus, weil ein einzelner Mensch „nicht die ganze Menschheit ist. Daß aber jene allgemeine „Persönlichkeit Christi weder von Rationalisten, noch von „Supranaturalisten, noch von Philosophen eingesehen wird,

*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1838. 1r. Band. S. 701.

„das kommt daher, daß ihnen die Gattung nur Gattung „ist: sie können sich nicht zu der Idee erheben, die Gat„tung selbst als Person, das Kollectivum als Einheit „anzusehen." Es ist wohl zu merken, daß diese kritische Ansicht mit der Kritik der reinen Vernunft wörtlich übereinstimmt. Ja man glaubt wohl gar eine neue, aber unveränderte Auflage von Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" vor sich zu haben: denn wir lesen auch in dieser dasselbe Urtheil mit denselben Worten: „Die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Voll„kommenheit ist allein der Gott wohlgefällige Mensch, „der von Ewigkeit her in ihm ist: die Idee desselben geht „von seinem Wesen aus: er ist kein erschaffen Ding, son„dern Gottes ewiger Sohn."

Hier ist nach meinem Erachten der Kardinal-Punkt, wo die spekulative Theologie fortzuarbeiten hat. Der Stifter der gegenwärtigen philosophischen Periode ist abberufen worden, ehe er sich hierüber zur bestimmten Erkenntniß durchgearbeitet hatte: daher die schwankenden subjektiven Aeußerungen, welche Viele, Gegner und Anhänger, mit seiner objektiven Philosophie verwechseln. Es ist nothwendig, daß wir die gegenwärtige spekulative Philosophie von dem Werkzeuge des Geistes, welches dazu berufen worden, daß wir die Lehre von dem Lehrer unterscheiden: ebensowohl ist der Lehrer von seiner Schule zu unterscheiden. Wie die Lehre der gegenwärtigen Philosophie, aus ihr selbst entwickelt, zu der modernen Theologie sich verhält, darüber soll hier Rechenschaft gegeben werden. Wie der erste Verkündiger jener Philosophie subjektiv zu den neuesten Entwicklungen des theologischen Rationalismus sich gestellt haben würde, kann

dahin geſtellt bleiben, wiewohl wir überzeugt ſind, daß er im ſchlimmſten Falle ſich gar nicht damit befaßt, bei einem ernſten Eingehen hingegen mit derſelben Tiefe und Treue, wie in den Sphären der Phänomenologie und Logik, die Dialektik der neuen Bewegung Schritt für Schritt verfolgt haben, und zum ſpekulativen Siege hindurchgedrungen ſeyn würde. Wie endlich die Schule dazu in ihren unterſchiedenen Fractionen ſich ſtellt, iſt ihre Sache.

Jedenfalls iſt es die Aufgabe der ſpekulativen Philoſophie, ihr Verhältniß zu der modernen theologiſchen Weltbildung zu erörtern. An dieſer Bewegung des modernen Bewußtſeyns, welche längſt vorbereitet, lange Zeit furchtſam zurückgehalten, endlich ausbrechen mußte, ſind zwei Seiten ihrer Thätigkeit zu unterſcheiden, die hiſtoriſche Kritik oder die Exegeſe, und die Dogmatik. Es iſt nicht zufällig, ſondern in der Art dieſer negativen Verſtandesrichtung gegründet, daß die Dogmatik derſelben an der Schwindſucht laborirt und zu einem ſo kurzen als dürren Reſultate ſich zuſammenzieht, während Kritik und Exegeſe mit ihren hin und her ſich bewegenden Meinungen und ſich ſelbſt verklagenden ſubjektiven Gedanken, mit ihren endloſen Hypotheſen und Vermuthungen in breiter Ueberſchwemmung ſich ergießen, nur daß dieſe Ueberſchwemmung nur die Thäler der Erde trifft, aber die Berge (Matth. 5, 14.) nicht erreichen kann.

Die hiſtoriſche Kritik der modernen Theologie

gehört weſentlich einer abſtrakt ſubjektiven Richtung des Geiſtes an, womit ſie ſofort von der Philoſophie der Geſchichte unterſchieden iſt.

Es iſt hier nicht der Ort, die kritiſche Seite des

neueſten theologiſchen Rationalismus weiter zu verfolgen, denn wir haben es mit der Philoſophie deſſelben zu thun: aber eben deswegen iſt der Unterſchied zwiſchen der Kritik der Geſchichte und der Philoſophie der Geſchichte vorab näher zum Bewußtſeyn zu bringen.

Als ſubjektiv hat die Kritik ihren Gegenſtand, nämlich die Geſchichte, außer ſich: weil ihr der Gegenſtand mithin fremd bleibt, ſo iſt ſie weſentlich negirend; ſie kommt nicht zur Sache ſelbſt, ſondern bleibt draußen, denn ſie befindet ſich in der Differenz d. h. im Zwieſpalt oder im Zweifel. Die hiſtoriſche Kritik des Chriſtenthums iſt ſo der Gegenſatz der hiſtoriſchen Apologetik des Chriſtenthums. Aber eben darum ſtehen auch dieſe beiden Richtungen des Geiſtes, als Glieder Eines Gegenſatzes, auf Einer Linie: beide Stellungen des Gedankens zu ſeinem Gegenſtande befinden ſich noch außerhalb ihres Gegenſtandes. Sie beruhen beiderſeits auf dem noch abſtrakten Unterſchiede eines formellen und realen Erkenntniß-Prinzips, welcher nach ſo vielen neuen literariſchen Erſcheinungen auch im Gebiete der Philoſophie noch Zerwürfniß und Aergerniß verurſacht. —

Daß dieſen hiſtoriſchen Richtungen der Apologetik wie der Kritik der Gegenſtand nur Gegenſtand und hiermit entgegengeſetzt iſt, das haben beide mit einander gemein: ihr Unterſchied beſteht nur in dem verſchiedenen Verhalten, indem die Apologetik für, die Kritik gegen den Gegenſtand ſtreitet. Der Nerv der Apologetik iſt daher der Beweis, welcher weſentlich äußerlich iſt: der Nerv der Kritik iſt der Zweifel, welcher ebenfalls äußerlich den äußerlichen Beweis negirt, aber als eben ſelbſt äußerlich eben ſo wenig überwinden als herſtellen kann.

Hingegen die Philoſophie der Geſchichte iſt der Geſchichte immanent: ſie iſt ſelbſt die Geſchichte als die Entwickelung des Geiſtes *). So iſt die Philoſophie der Geſchichte mit ihrem Gegenſtande eins. Die äußerliche Negation verklärt ſich ſo zu ihrer Wahrheit, nämlich zu der der Geſchichte ſelbſt immanenten Dialektik ihrer Entwickelung: ſie negirt ſich von Stufe zu Stufe, um ſich zu affirmiren. Hiermit verklärt ſich in der ſpekulativen Philoſophie der apologetiſche Beweis zu ſeiner Wahrheit: denn die Geſchichte wird nicht bewieſen, ſondern ſie erweiſet ſich an ihr ſelbſt: es iſt der Geiſt, der Zeugniß giebt unſerm Geiſte.

Die

*) Ein junger Theolog hat die ſubjektive Kritik der neuern Theologie nicht allein nach ihrem Urſprunge aus dem Kantianismus, ſondern auch nach ihrem Verhältniſſe zur dialektiſchen Dogmatik ſehr richtig charakteriſirt, wenn er ſagt: Omnino diversa est haec methodus *critica* a methodo *dialectica* theologiae *speculativae*, quae etiam scientiam dogmaticam antiquioris temporis crisi subjicit, sed non solum *negative* verum etiam *positive*, ita ut omnis dogmatis christiani evolutio historica ut momentum ideae speculativae agnoscatur. *Speculativa* igitur dogmatica diversos radios ideae in historia agnoscens eosque in unum focum colligens, totam historiam in sese idealiter recipit et *conservat*, *critica* vero ista methodus, neglecta idea speculativa in ipsa religione, historiam in sese recipit, ut illam mox *respuat*. *J. Martensen*: de autonomia conscientiae sui humanae. 1837. Die Kritik iſt hiernach das Auge, in welchem ſich die Zeiten ſubjektiv färben, die Dialektik das Auge, in welchem ſie ſich objektiv ſpiegeln. Indem hiermit zu jeder weiteren Forſchung immanente Dialektik geſetzet wird, iſt der Glaube, mittelſt deſſen der Menſch in die Sache mit ſchon vorausgeſetzt. Die wahre Philoſophie darf ſich vor keinem Cirkel im Denken, den ſie zu erklären hat, nicht ſcheuen, und den Vorausſetzungen nicht ausweichen, mit welchen ſie anfangen muß, und ohne welche ſie nicht einmal zu einem Anfange, und noch weniger zur Sache ſelbſt kommen kann. Jeder Anfang in der Zeit iſt eine Vorausſetzung: Gott ſelbſt iſt ſeine Vorausſetzung.

Die hiſtoriſche Kritik benimmt ſich gegen die Geſchichte und deren Facta, als wenn nur ihr, der ſubjektiven Kritik, der Gedanke angehöre, und das Material, welches ihr vorliegt, nur den realen Stoff zu der ihr allein angehörigen Idee oder Form enthalte: wenn ſie in der Geſchichte Gedanken findet, ſo traut und ſchreibt ſie ſolche nicht der objektiven Geſchichte zu, — ſondern ſich ſelbſt. Unbewußt liegt dieſelbe Stellung auch der Apologetik zum Grunde, wenn ſie beweiſen will, was ſich ſelbſt erweiſet. Das Verhältniß der heterodoxen Kritik zur orthodoxen Apologetik kann nach dem Geſagten zur näheren Verſtändigung über das Verhältniß beider zur Philoſophie der Geſchichte dienen. Zu gleichem Zwecke könnte eine Vergleichung der moraliſchen oder pragmatiſchen Geſchichte mit der kritiſchen förderlich ſeyn.

Die pragmatiſche oder moraliſche Geſchichtsweiſe beurtheilt die einzelnen Werkzeuge der Geſchichte als Privat-Individuen nach dem Maaßſtabe des Sittengeſetzes, welches jedem Menſchen für ſich vorgezeichnet iſt und alle Einzelne unverbrüchlich verpflichtet, weil es dem Geiſte immanent iſt. Die Philoſophie der Geſchichte erklärt hingegen dieſe moraliſche Beurtheilung der Individuen als ſolcher eben nur für ein Privaturtheil, während das weltgeſchichtliche Urtheil in der Geſchichte ſelbſt liegt. Dieſe Lehre, welche das weltgeſchichtliche Urtheil, als den der Geſchichte allein adäquaten Geſichtspunkt, von dem moraliſchen Privat-Urtheile emancipirt, und hiermit noch einen andern Maaßſtab ſtatuirt, als das göttliche Geſetz der Moral, iſt von der moraliſchen Welt mit Indignation aufgenommen, weil nicht verſtanden worden. Der Sinn iſt, daß jenes moraliſche Urtheil des Lobes und Tadels eben

nur die Individuen für ſich, aber nicht den Geiſt der Geſchichte ſelbſt, nicht die Vorſehung trifft, welche „die Verbrechen in einer höheren Ordnung zu Mitteln verkehrt, den Willen dieſer Ordnung in's Werk zu ſetzen *)." Es iſt im weltgeſchichtlichen Sinne geſagt: „Es muß ja Aergerniß kommen." Das Urtheil über das Individuum bleibt darum doch ſtehn: „Doch wehe dem Menſchen, durch welchen Aergerniß kommt."

In gleicher Weiſe zerarbeitet ſich die hiſtoriſche Kritik an endloſen Privat-Urtheilen über die Aechtheit und Unächtheit einzelner Thatſachen und Urkunden der Geſchichte, an juriſtiſchen Beweiſen und Gegenbeweiſen, welche als empiriſch nicht zur immanenten Wahrheit gelangen. Die Weltgeſchichte hingegen, nämlich der Geiſt oder die Philoſophie der Geſchichte, erhebt ſich über jene Privat-Urtheile und dieſe äußeren Beweiſe, indem ſie in ihr ſelbſt das Urtheil und den Beweis findet. Die Geſchichte iſt ihr eigener Beweis: ſie provocirt auf Gamaliel's Ausſpruch. Aller juriſtiſcher d. i. äußerlicher Beweis hat dagegen nur relative Gültigkeit: tauſend Zeugen beweiſen nicht die Wahrheit ſelbſt, tauſend Gegenzeugen beweiſen nicht die Unwahrheit: Widerſprüche können eben ſowohl für als gegen die Wahrheit zeugen. Hiermit iſt auch der Kritik der Geſchichte ihre relative Gültigkeit zugeſtanden, aber auch ihr Unvermögen, die von der Geſchichte ſelbſt (*memoria rerum gestarum*) erhärtete Wahrheit ihrer Urkunden und Thatſachen zu zerſtören.

Es iſt ein bedeutender, wahrhaft philoſophiſcher Fortſchritt der hiſtoriſch exegetiſchen Kritik in ihren neueſten

*) Hegel's Werke IX. 67.

Bewegungen, wenn ſie ſelbſt die Idee der Geſchichte als real und die reale Wahrheit derſelben als von ihren kritiſchen Unterſuchungen über Aechtheit und Unächtheit einzelner Thatſachen und Urkunden unabhängig aufzufaſſen angefangen hat. Aber dieſer Fortſchritt iſt eben noch ein allgemeiner, mithin abſtrakter Gedanke, der in dieſer unbeſtimmten Allgemeinheit dem die konkrete Wahrheit des Einzelnen verſchlingenden Pantheismus offen ſteht und verfällt. Die Idee der Geſchichte iſt eben ſowohl von ihrer geſchichtlichen Evolution nicht zu trennen, und von ihren einzelnen Erſcheinungen nicht abzulöſen.

Hiermit nähern wir uns der eigentlichen Aufgabe, welche das Verhältniß der ſpekulativen Philoſophie zur Religions-Philoſophie des kritiſchen Rationalismus zum Gegenſtande hat.

Die Chriſtologie des neueſten Rationalismus

iſt die wichtigſte Seite deſſelben, ſo kurz ſie gegen ſeine Kritik und Exegeſe ſeyn mag. Sie iſt im Allgemeinen von Wichtigkeit, denn ſie iſt ein Entwickelungs-Moment des Rationalismus, welches ihn zur Ueberwindung ſeines ganzen Standpunkts fördern kann: ſie iſt für ſein eigenes Verſtändniß von weſentlicher Bedeutung, denn ſie iſt die Grundlage oder die Vorausſetzung der ganzen Deſtruction, ob ſie gleich deren Schlußſtein bildet: ſie iſt der Anfang, der am Ende ſteht. Der radikalen Einreißung eines Gebäudes geht immer die Idee einer anderweiten Benutzung des leeren Platzes oder einer neuen Begründung und Wiederaufrichtung voraus, wiewohl ſich dieſe Idee gelegentlich in Luftſchlöſſer verflüchtigt. Es ſteht zu behaupten, daß ohne eine ſolche Vorausſetzung auch dem neueſten

negativen Unternehmen gegen das Leben Jesu, wiewohl es voraussetzungslos daran zu gehen meint, der Muth und die Kraft zu solcher Negativität gefehlt haben würde. Es ist auch hier die Zuversicht einer positiven Wiederherstellung, welche einer solchen negativen Zerstörung vorausgeht: es ist die Voraussetzung, daß an der im Einzelnen und Aeußern so verdächtigen Sache am Ende doch etwas wahr sey, und zwar eben das Wesentliche wahr seyn müsse. Diese Voraussetzung, welche unter Strauß destructiven Händen in dem Leben Jesu als Schlußbetrachtung hervortritt, ist auch nicht ohne guten Grund: wir finden an ihr wirklich einen Rest positiver Wahrheit, welcher den Irrthum verdeckt, und eben dieses Minimum ist die eigentliche Stütze, woran sich der Geist unter der Negativität seiner Operationen festklammert.

Nach dem Gesagten handelt es sich zunächst um den positiven Inhalt des Geistes, welchen sich die negative Kritik bewahrt hat, und womit sie ihren Ruin zu überleben, den erlittenen Schaden zu heilen, die unabläugbare Blöße zu bedecken meint: es handelt sich mithin um die Schlußbetrachtung, wornach der wahre Christus zwar kein Einzelner ist, sondern als Einzelner für immer stirbt, aber als Gattung aufersteht. Der negative Inhalt ist demnach: Jesus ist nicht Christus. Damit ist nicht etwa bloß gesagt, was kein Christ bestreitet, daß in dem 33jährigen Leben Jesu die Christologie nicht erschöpft ist: sondern es wird vielmehr dreist gesagt: Jesus ist nicht Christus. Nun bleibt als positiver Inhalt, als Rest der Wahrheit, nur Eins übrig. Dieser positive Inhalt ist:

Die ganze Menschheit ist Christus.

Damit soll die Negation: Christus ist kein Einzelner, oder: Jesus ist nicht Christus positiv gedeckt werden. Der Sinn ist, daß wir den Christus, welchen wir in Jesu verloren haben, in der Einheit und Allheit des Menschengeschlechts wieder finden. Dieses ist

das positive Prinzip der Straußischen Christologie.

Ist in dieser Schlußbetrachtung, welche sich als die eigentliche Voraussetzung erweiset, ein gefährlicher Irrthum verborgen, so kann er nur darum gefährlich seyn, weil er kräftig ist, und er kann nur kräftig seyn, weil ihm eine Wahrheit zum Grunde liegt, denn die abstrakte Unwahrheit ist machtlos.

Die erste Wahrheit der Straußischen Christologie ist, daß Christus allerdings nicht bloß ein Einzelner ist, sondern die Individualität nur als ein Moment an ihm hat: es fragt sich nur, ob dieses Moment ein bleibendes und wesentliches ist.

Die neue Christologie lehrt aber nicht, daß der wahre Christus nicht bloß ein einzelner Mensch seyn könne, sondern sie lehrt vielmehr, daß der wahre Christus überhaupt nicht ein einzelner Mensch sey, und darum nicht, weil die Einzelnheit der Allgemeinheit, der Idee nicht adäquat sey.

Sie lehrt ferner positiv, daß nur die ganze Menschheit Christus sey. Daran ist wiederum, auch nach der orthodoxen Vorstellung, so viel wahr, daß Christo die ganze Menschheit in ihrer Fülle und Integrität sowohl als die Gottheit zukommt. Christus ist eben deshalb auch in der Kirche als *humanitas plena*, *humanitas divina* prädizirt und bezeichnet worden.

Die neue Christologie geht aber weiter, indem sie diese volle Menschheit, welche Christus ist, nur als Menschengeschlecht voraussetzt, und das ganze Menschengeschlecht wieder nur durch das in keinem Zeitmomente ganz zu realisirende Additions-Exempel zu finden vermag. Die Schluß-Reihe ist mithin: Christus ist die Menschheit, folglich das Menschengeschlecht, folglich die Summe aller einzelnen Menschen, und eher nicht, folglich immer und ewig X: dies ist seine Ewigkeit. Hiervon ist wenigstens der Obersatz wahr.

Es ist aber auch ferner wahr, daß die Idee Christi im Verhältnisse zu den Menschen nur in dem ganzen Menschengeschlechte zu ihrer Wirklichkeit und Wahrheit kommen kann. Insofern wird die Idee Christi erst mit der Vollendung des Menschengeschlechts ganz realisirt. Wir stehen daher nicht an, auch dieser Vorstellung die Wahrheit einzuräumen, sie ist jedenfalls ein wesentliches Moment der Wahrheit, und zwar ein Moment, welches wir wegen seiner Wichtigkeit nicht bestimmt genug anerkennen können.

Wie der Mensch als das Ebenbild Gottes erschaffen ist, so ist er zu der Ebenbildlichkeit Gottes berufen durch die Erlösung. Und die Erlösung ist als objektive Thatsache dadurch vollbracht, daß Christus der ganzen Menschheit eingepflanzt ist und in allen ihren Gliedern von Geschlecht zu Geschlecht ausgetragen wird, mithin insofern kein Einzelner ist, sondern erst in Allen zusammengenommen zu dem Begriffe des vollkommenen Menschen sich entwickelt *). So ist Christus die Idee, die in jedem

*) Diese Idee der Einpflanzung des Einigen Christus in die

menſchlichen Bewußtſeyn zum Grunde liegt, ohne in einem Einzelnen zur Realiſation zu gelangen. Objektiv iſt mithin die Idee von Chriſto dem menſchlichen Bewußtſeyn immanent: aber eben nur die Idee, zu deren Realiſation es kein Einzelner bringt, ſondern nur das ganze Geſchlecht am Ende der Zeiten. Mit andern Worten: objektiv iſt die Welt erlöſet, aber weil nur objektiv, auch nur potentiell: um wirklich erlöſet zu ſeyn, müßte ſie auch ſubjektiv erlöſet ſeyn, denn die Wirklichkeit des Geiſtes iſt die Einheit des Subjektiven und Objektiven. Subjektiv wird ſie aber erſt erlöſet durch die Annahme der dem Bewußtſeyn eingepflanzten Idee zur ſucceſſiven Entwickelung derſelben. Dieſe Annahme und Entwickelung iſt der Glaube und das Wachsthum des Glaubens.

Soweit iſt alſo wieder die neue Chriſtologie nicht zu beſtreiten: es fragt ſich nur, ob dieſer Chriſtus, welcher dem Bewußtſeyn der Menſchen eingepflanzt iſt und mit demſelben zunimmt an Weisheit, Alter und Gnade, nur die erſt noch zu realiſirende Idee iſt, oder ob ihr vielmehr nicht bloß eine moraliſche, ſondern eine reale Perſönlichkeit zum Grunde liegt, nach welcher die Idee der Menſchheit realiſirt werden ſoll.

Es iſt auch nicht ohne Grund geſagt worden: „Der „Straußiſche Chriſtus hat mehr Wirklichkeit, als der des „Rationalismus (vulgaris), denn Strauß verſteht unter „ſeinem Chriſtus doch noch einen ſubſtanziellen Begriff, „den Gattungsbegriff der Menſchheit, der das Seyn an

---

Vielen iſt, ſo weit ich die Literatur kenne, nirgends ſo beſtimmt entwickelt als in Pabſts „Adam und Chriſtus." Vergl. Jahrbücher für die wiſſenſchaftliche Kritik. 1830. I. S. 57. folg.

„ihm hat, weil er die Bedingung des individuellen Seyns „ist: dem Rationalismus liegt aber Christus todt in ei„nem schon spurlos verschwundenen Winkel Palästina's; „sein unsterblicher Geist aber weilt als ein Ding an sich „weit von hier, vielleicht auf einem der Fixsterne; und „seine Lehre dämmert, ohne seinen lebendigen Geist, als „ein caput mortuum der Abstraktion nur noch vielfach „entstellt und verdunkelt unter dem Chaos menschlichen „Aberglaubens fort, und wird nur unterweilen von einzel„nen Weisen des Jahrhunderts losgegraben und weiter „fortgebildet *)."

Es ist auch ferner nicht zu bestreiten, daß jeder Mensch, als solcher, Christum, als seinen Christum, im Herzen trägt, und daß jeder Christ die empfangene Idee nach seiner Individualität ausbildet und personificirt. Es ist daher nicht ohne Grund in Beziehung auf Strauß wiederholt worden **), was ein Christ gesagt hat, nämlich, daß Bethlehem und Golgatha im eignen Herzen sich erneuern und das menschliche Bewußtseyn nur als Gottes Bewußtseyn, das Gottesbewußtseyn im Menschen nur als Bewußtseyn der Kindschaft Gottes sich realisirt. Insofern ist allerdings das menschliche Herz nicht allein Bethlehem und Golgatha, sondern auch das Wort, das bei Gott ist: insofern ist die Idee Christi in jedem Menschen eingebildet, und an ihm darzustellen, und an dem ganzen Geschlechte zu realisiren. Auch die H. Schrift dringt dar-

*) Vergl. J. W. Hanne: die Rationalismus und die spekulative Philoserbie in Braunschweig 1838. S. 27.

**) Philalethes. Zwei Gespräche in Beziehung auf das Leben Jesu von Strauß. Leipzig 1836.

auf, daß Chriſtus in uns eine Geſtalt gewinne (formetur, μορφωθῇ). Gal. 4, 19.

Es iſt nicht minder anzuerkennen, daß eben deswegen weil der Keim der Erlöſung in Chriſto und mit Chriſto in allen Menſchen iſt, — kraft dieſes gemeinſchaftlichen Eigenthums, — die Menſchheit ein Ganzes, folglich Eins iſt, Eine Bedeutung, Eine Beſtimmung hat. Darum wird ihr Einheit, aber nur eine moraliſche Perſönlichkeit zugeſchrieben. Darum wird auch nach der Schrift und Kirche die Gemeinde Chriſti ſein Leib genannt. In dieſer Beziehung iſt es daher auch gegründet, daß Chriſtus, als die der Menſchheit zu ihrer Erlöſung eingepflanzte Seele, an der Menſchheit den Leib hat, und daß erſt aus Leib und Seele die Perſönlichkeit eben ſowohl für die Seele als für den Leib, oder für Chriſtum ſowohl als für die Menſchheit hervorgeht. Wir werden ohnehin nicht läugnen wollen, und nicht läugnen können, daß die Menſchheit, als der Leib, erſt durch den Erlöſer wieder zu ihrer Seele, zur Einheit und Ganzheit, hiermit zur moraliſchen Perſönlichkeit gelange. Folgt nun nicht daraus auch umgekehrt, was Strauß auszuführen geſucht hat, daß eben ſowohl auch die erlöſende **Seele** erſt durch den **Leib** und deſſen Erlöſung zu ihrer Wahrheit und Fülle, zu ihrer vollkommenen **Perſönlichkeit** gelange?

Wer gegen dieſe Folgerung ſich erklärt, der müßte vor allen Dingen den Fehler in der Schlußfolge nachweiſen, oder ſeinerſeits im Intereſſe des Glaubens auf Denken, Urtheilen, Schließen, und auf das Begreifen überhaupt Verzicht leiſten. Letzteres kann allerdings die ſpekulative Philoſophie nicht thun. Darum iſt auch das Re-

sultat der Straußischen Christologie der Hegelschen Schule, ja auch der Hegelschen Lehre zugeschrieben worden. Läugnet sie es, so muß sie sich darüber negativ oder positiv rechtfertigen.

Nach dem Gesagten hält sich Strauß daran, daß die Gattung auch eine Person sey, daß nicht allein den Einzelnen, sondern auch dem Ganzen die Persönlichkeit zukomme. Hiermit ist eine große, tiefe, inhaltreiche Wahrheit ausgesprochen, wovon auch nicht ein Jota abgeht. Es ist daher eben nur das daran auszusetzen, daß Strauß selbst das Jota des Lebens davon abzieht: denn es fehlt der Persönlichkeit des Geschlechts nach der Straußischen Theorie — — der Kern, nämlich die Individualität, näher die subjektive Persönlichkeit. Darum wird auch dem Menschengeschlechte nicht die volle, reale, sondern nur die **moralische**, ideale oder mystische, Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch ist und bleibt, insofern ist sie zunächst doch nur ein anderer **Name**, um die Gattung als Eins, als Ganzes zu fassen. Als Einheit, als Ganzheit ist nämlich die Gattung noch nicht Person, wie wir an der Natur und ihren Gattungen sehen. Zur Persönlichkeit gehört nach ihrem Begriffe nichts so sehr als die Individualität, und zwar die Individualität des Subjekts. Den Individuen, Subjekten und Personen in dem Menschengeschlechte muß nothwendig Eine Individualität, Subjektivität und Persönlichkeit zum Grunde liegen und vorausgehen, so wie auch nur durch sie das Ganze selbst wieder zur Individualität und Persönlichkeit gelangen kann. Es ist kein Mensch Person, ohne Individuum zu seyn. Diese Individuen und Personen im Menschengeschlechte

ſind ſo lange nur Viele, als ſie nicht Alle werden: ſie werden erſt Alle, wenn die Vielen Eins werden: ſie werden aber nicht Eins, wenn nicht dem Geſchlecht ſelbſt ein Individuum als Subjekt vorſteht, und inwohnt, ein Individuum, das als Perſon alle Individuen als Perſonen durchdringt. Dieſer ſo einfache als nothwendige Fortgang des Begriffs iſt es, welcher in der Straußſchen Chriſtologie fehlt, und aus der Hegelſchen Philoſophie oder vielmehr von der Philoſophie in ihrer gegenwärtigen Spiegelung nachzuweiſen iſt. Strauß überſieht, daß die Menſchheit als Ganzes noch nicht Perſon iſt, wozu nach dem Begriffe der Perſönlichkeit die Individualität und Subjektivität weſentlich iſt; iſt denn die Tiſchheit Perſon, iſt denn das Löwengeſchlecht Perſon? Strauß bringt es eben deswegen nur zu einer myſtiſchen, intellektuellen Perſönlichkeit, nicht zur wirklichen: er bringt es zum Namen, aber nicht zum Begriffe. Dazu kann es auch nur die wahrhaft ſpekulative Philoſophie bringen, wozu wir in der Hegelſchen Philoſophie, die eben darum auch nicht Hegelſche, ſondern allgemeine Philoſophie iſt, die Kategorien finden, wenn wir uns ihrer Zucht unterwerfen. Wir finden, wie geſagt, die allgemeinen Kategorien dazu, aber noch nicht die konkrete Ausführung.

Die Aufgabe iſt, aus dem Begriffe ſelbſt und aus deſſen Fortbewegung nachzuweiſen, wie dieſe moraliſche Perſönlichkeit der Menſchheit nur dadurch zur wirklichen wird, daß ſie in Einem Individuum, ganz iſt, und wie mithin dieſes einige Individuum als Perſon für ſich, der davon bedingten Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts, als der Gattung, erſt vorausgeht, und demnächſt ſelbſtändig mit ihr fortgeht. Hierzu kann ein Beiſpiel den Weg bahnen.

Nach Strauß hat die Idee Christi in ihrer Fülle lediglich an dem ganzen Menschengeschlechte ihre Persönlichkeit, wie etwa die Idee des Rechts ihre Persönlichkeit am Staate hat. Deshalb schreiben wir mit Recht dem Staate, als einem Ganzen, um seine Einheit zu begreifen, d. h. zu umfassen, moralische oder mystische Persönlichkeit zu. Es ist aber eben so gewiß, daß diese mystische Idee der Persönlichkeit, als nur subjektiv oder moralisch, noch nicht der wirkliche Begriff ist, sondern nur als dessen Vorläufer gelten kann. Die moralische Persönlichkeit des Staats ist mithin nur der typische Anfang seines Begriffs: zur wirklichen Persönlichkeit kommt er erst in derjenigen Form, die wir Monarchie nennen: und diese Monarchie ist eben deswegen die vollkommenste Ausbildung des Staats, weil in ihr die moralische Persönlichkeit nicht in sich sitzen bleibt, sondern in einem Individuum zur Wirklichkeit und hiermit zu ihrer Bestimmung kommt. Die moralische Persönlichkeit war noch die unbestimmte, welche in der Monarchie zu ihrer bestimmten Wahrheit kommt und offenbar wird *). Das Weitere ist alsdann, daß, wie

*) Vergl. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts zu §. 279. „Die Persönlichkeit und die Subjectivität überhaupt hat aber „ferner, als unendlich und sich auf sich Beziehendes, schlechthin eine „Wahrheit, und zwar seine nächste unmittelbare Wahrheit als Person, „ein für sich seyendes Subject, und das für sich Seyende ist eben „so schlechthin Eins. Die Persönlichkeit des Staats ist nur als „Eine Person, der Monarch, wirklich. — Persönlichkeit drückt den „Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur um dieser Bestimmung, Idee, „Wahrheit. Eine so genannte moralische Person, — Gesellschaft, „Gemeinde, Familie, — so konkret sie in sich ist, hat die Persönlich-

unter den Staatsformen die Monarchie die vollkommenſte iſt, ſo unter den Monarchien wiederum erſt diejenige die vollkommenſte iſt, in welcher alle Individuen, als Glieder, von dem Haupte organiſch und perſönlich durchdrungen ſind. Hiermit erweiſet ſich erſt die Individualität des Hauptes als wirkſame Perſönlichkeit: hiermit bewirket erſt die Perſönlichkeit des Hauptes die volle Perſönlichkeit des Staats. Inſofern, aber auch nur inſofern, kann demnächſt geſagt werden, daß das Haupt zu ſeiner vollen Geltung und Perſönlichkeit erſt dann kommt, wenn der Staat ſelbſt durch das Haupt zur Perſönlichkeit durchdrungen iſt: aber das Haupt iſt darum doch auch zuvor für ſich Perſon und die Bedingung einer wirklichen Perſönlichkeit des Staats.

Wie nun der Staat in der Monarchie, ſo kommt auch die Menſchheit nur dadurch zur wirklichen Perſönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben iſt, welches ſelbſt für ſich ein Individuum iſt: denn aller Perſönlichkeit liegt weſentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürſichſeyn des Subjekts, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibes zum Grunde. Das Haupt iſt mithin nicht allein Seele, ſondern auch Leib. Iſt die allen einzelnen Individuen und Perſonen zum Grunde liegende Perſönlichkeit nicht wirklich, nicht individuell, ſo würde auch weder den davon bedingten einzelnen Perſonen, noch der Menge derſelben wirkliche Indi-

---

„keit nur als Moment, abſtrakt in ihr: ſie iſt darin nicht zur Wahr„heit ihrer Exiſtenz gekommen, der Staat aber iſt eben dieſe Totalität, „in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer ei„genthümlichen Wahrheit gelangen.“ —

vidualität und Persönlichkeit, folglich auch der Pluralität oder Menge nicht wirkliche Totalität oder Gesammtheit zugeschrieben werden können. Ist der Urmensch nicht, so ist auch der Mensch nicht: ist der Urmensch nicht Individuum, so ist der Mensch auch nicht Person. Individualität und Persönlichkeit gehören eben sowohl zusammen, als sie zu unterscheiden sind. Persönlichkeit ist Allgemeinheit, Individualität ist Einzelnheit: dies ist der Unterschied. Der Zusammenhang ist, daß die Persönlichkeit die höchste Form der Individualität, die durchdringliche Offenbarung und Verklärung des Fürsichseyns, hingegen die subjektive Individualität oder die Selbständigkeit der Inhalt und die Bedingung der Persönlichkeit ist. Eben diese Individualität ist daher auch zu der Persönlichkeit des Menschengeschlechts wesentlich: die höchste Persönlichkeit muß die Individualität in sich zusammenhalten, um das Menschengeschlecht zur Einheit zusammenzuhalten: jedes Kollektivum setzt eine individuelle Einheit und Ganzheit voraus, wodurch es zusammengefaßt wird. Wie diese Individualität der bindende Halt der Einzelnen ist, so ist es andererseits die Persönlichkeit dieses Hauptes der Menschheit, welche die einzelnen Menschen durchdringt: und darum sind auch nur diejenigen Individuen lebendige Glieder der Menschheit, welche von diesem einzigen Individuum, als dem Monarchen der Menschheit, sich durchdringen, — personificiren lassen.

Hiermit kommt der Gedanke, welcher dem Glauben inwohnt und seine Seele ist, nach dem ihm inwohnenden Gesetze, auf seinem eigenen Wege, — d. h. auf dem Wege der Vermittelung, dem er folgen muß, — desto gewisser und lebendiger zu dem Glauben zurück, zu dem Glauben

an die wirkliche Persönlichkeit Christi, welchem, wie jedem andern, die persönliche Individualität, und, wie Keinem, die Totalität zukommt.

Eben darum kann aber der Gedanke dieſe Persönlichkeit des Individuums, weil ſie der Persönlichkeit des Geſchlechts und ſeiner Individuen vorausgeht und zum Grunde liegt, nur als Urperſönlichkeit, dieſe Menſchheit Chriſti, weil ſie die ganze Menſchheit iſt, nur als Urmenſchheit begreifen.

Das Erſte war, — und dieſes hat ſich an ihm ſelbſt erwieſen, — daß die Einheit des Menſchengeſchlechts ſo lange ein bloßer Name, ein abſtrakter Kollektiv-Begriff iſt, bis ſie in einem wirklichen Individuum, welches ſich zugleich als Subjekt und Perſon erweiſet, zur wirklichen Einheit gelangt.

Das Zweite iſt, daß eben deswegen dieſes Individuum nicht aus der Reihe der einzelnen, durch es vereinigten Individuen hervorgeht, ſondern über der Gattung und vor der Gattung iſt, die es eben ſowohl erſt ſchafft, als dann durchdringt, indem es in ſie eingeht. Das Subjekt, welches die vielen Subjekte eint, muß ihnen eben ſowohl vorangehen, als angehören. Dieſes iſt das abſolute Subjekt: das abſolute Subjekt iſt die Bedingung der moraliſchen Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts.

Als die ganze Menſchheit ſelbſt in Einem iſt mithin der Menſch Chriſtus Alles in Einem: Er erfüllet die ganze Menſchheit in Ihm ſelbſt, ehe ſie außer Ihm geſetzt iſt und von Ihm erfüllet wird: Er iſt die Menſchheit, wir haben ſie: Er iſt ſie ganz, wir haben Theil daran. Als der Stellvertreter des ganzen Menſchengeſchlechts nimmt Er nicht die Stelle Anderer ſtatt ihrer ein,

sondern Er räumt erst die Stelle Anderen ein, deren Gesammtheit Er war, ehe sie einzeln waren, und ist, und bleibt. Als das Haupt der Gemeinde ist Er nicht von der Gemeinde bedingt, sondern Er bedingt sie, Er erhält sie, und erlöset sie auch, durch die Gemeinschaft mit ihm, so wie sie durch ihn geschaffen sind. Der Mensch ist wesentlich bedingter, hiermit endlicher Geist: seine Voraussetzung und Bedingung ist mithin der Ur-Mensch, der Ur-Geist, der Gott-Mensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes. Wiewohl dieser urpersönliche Ur-Anfang der Menschheit zuvor ist und von Ewigkeit ist, so findet ihn doch der Gedanke, indem er auf das Prius zurückgeht, erst hernach, am Ende seiner Entwickelung wieder ganz.

Dieses war das Zweite, daß Christus als der Urmensch zur Menschheit nicht in dem Abhängigkeitsverhältnisse steht. Wie aber Christus von der Menschheit, als der Gemeinde, welche ist und wird, nicht bedingt ist, sondern vielmehr sie bedingt und durchdringt, so ist doch — sein Reich unter den Menschen von den Menschen insofern abhängig, als sie frei sind: seine Monarchie und Herrschaft wird mithin erst dann vollkommen seyn, wenn alle Glieder des Reiches, welche berufen sind, sich von ihm durchdringen lassen. Diese Abhängigkeit Christi ist in der Geschichte wirklich geworden: die Geschichte ist daher nicht bloß ein Gleichniß der Idee, sondern ihre Verwirklichung; kein Bild ohne Inhalt, sondern — Geschichte. Ausgedrückt ist diese Abhängigkeit in der Offenbarung als Erniedrigung. Christus hat sich zu den Menschen erniedrigt, um sie zu ihm zu ziehen: er diente in den Tagen seines Fleisches, und ließ sich nicht die-

dienen: der alle Dinge trägt mit seinem Worte, ist von dem Menschengeschlechte getragen und in ihm ausgetragen worden: der alles zuvor ist, der ist mit den Menschen gering geworden: als Haupt der Gemeinde hat er sich selbst, obwohl für sich vollkommen, fort und fort mit der Gemeinde und mit jedem Einzelnen der Entwickelung unterworfen. Die Kirchen- und Menschen-Geschichte hat mithin nicht allein die Erziehung der Menschen, sondern eben deswegen auch das Wachsthum des Menschen Christus zum Gegenstande. Augustinus selbst sagt: *Crescat* ergo Deus, qui semper perfectus est, *crescat in te*; Quanto enim magis intelligis Deum, quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est.

Wollten wir jetzt auf das vom Staate entnommene Beispiel zurückkehren, so wird es sich damit nur insofern anders verhalten, als die Verhältnisse anders, nämlich unvollkommener sind. Der Monarch im Staate ist nicht Monarch der Menschheit, folglich auch nicht mehr als jeder andere Mensch; er ist aber Monarch des Staats, und insofern über dem Staate, aber darum doch nicht so unabhängig von dem Staate, als der Monarch der Menschheit, als Ur-Mensch, von der Menschheit ist. Dennoch behauptet auch der Monarch, soweit es das irdische Verhältniß zuläßt, eine Unabhängigkeit von dem Staate: denn er gehört nicht allein gliedlich zum Staate und dessen Organismus, sondern er ist auch als das Haupt über dem Staate: er ist der Einzige im Staate, der nicht Unterthan ist, und daher wesentlich absolut *): er hört

*) Zerstr. Blätter aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juristen II. 107.

auch darum noch nicht sofort auf, Monarch zu seyn, wenn er etwa in Folge einer Empörung zur Zeit nicht anerkannt ist, wiewohl seine Monarchie im Unterschiede von seiner persönlichen Dignität erst wieder zum Daseyn kommt, wenn er zugleich anerkannt ist, und erst vollkommen wird, wenn er zu durchdringlicher Gemeinschaft mit allen Unterthanen gelangt. Ueberall ist mithin zwischen dem Monarchen, der auch ohne allgemeine Anerkennung, so wie vor derselben, Monarch ist und bleibt, und der Monarchie, die es durch Anerkennung des Monarchen für die Unterthanen selbst erst subjektiv wird, wohl zu unterscheiden. — —

Zur wissenschaftlichen Ueberwindung des Standpunkts, auf welchem sich die neueste rationalistische Christologie befindet, kommt es mithin hauptsächlich auf drei Gedankenbestimmungen an.

Das Erste ist, daß der Gedanke da, wo der historische Christus aus der Unmittelbarkeit, in welcher ihn der Glaube wirklich hat, in den Begriff der Gattung (Gemeinde) übergeht, und in dieser unsichtbar verschwindet, diese unsichtbare Verschwindung zwar geschehen läßt, aber sich auch eben deswegen in dem Stadium der Differenz weiß, und in Folge dieses Bewußtseyns darauf nicht stehen bleiben darf. Diese Stufe des Gedankens, auf welcher Christus als Einzelner verschwindet und nur als Gattung ist und auch nicht ist, sondern erst wird, diese breite, viel betretene Stufe des Gedankens ist wesentlich nur das Stadium der Differenz: denn Christus ist hier nur unsichtbar, nur allgemein, und die Sichtbarkeit seiner Allgemeinheit ist nicht er selbst, nicht dieses Individuum, sondern die Menschheit, welche selbst noch nicht ist, sondern erst wird; er selbst ist mithin als

bloß unſichtbar, als bloß allgemein, nicht wirklich, weil nicht individuell: die Idee iſt mithin als das Unſichtbare im Gegenſatze zur Wirklichkeit als dem ſichtbaren Ausdrucke: Keins entſpricht dem Andern. Das Höchſte innerhalb dieſer Stufe iſt, daß wenigſtens der Menſchheit, und hiermit der Idee Chriſti eine, wenn auch bloß moraliſche oder ideale Perſönlichkeit zugeſchrieben wird. Auf dieſem Standpunkte iſt die Strauſiſche Chriſtologie ſtehen geblieben: wir erkennen darin ſelbſt ſchon eine Fortbewegung des Begriffs: die Gattung erhebt ſich zur moraliſchen Perſönlichkeit. Dieſe Fortbewegung iſt anzuerkennen, aber als noch innerhalb der Gränzen des Stadiums der Differenz beſchloſſen, welches aus dem Unterſchiede zwiſchen Leib und Seele noch nicht zum Geiſte als der Einheit fortgegangen iſt. Daß die Fortbewegung grade hier, nämlich mitten auf dem Wege, abgebrochen wird, und in ſich ſelbſt verkommt, dies iſt eben der Fehler. Dieſe Stockung zu heben, thut nichts ſo Noth, als die Einſicht, daß die moraliſche Perſönlichkeit Chriſti noch nicht die wirkliche iſt, ſondern erſt wieder wirklich wird, wenn ihr die anfängliche Individualität und Subjektivität wieder hinzutritt, welche in der Periode der Differenz verloren gegangen zu ſeyn ſchien, weil ſie ſich unſichtbar gemacht hatte.

Hiernach iſt der erſte Schritt der ſpekulativen Theologie die Vermittlung des Zwieſpalts, welcher dem unmittelbaren Glauben gefolgt iſt. Zur Verſtändigung über dieſen erſten Schritt gehört nichts ſo ſehr, als die Beobachtung des Verhaltens in der Sphäre der Differenz, welche zu vermitteln iſt. Der ſcheinbare Verluſt des hiſtoriſchen Chriſtus, welchen der Gedanke in der Periode der Differenz, in der vierzigjährigen Wüſte der Zwieſpältigkeit

und des Zweifels erfährt, erzeugt nach den verschiedenen Stellungen des Subjekts zu der Sache und nach der unterschiedenen Gliederung, in welcher sich die breite Fläche in sich selbst fortbewegt, die verschiedenartigsten Eindrücke. Etliche bleiben gleichgültig, weil das Bedürfniß noch nicht erwacht ist. Etliche klagen: Er ist von uns genommen, denn Er ist gestorben, und selbst der Leichnam ist uns entwendet; wir aber hofften, Er sollte Israel erlösen. Etliche kommen und verkündigen die unverbürgte Sage: Er lebe! Andere finden sich mit seiner unsichtbaren Wirksamkeit in der Gemeinde ab, sie lassen sich an seiner Idee genügen, und legen der Gemeinde, der ganzen Menschheit, die Persönlichkeit, die sie an Ihm, als Individuum, vermissen, wenigstens moralisch bei. Dieses ist recht eigentlich die Zeit, wo es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt. Die Meisten rufen aber noch immer, wie mit Einem Munde: Bleibe bei uns! jedes in seiner Weise und nach dem Maaße seines Bedürfnisses. Ganz will sich Ihn Keiner nehmen lassen: ganz wird Er aber auch Keinem eher wieder geschenkt, bis endlich der Gottmensch im weiteren Verlaufe des Gedankens kraft seiner absoluten Persönlichkeit auch als Individuum sich von neuem offenbart. In der Zwischenzeit hält sich der Gedanke an die Gattung, deren Seele Er bleibt, an die Unsichtbarkeit dieser Seele, welche wenigstens an der Gemeinde ihren sichtbaren Leib hat. So kommt nach und nach wenigstens die Menschheit, als Gattung, näher als Gemeinde, zu einer Quasi-Persönlichkeit, und zwar durch Ihn, aber auf Seine Kosten. Darum ist auch diese Persönlichkeit nur noch die gedachte, die moralische, die eben deswegen die mystische genannt wird. Zu ihrer

vollen Einheit und Wahrheit kommt aber auch die Menschheit nicht eher, bis sie in ihrem Haupte die absolute Individualität und Persönlichkeit, in ihrer Seele den an und für sich seyenden Gott-Menschen erkennet. Dieses ist der Weg durch die Wüste des Zweifels: vor ihr war Aegyptenland, nach ihr folgt das gelobte Land.

So erkennet der Gedanke Christum erst unmittelbar als historische Person, dann als die ideale, und zuletzt als beides zumal in voller Integrität. Mit seiner wirklichen Persönlichkeit erhält auch erst die Menschheit wieder ihr wirkliches Haupt, wie es der Staat erst in der Form der Monarchie mit dem Monarchen erhält.

Dieses ist das Erste, wobei alles auf dem Begriffe der Persönlichkeit, und auf dem Unterschiede zwischen moralischer und wirklicher Persönlichkeit beruhet.

Das Zweite ist der Unterschied zwischen der wirklichen Persönlichkeit des Urmenschen, und der wirklichen Persönlichkeit der Menschen: näher die Unabhängigkeit des Urmenschen von der Menschheit, und die Abhängigkeit der Menschheit von dem Urmenschen. Im Glauben ist der Urmensch das *prius*: so ist er es auch wirklich: der Gedanke findet ihn zwar erst zuletzt, als seine Krone, aber zugleich als den Anfang, zu dem er rückwärts aufsteigt, indem er von der Wirkungen auf die Ursache zurückgeht. Der Gedanke ist selbst nichts anders als die Entwickelung des Glaubens: der Gedanke ist es auch, an welchem diejenige Individualität, welche der endlichen Individualität zum Grunde liegt, als die absolute Individualität sich erweiset, welche nur in sich bedingt ist, und alle anderen bedingt. Hiermit offenbart sich Christus auch im Gedanken als der Urmensch, hiermit als Gott-Mensch, als

Urbild des ebenbildlichen Geſchlechts, als Urſprung deſſelben, und eben deswegen als Wiederherſteller.

Es könnte eingewendet werden, daß die Menſchheit ſich erſt ſucceſſiv zur Perſönlichkeit entwickele, und eben darum auch erſt *mit* ihr und *in* ihr, aber nicht *vor* ihr ſich dasjenige Individuum entwickeln könne, in welchem ſie ihr Haupt findet. Dieſes iſt auch wirklich der *analytiſche* Weg von dem Einzelnen zum Allgemeinen, von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen, von dem Niedern zum Höhern, von dem Anfange zur Vollendung. Dieſer Gedanke hat daher in der *bedingten* Entwickelungsreihe ſeine vollkommene Gültigkeit: aber eben ſo gewiß iſt es, daß das Bedingte das *Unbedingte* vorausſetzt. Der analytiſche Gedanke ſetzt auch ſelbſt das Vollkommene als in dem Anfange ſchon implicite vorhanden voraus: aber er vergißt, daß das bloß implicite vorhandene, bloß moraliſche Vollkommene ſich ſelbſt widerſpricht, weil ihm zur Vollkommenheit das Beſte fehlt. Der zur Vervollkommnung berufenen Menſchheit muß mithin der vollkommene Menſch als Schöpfer und Erzieher vorausgehen, womit die analytiſche Entwickelungsreihe zugleich als *ſynthetiſch* ſich erweiſet. Wir ſprechen dieſes ſelbſt täglich aus, indem wir der werdenden Menſchheit zum Voraus nicht bloß eine *Pluralität*, ſondern ſchon eine *Einheit* und *Totalität* zuſchreiben, welche doch nur erſt werden könnte, wenn ihr nicht eine Ureinheit und Urtotalität, ſo wie dieſer Ureinheit eine Urperſönlichkeit, der Urperſönlichkeit ein Individuum zum Grunde läge. Dieſes Individuum erweiſet ſich als der Urmenſch, durch welchen das Menſchengeſchlecht von Anfang an objektiv die Menſchheit iſt, die es werden ſoll.

Hiermit erweiſet ſich alſo aus dem Zuſammenhange

zwiſchen dem Urmenſchen und der Menſchheit zugleich der Unterſchied zwiſchen beiden.

Es iſt wohl zu merken, daß allerdings auch jeder Menſch, als Perſon, ein Mikrokosmus, und als ſolcher ein Träger der ganzen Menſchheit iſt, aber er repräſentirt ſie eben nur im Kleinen und nach einer Seite, als einzelnes Exempel oder Exemplar: er iſt eben nur eine Perſon, nicht die Perſon, ein Menſch, nicht der Menſch. Es fehlt alſo noch der, welcher ſie im Ganzen vertritt, und nicht allein vertritt, ſondern auch bedingt, der Urmenſch, der Alles in Einem nach allen Seiten iſt, und nur nach ſeiner Erniedrigung ſeine davon nicht abhängige Individualität auch den Schranken der privativen Individualität unterwirft.

Das Dritte iſt daher die Unterſcheidung zwiſchen der Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit dieſer abſoluten Individualität für ſich ſelbſt, und zwiſchen der Abhängigkeit ſeines Reiches unter den Menſchen von den einzelnen Individuen des endlichen Geiſtes *). In der erſten

*) So heißt es z. B. in der unter Steudelſcher Protection gekrönten Preisſchrift: „Apologie des Chriſtenthums von Strm. Stuttgart, 18.0." S. 695. „Die Mangelhaftigkeit des Hegelſchen Gottes iſt, daß derſelbe zu ſeiner vollen Wirklichkeit und zu ſeinem Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde bedarf, und konſequenter Weiſe, bevor die Gemeinde vollendet iſt, auch noch nicht für den abſoluten Geiſt gehalten werden darf." Davon iſt ſo viel wahr, daß das Reich Gottes, das Reich Chriſti, die Monarchie des Urmenſchen zu ihrer vollen Wirklichkeit der Gemeinde bedarf, und dieſe von ihren Gliedern abhängig iſt: der Reichsfurſt hingegen, der Monarch für ſich, als abſolutes Individuum, iſt von den einzelnen Individuen ſo unabhängig, als der Schöpfer von der Schöpfung. — Es iſt merkwürdig, wie ſeit Jahrzehnden ſo viele Gelehrte, Land-Paſtoren, Profeſſoren, Superintendenten und Konſiſtorial-Raths dieſelben Beſchuldigungen wiederholen, ohne im Geringſten von deren längſt erfolgter Widerlegung Notiz zu nehmen.

Beziehung iſt der Gott-Menſch der abſolute in ſich ſelbſt: dies iſt ſeine Offenbarung ad intra. In der zweiten Beziehung ſagt auch die Schrift, daß der Menſch den Herrn verherrliche, wiewohl Dieſer für ſich ſchon verherrlicht iſt: der Menſch verherrlicht Gott, indem er ſich von Gott verherrlichen läßt; dies iſt die Offenbarung des Gottmenſchen ad extra. Inſofern erhält Chriſtus als die Seele der Menſchen ſeinen Leib allerdings erſt von der Gemeinde, aber ohne daß darum ſein individuelles Daſeyn, die Leiblichkeit ſeiner Seele, davon abhängig ſey. So hat auch jede Menſchenſeele einen äußern Leib, ohne daß ihre Selbſtändigkeit davon abhängig wäre.

Was in dieſen Erörterungen auseinander getreten war, läßt ſich jetzt zur Ueberſicht und Ergänzung näher zuſammenfaſſen.

Das Erſte war die Fortbewegung der moraliſchen Perſönlichkeit, als der allgemeinen, zur wirklichen, als der individuellen oder ſelbſtändigen Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts, zur Menſchheit ſelbſt, welche Allen nur darum zukommt, weil ſie Einem zukommt, und in Einem ganz iſt, plena humanitas, divina humanitas. Wie jeder Menſch nur als Individuum in ſeinem Fürſichſeyn ſelbſt iſt, und die Perſönlichkeit deſſelben eben ſowohl die Selbſtändigkeit des Individuums als den durchdringlichen Zuſammenhang mit Anderen erheiſcht, ſo iſt das Selbſt der Menſchheit ein einiger ganzer Menſch, deſſen Perſönlichkeit in ſeiner Mittheilung an die Einzelnen ſich offenbart und dadurch die Einzelnen ſelbſt zur Einheit erhebt.

Das Zweite war, daß dieſes Selbſt der ganzen Menſchheit, welches zu ihrer Perſönlichkeit weſentlich iſt, eben darum das Grund- und Urſelbſt iſt, welches als

Urbild den endlichen Ebenbildern eben sowohl vorausgeht, als mit ihnen wirksam fortschreitet.

Das Dritte war daher, daß das für sich selbständige Selbst des Urmenschen im Verhältniß zu den endlichen, aber nach ihrer Ebenbildlichkeit freien Subjekten der Geschichte derselben sich unterwirft und mithin sein Reich unter den Menschen von der Vollendung ihrer Geschichte abhängig ist. Insofern dienet der Herr noch jetzt auf Erden.

Bis jetzt ist wenigstens so viel nachgewiesen worden, daß und wie grade die höhere und höchste Persönlichkeit, welche aller Persönlichkeit zum Grunde liegt, so lange sie nur als moralische Persönlichkeit gefaßt wird, die niedrigere, unvollkommenere und ohnmächtige seyn würde, weil ihr die Individualität, näher die subjektive Individualität oder die Selbständigkeit, mithin der Kern und Begriff ihres Daseyns fehlt, welcher doch selbst jedem bedingten Individuum zukommt. Diese moralische Persönlichkeit hat ihr Inneres in Vielen, folglich gar nicht: es fehlt ihr mit der Einheit des Centrums das Innere selbst. Es ist ferner gezeigt worden, wie wir mit Hülfe der moralischen Persönlichkeit zwar im Gedanken zu einer Einheit der Gattung, zu einem durchdrungenen und insofern personificirten Ganzen vorschreiten; aber diesem Ganzen kommt eben nur im Gedanken des betrachtenden Subjekts, und insofern eine bloß subjektive Einheit zu, welche eben darum sehr richtig als die moralische bezeichnet wird *): es kommt mithin der

*) Es kann hierbei an die Begriffsbestimmungen der moralischen, für sich selbst haltlosen Sphäre des Gedankens, wie sie in der

Vorſtellung des Ganzen gar keine Einheit für ſich ſelbſt zu, das Ganze exiſtirt nicht außer der Vorſtellung der Einzelnen: es fehlt mithin dieſem Ganzen, wiewohl es perſönlich gedacht wird, das Beſte, nämlich die von den Vorſtellungen anderer unabhängige objektive Realität, näher — die Selbſtändigkeit, das Durchdringende ſelbſt, die Perſon. Was durchdrungen iſt, iſt wohl, — es beſteht in den vielen Einzelnen, — aber was durchdringt, und die Vielen eint, iſt noch nicht, oder es iſt nur mein Gedanke: es kommt ihm überhaupt niemals die volle Wirklichkeit zu, ſondern nur ein Werden, das es nie zur Wirklichkeit bringt: der reale Begriff kommt nicht zu Stande.

Daß hiernach der bloß moraliſchen Perſönlichkeit des Geſchlechts etwas fehlt, was doch jedem einzelnen Gliede des Geſchlechts weſentlich zukommt, und zwar nichts Geringeres als die Selbſtändigkeit ſelbſt, dies wird am Ende auch dem rationaliſtiſchen Geſichtskreiſe nicht entgehen können. Es iſt merkwürdig, das Verhalten des natürlichen Verſtandes in dieſem Konflikte von Schritt zu Schritt zu beobachten. Bald muß er der Vorſtellung einer ſelbſtändigen Perſönlichkeit des Geſchlechts, der Idee von dem Urmenſchen, ihre allgemeine Wahrheit einräumen, bald findet er wieder in eben dieſer Vorſtellung, welche die Selbſtän-

---

Hegelſchen Philoſophie, namentlich in der Rechtsphiloſophie (Hegel's Werke VIII. 148—209) und in der Phänomenologie (z. B. S. 474. II. Hegel's W.) entwickelt werden, zur weitern Erläuterung erinnert werden. Wir ſehen hier die Moralität bis zur Ironie ſich zuſpitzen und in leerer Innerlichkeit verkommen. „So wird die Subjektivität des Geiſtes gehaltlos, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht."

digkeit der höchſten Perſönlichkeit vorausſetzt, die nur ſinnliche Vorſtellung einer allgemeinen Wahrheit, oder anthropomorphiſtiſche Täuſchung, bald findet er in dem Begriffe eines vollkommenen Individuums ſelbſt einen ungedenkbaren Widerſpruch, contradictio in adjecto. In der erſtern Beziehung lehrt er ſelbſt, daß die Idee der Gottmenſchheit, der Gedanke von Chriſto, dem allgemeinen menſchlichen Bewußtſeyn immanent ſey: daraus erklärt er ſich ſelbſt — — die evangeliſche Mythenbildung, deren hiſtoriſch kirchliche Ueberlieferung durch Jahrtauſende, und das daraus abſtrahirte Dogma. Inſofern iſt alſo dem menſchlichen Bewußtſeyn nichts angemeſſener und natürlicher, als das Evangelium von Chriſto: der Verſtand findet ſelbſt, daß die Vorſtellung des Gottmenſchen dem Bewußtſeyn jedes Menſchen mehr oder weniger entwickelt inwohnt; dennoch — wird dieſer weſentlichen Vorſtellung die Wahrheit des Vorgeſtellten abgeſprochen: das allgemeine Bewußtſeyn kommt mithin nicht zu ſeiner Wahrheit, ſondern nur zu Lügen. Und warum? Was erſt dem Bewußtſeyn angemeſſen und natürlich war, das findet auf der andern Seite der Verſtand wieder zu natürlich; er traut nun ſeiner Vorſtellung oder Ahnung grade darum nicht, weil ſein Gedanke zu einer davon unabhängigen Thatſache geworden, und als das von der ſubjektiven Vorſtellung unabhängige, derſelben vorausgegangene abſolute Bewußtſeyn hervortritt. So pflegt man überhaupt, wenn der Menſch das, was er innerlich denkt, womit er ſich lange in der Seele beſchäftigt hat, auch wie äußerlich ſieht, dieſes Geſicht der ſubjektiven Vorſtellung zuzuſchreiben und als ein Trugbild der Phantaſie hinwegzuräumen, während doch die ſubjektive Vorſtellung eben ſowohl der objektiven Erſcheinung zugeſchrieben werden könnte. So geſchieht es,

daß der Verſtand die hiſtoriſche Wahrheit von Chriſto als ein Geſpenſt ſeiner eigenen Träume, und hiermit als ſinnliche Vorſtellung abweiſet, und von der konkreten Vorſtellung des Gottmenſchen, als einer ſinnlichen, nur einen abſtrakten Begriff eines in die Unendlichkeit d. h. niemals ſich vollendenden Menſchengeſchlechts übrig läßt: er gleicht ſo den Unſeligen, welche nach Thomas von Aquino und nach Dante *) nur die Zukunft, und in der Zukunft nur Allgemeines und Unbeſtimmtes ſehen, aber nie die Gegenwart, nie die Präſenz der Wahrheit in ihrer Fülle und Beſtimmtheit erkennen können. Zuletzt wird ihm aber das Evangelium, welches erſt ganz natürlich, und dann zu natürlich war, nur zu übernatürlich und unbegreiflich. Denn wie kann doch ein wunderlich Mährchen einfältiger Schäfer, Fiſcher und Sonderlinge die Weltgeſchichte erfüllen? und wie kann ein einzelner ſchlichter Menſch mehr, als alle Menſchen vor, mit und nach ihm ſeyn? So übernommen weiß der Verſtand ſich nicht anders zu helfen, als daß er die konkrete Idee von dem Gottmenſchen in die abſtrakte Perſönlichkeit des Geſchlechts abwandelt, weil — — ein vollkommenes Individuum als ein unendliches Endliches ſich ſelbſt widerſpricht. Es iſt auch wirklich dem rationaliſtiſchen Standpunkte, d. h. dem Standpunkte eines jeden Menſchen nach ſeinem natürlichen Verſtande, vollkommen angemeſſen, gegen einen ſolchen Widerſpruch ohne Widerſtand und Kampf auf die bequemſte Weiſe ſich zurückzuziehen. Der Verſtand läßt es ſich wohl allenfalls gefallen, daß jedes Individuum als ein wirkliches

*) *Dante*, Infern. X, 100. 63.

Exemplar der Gattung, hiermit als Mikrokosmus gedacht werde, daß es demgemäß das Allgemeine auf ſeine Weiſe ausdrücke und abſpiegele, — individuis inesse universale individualiter —; dagegen kann er nicht zugeben, daß in irgend einem Individuum der Ausdruck des Ganzen ſeinem wahren und wirklichen Inhalte nach aller ſeiner Fülle vollkommen entſpreche, — *individuo* inesse *universale* et *individualiter* et *universaliter*. — Dieſe beiden ſich widerſprechenden Momente, Unendliches und Endliches, Allgemeines und Einzelnes, Gattung und Individuum ſo zuſammen zu bringen, daß ſie ſich völlig decken und kongruiren, — iſt auch wirklich noch nicht die Sache dieſes Verſtandes. In dieſem Konflikte hilft er ſich vielmehr mit dem juste milieu der moraliſchen Perſönlichkeit, welcher zwar nicht ein Individuum, aber doch die Geſammtheit der Individuen zur Unterlage dient. Hiermit glaubt der Verſtand auch der Forderung genügt zu haben, welche für die Perſönlichkeit einen Träger erheiſcht, nur daß dieſer freilich nicht in Einem Individuum, ſondern — in vielen Einzelnen beſteht. Eine andere und beſtimmtere Perſönlichkeit glaubt er dagegen dem Geſchlechte als ſolchem, oder dem Allgemeinen überhaupt nicht einräumen zu dürfen: denn er bleibt dabei ſtehen: „ein vollkommenes „Individuum iſt ungedenkbar und unbegreiflich: das Allge„meine kann im Einzelnen nicht erſchöpft werden, ſo wie „das Einzelne nie das Allgemeine ſelbſt iſt: ein vollkom„menes Individuum fällt in den Widerſpruch des Endli„chen mit dem Unendlichen: was ſich aber widerſpricht, „kann nicht wirklich ſeyn. Die Individualität iſt nichts „anders als Verendlichung des Unendlichen zu deſſen „Verwirklichung: ſo gewiß aber das Unendliche nur durch

„seine Selbstbegränzung sich verwirklicht, so gewiß ist seine „Verwirklichung seinem Inhalte nicht eher adäquat, bis das „Medium dieser Verwirklichung, nämlich die Verendli„chung, dem Inhalte, nämlich dem Unendlichen, gleich „wird. Folglich kann sich das Unendliche nach seinem „Wesen nicht in Einem Individuum erschöpfen, sondern „nur in unendlich vielen Individualitäten sich selbst gleich „werden." So sagt auch Kant: „Der Idee ist kein ein„zelnes Beispiel (Exemplar) adäquat"*). Es wird für eine Anmaßung oder für einen Raub an der Gottheit (ἁρπαγμός) angesehen, wenn irgend einem Einzelnen die ganze Fülle der Gottheit (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) zugeschrieben wird. Hiermit ist folgerecht noch mehr, nämlich mit der Läugnung Christi auch die Inkompatibilität der Individualität mit der Gottheit überhaupt ausgesprochen.

Auf dieser Argumentation ruht auch der verstandesmäßige Pantheismus der Straußischen Christologie, und zwar mit dem bestimmtesten Bewußtseyn, so daß dessen Vollendung auch den Sieg und Uebergang zur spekulativen Philosophie verspricht. Dazu gehört nicht mehr und nicht weniger, als daß dieser Standpunkt des Geistes sich selbst völlig klar, und hiermit an sich irre wird, indem er den Mangel entdeckt, auf dessen Erfüllung es ankommt. Er muß aber an sich selbst irre werden, wenn er wahrnimmt, wie er, indem er einem scheinbaren Widerspruche ohne allen Kampfes-Versuch ausweicht, in eine ganze Reihe von inextrikabeln Wider-

*) Religion innerh. der Grenzen der Vernunft. Frankfurt und Leipzig. 1794. S. 72. Zus. Stück. 1ter Abschnitt. A. — Vergl. J. Martensen de autonomia conscientiae ejusque humanae. 1837. p. 75. §. 19.

ſprüchen verfällt. Denn er ſtatuirt als Grundlage der Individuen und Perſonen des Geſchlechts eine allgemeine oder moraliſche Perſönlichkeit des Geſchlechts, welche jene bedingt, und doch mehr giebt, als ſie ſelbſt hat, nämlich die Individualität, die ihnen aus dem Stegreife zukommt, oder vielmehr zufällt: dies iſt der erſte Widerſpruch, welcher die vorher abgewieſene Idee des vollkommenen Individuums von neuem in Anregung bringt. Denn „Der das Ohr „gepflanzet hat, ſollte der nicht hören? Der das Auge ge„macht hat, ſollte der nicht ſehen?" Der den Menſchen lehret, was ſie wiſſen, ſollte der nicht denken und wiſſen?

Der Verſtand ſucht ferner der moraliſchen Perſönlichkeit für die ihr fehlende Individualität einen Erſatz durch die vielen Individuen zu verſchaffen, die ihr als Grundlage dienen: aber damit fällt er in den zweiten Widerſpruch, welcher die Vielheit die Stelle der Individualität vertreten läßt, und ein Inneres ohne Centrum, einen Kreis ohne Mittelpunkt ſtatuirt. Erſt traute ſich der Verſtand nicht, differente Momente, nämlich Endliches und Unendliches, zuſammen zu bringen, und nun läßt er gar beides als identiſch ſeine Funktionen verwechſeln und konfundiren, indem ſtatt der ſubjektiven Individualität, (Selbſtändigkeit,) welche die weſentliche Grundlage jener Perſönlichkeit iſt, viele Individuen, viele Subjekte ſubſtituirt werden, womit die weſentlich erforderte Einheit des Bewußtſeyns, das Erforderniß des identiſchen Selbſt nicht erſetzt, ſondern vielmehr verkehrt und zerſtört wird. Der Vrſtand kann ſich bei dieſem Steine des Anſtoßes zugleich überzeugen, daß er nicht einmal zu dem Begriffe der Allheit, Totalität kommt, ſondern dieſen nur aus der Sprache lemmatiſch abnimmt, denn die Totalität iſt die Einheit der Vielen: über dieſe

Vielheit kommt alſo der Verſtand nicht hinaus, weil er die einige Individualität, und hiermit auch die Einheit der vielen Individuen nicht begreifen kann.

So kommt auch drittens der Verſtand durch ſeine eigenen Argumentationen in die Verlegenheit, die höhere Einheit des Geſchlechts, als von ihren Gliedern abhängig, dieſen unterordnen zu müſſen: denn nach ihm iſt dieſe höchſte Perſönlichkeit die unterſte, der pantheiſtiſche Grund oder Ungrund der Einzelnen, mithin unter ihnen, aber nicht über ihnen: vielmehr findet ſie erſt in den Individuen den Stamm, an welchem ſie ihre geborgte Perſönlichkeit anheften kann.

Es fragt ſich, ob etwa der Verſtand durch ſolche Konſequenzen ſeiner Theorie zur Verzweiflung zu bringen ſey; wo nicht, ſo fragt es ſich weiter, ob er nicht wenigſtens, im weiteren Verlaufe des Gedankens ſelbſt, an ſeinen Prinzipien ſelbſt irre werden, und hiermit den Uebergang zur ſpekulativen Philoſophie finden muß. Er kann es, wenn er will, d. h. wenn er wirklich denkt. Auch der Straußiſche Rationalismus verläugnet zur Zeit nichts ſo ſehr, als die ſpekulative Philoſophie, auf die er ſich doch gelegentlich beruft. Davon zeugen buchſtäblich die Prinzipien, worauf die obige Standrede gegen das vollkommene Individuum beruhet. Wenn dieſe einmal auf der Dualismus des Endlichen und Unendlichen als zweier ſparater Dinge, und in deſſen Folge auf die ſchlechte quantitative Unendlichkeit, andererſeits auf den Satz des Widerſpruchs ſich berufen, ſo iſt eben die ſpekulative Philoſophie geeignet, dieſe abſtrakten Vorurtheile zu überwinden. Die Philoſophie rügt zunächſt die dualiſtiſche Vorſtellung vom Unendlichen und Endlichen, als wären es

zwei

zwei für ſich beſtehende Weſenheiten: ſie rügt nicht minder die Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen, als wäre nun das Unendliche im Endlichen gefangen *). Vielmehr beſteht die Wirklichkeit jedes Individuums weſentlich in dem Prozeſſe, daß das Unendliche endlich, und das Endliche unendlich ſich erweiſe: nur dadurch werden beide Momente lebendig eins. Eben darum beſteht alles Leben in dem Widerſpruche **), welcher mithin nicht gegen die Wirklichkeit, ſondern für ſie zeugt.

Aber der neueſte Rationalismus iſt von der ſpekulativen Philoſophie nicht etwa ſo entfernt, daß ihm ſolche Ergebniſſe derſelben nicht bekannt ſeyn ſollten. Er würde vielmehr auf ſolche Verhaltungen ſogleich antworten, daß er eben in Folge der daraus gewonnenen Einſicht die Perſönlichkeit des Geſchlechts nicht in einem einzelnen Individuum, nicht in einer ſtehenden Einheit des Endlichen und Unendlichen, ſondern lediglich in dem allgemeinen Prozeſſe des Werdens, in dem fortwährenden Wechſel, in dem organiſchen Konflikte und ſucceſſiven Fortſchritte des Endlichen und Unendlichen, aber eben darum nur im ganzen Geſchlechte ſelbſt finden könne. Hierin ſpricht ſich nicht allein die äußere Kenntniß der ſpekulativen Phi

*) Hegel's Werke III. 2. 165. 166. — „In der oft gerügten Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt die Einheit abſtrakte, bewegungsloſe Sichſelbſtgleichheit, und die Momente ſind eben ſo als unbewegte Extreme. Das Unendliche aber iſt, wie ſeine beiden Momente, vielmehr weſentlich nur als Werden, aber das nun in ſeinen Momenten weiter beſtimmte Werden."

**) Hegel's Werke IV. 2. 68. „Nur inſofern etwas in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, — die Negation an ſich hat, — bewegt es ſich, hat Trieb und Thätigkeit."

losophie aus, sondern auch ein Verständniß, welches bis heute ein großer Theil der Schule theilt. „Die Idee ist „wesentlich Prozeß," so sagen sie, „und darum eben in „keinem einzelnen Exemplare der Gattung ganz, sondern „nur in der Gattung: die Gattung ist ihr eigener Prozeß." In mündlicher Conversation könnte es einem wohl beikommen, darauf ungeduldig zu erwiedern: „Also ist der Gattungs Prozeß der Natur die höchste Manifestation der Idee überhaupt?" aber die Sache ist so wichtig, das gerügte Verständniß des Prozesses so weit verbreitet, daß es sich nicht so kurz abfertigen läßt.

Wir sind hiermit auf den eigentlichen Heerd alles Zweifels gekommen, auf den Boden, aus welchem alle einzelne Zweifel wie die Köpfe der Hydra hervorkommen, oder vielmehr auf den Zweifel selbst, welcher immerfort zehrt und verneint und nicht untergeht, wenn auch alle einzelne Zweifel, wie sie hervorschießen, danieder gefällt werden. Haben wir nun vorhin den letzten kleinen Rest positiver Wahrheit, welchen sich die Verneinung selbst als ihren Hintergrund reservirt hatte, um nur desto dreister verneinen und zerstören zu können, in seinen dünnen Verschanzungen angegriffen und in seiner Isolirtheit aufgedeckt, aber auch andererseits als ein Moment der Wahrheit, bei dem nicht stehen zu bleiben ist, wie den letzten Feuerfunken einer ausgebrannten Kohle wieder zu der Fülle der Wahrheit heran zu fördern gesucht, so gilt es jetzt, die Quelle des Zweifels zu untergraben, um zur Wahrheit zurück zu gelangen. Dieser abstrakt verneinende Zweifel ist nicht mit der gesunden Verneinung zu verwechseln: letztere ist der Nerv der dialektischen Fortbewegung des Gedankens, jener Zweifel hingegen ist umgekehrt die verstockte und ver-

ſtockende, aus dem Zuſammenhange abgelöſete, jeder poſitiven Fortbewegung trotzende Verneinung. So iſt auch hier der Gattungs-Prozeß, welcher die Univerſalität des Individuums verneint, und nur ſterbliche Individuen ausgebiert, das geſunde Moment der Verneinung, welches die Fortbewegung zur Sphäre des Geiſtes enthält, während es im Zweifel verſtockt und von ſeiner Fortbewegung abſtrahirt, indem es mit dem Gattungs-Prozeſſe abſchließt, ſtatt zum Prozeſſe des Individuums im Individuum ſelbſt d. h. zur Sphäre des Geiſtes vorzuſchreiten.

Aber hier iſt eben der Stein des Anſtoßes, an dem der Verſtand ſcheitert, indem er dem Individuum, das in der Gattung untergeht, nicht gleiche Geltung mit der Gattung, als dem Allgemeinen, noch weniger die Herrſchaft über das Ganze einräumen kann. Dies iſt der negative Krebsſchaden, an welchem die Kritik des Lebens Jeſu aller konkreten Wahrheit verluſtig geht: es beruht alles auf dem Vorurtheile, oder auf der Vorausſetzung der vorausſetzungsloſen Negation,

> wornach Jeſus, als Individuum, nicht der wahre Chriſtus ſeyn kann, weil ein Individuum nicht das Ganze, und noch weniger mehr als das Ganze ſeyn kann.

Der Zweifel raunt uns wirklich immerfort ins Ohr: Jeſus iſt ein einzelner Menſch; ein einzelner Menſch iſt weniger als die ganze Menſchheit: wie kann er ſie heilen? die ganze Menſchheit iſt mehr, als ein Theil. Es iſt zwar nachgewieſen worden, daß die Menſchen kein Ganzes ſind, wenn ſie nicht Eins ſind, und daß ſie nicht Eins ſind, wenn ſie nicht Einer ſind, daß mithin der Vielheit keine

Allheit, der Allheit keine Persönlichkeit zukommt, wenn nicht der Persönlichkeit auch eine Individualität und Subjektivität, und dieser die Superiorität zukommt. Diese Folgerungen behaupten sich auch gegen den obigen Zweifel, das heißt, sie halten gegen ihn Stand: er kann sie nicht überwinden, aber er ist damit eben so wenig überwunden. Denn es folgt daraus nur dieses, daß der Vielheit die Einheit, der Einheit der Halt fehlt, wenn ihr die Individualität fehlt. Aber damit ist eben nur ein Mangel der Einheit, nicht die Einheit selbst nachgewiesen. Diese dependirt philosophisch von der Wahrheit des vollkommenen Individuums, dessen Möglichkeit der Zweifel bestreitet, ohne daß er durch die daraus abgeleiteten Folgerungen an sich irre wird. Er sucht vielmehr den Mangel eines vollkommenen Individuums durch die unendlich *vielen* Individuen, welche wenigstens der Name der Gattung im Gedanken zusammenfaßt, möglichst zu ersetzen. Und was bleibt auch für ein andres Resultat in der Sphäre des Verstandes übrig, wenn einmal das vollkommene Individuum als solches, wie auch das Herz darnach verlange, nicht möglich ist? Es bleibt mithin dabei:

> Jesus ist nicht Christus, denn ein Einzelner ist nicht das Ganze: Jesus ist nicht der Herr, dem das Menschengeschlecht dienen müßte, sondern Jesus dient vielmehr den Brüdern.

Dieses ist mithin

das negative Prinzip der Straußschen Christologie.

Es ist damit nicht etwa gemeint, daß dieser Jesus von Nazareth in Knechtesgestalt nicht der volle Christus sey, oder daß seine Erscheinung im Fleische seiner Herrlich-

keit nicht adäquat, und daher als Erniedrigung zu faſſen ſey, oder daß die Individualität Chriſti nur ein Moment ſeiner Perſönlichkeit ſey, aber ein weſentliches. Hiermit begnügt ſich der Verſtand keineswegs, ja hierauf kommt er gar nicht: er beſtreitet vielmehr eben die Individualität des Sohnes Gottes in ſeiner Herrlichkeit, denn es wird dabei ſtehen geblieben, daß die Idee nicht an Eines ihrer Exemplare ihre ganze Fülle verſchwende. Hiermit wird der Idee ſchuld gegeben, was in der Sphäre der Natur gilt, welcher dieſes negative Vorurtheil angehört. Aber der Verſtand bemerkt auf dieſer Stufe noch nicht, daß die von ihm beobachtete Sprödigkeit der Gattung gegen ihre Einzelweſen eben nur innerhalb der Natur, und zwar innerhalb der Gattung gilt, in welcher und aus welcher das Individuum hervorgegangen iſt, und daß auch der Begriff der Gattung eben nur eine Kategorie der Natur iſt. Eine Stufe höher würde ſich ihm ſofort das Gegentheil jener einſeitigen Beobachtung darbieten: ja der Verſtand wird am Ende ſelbſt zugeben müſſen, daß jeder einzelne Menſch als dieſes Individuum mehr iſt, als das ganze Univerſum der Natur mit allen ſeinen geſtirnten Himmeln, Weltſyſtemen und Milchſtraßen. Dieſer Satz iſt in der ſpekulativen Philoſophie ſo gangbar und geläufig, daß der Lehrer, daß auch — der Schüler derſelben theoretiſch daran nicht zweifeln, wohl aber praktiſch, nämlich in der Anwendung, daran ſcheitern kann. Wenn nun hiernach zwar innerhalb einer Gattung das einzelne Glied weder die Gattung ſelbſt, noch mehr, oder drüber ſeyn kann, da es darin iſt, aber eben deswegen in der höheren Sphäre jedes einzelne Glied mehr iſt, als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe, deren ganze Breite in der

folgenden Stufe zu einem Momente geworden iſt, — wenn ſchon hiernach ein Individuum zwar weniger als ſeine Gattung, aber mehr als die Gattung unter ihm iſt, wie der Menſch mehr iſt, als alle Thiere, Pflanzen, Steine und Elemente zuſammengenommen, ſo ergiebt ſich nach den Geſetzen der ſchließenden, d. h. der fortſchreitend ſich entwickelnden Vernunft ſtatt der Schlußfolge des Rationalismus, wornach Jeſus, als Individuum, nicht die ganze Menſchheit ſey, folglich auch nicht die ganze Menſchheit heilen und erfüllen könne, vielmehr die umgekehrte Schlußfolge, nämlich daß Jeſus als Chriſtus, als Weltheiland nicht der geſchaffenen Menſchheit angehört, ſondern zu ihr ſich erniedrigt hat, und in dieſer Erniedrigung die Fülle ſeiner Erhabenheit eben ſowohl verborgen als geborgen hat. Wenn die Schrift und Kirche lehrt: Jeſus iſt Chriſtus, und Chriſtus iſt der Gottmenſch; ſo iſt damit ſchon geſagt, daß Chriſtus nicht aus der Menſchheit, deren Heiland er iſt, ſondern aus ſeinem Gotteshimmel in die Menſchheit gekommen iſt.

Es iſt ganz richtig, was rationaliſtiſcher Seits geſagt worden iſt, daß das erſte Glied der Gattung, der Anfang einer Reihe nicht der Gipfel, ſondern eben der Anfang, und inſofern das Kleinſte iſt; aber dieſes Geſetz der Gliederung, wornach die Deſcendenz fortſchreitet, und inſofern aſcendirt, gilt eben nur in derſelben Reihe, es trifft mithin nur den erſten Menſchen, aber nicht den Urmenſchen, welcher nicht der Anfang dieſer Reihe iſt, ſondern ihr Urheber und als ſolcher über der Reihe, ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, Gottes Sohn, Gott Menſch. Wie jeder einzelne Menſch über der ganzen Natur ſteht, ſo ſteht der

Gottmenſch über Menſchheit und Natur: nur daß er eben darum der abſolute Geiſt iſt.

Wenn demohngeachtet dieſe ſtufenmäßige Trilogie von Gott, Gemüth und Welt von der modernen Bildung verwiſcht, verdunkelt und vernichtet werden könnte, wenn mittelſt der Aufklärung alle Unterſchiede von Oben, Mitten und Unten dem flachen Erdboden gleich gemacht werden könnten, wenn die Bildung der Welt in — Monophyſik enden könnte, — ſo würde wirklich „das farbloſe Schauſpiel einer Bildung ohne Metaphyſik" ſich verwirklichen. Aber Gottlob! ein ſolches allgemeines Volksſchauſpiel iſt nicht zu befürchten, wohl aber iſt zu erwarten, daß ſelbſt der einzelne Zweifler nicht in der Erdſchicht ſtehen bleiben wird, die keinen Himmel über ſich hat, ſondern, wie er von der Natur (Kosmologie) zu dem endlichen Geiſte (Pſychologie) fortſchreiten muß, eben ſowohl von dem endlichen Geiſte zu dem abſoluten Geiſte (Theologie) aufſteigen wird, in welchem das Individuum über der ganzen Sphäre des endlichen Geiſtes ſteht, und als Schöpfer des Menſchengeſchlechts auch der Urmenſch iſt, welcher die geſchaffene Menſchheit mit allen Dingen in ſeinem Schooße trägt.

Wenn uns vorhin das Beiſpiel der Monarchie diente, um den eigentlichen Halt der noch konſervirten moraliſchen Perſönlichkeit nachzuweiſen, ſo dient uns jetzt das Beiſpiel des Verhältniſſes der ganzen Natur zu einem einzelnen Menſchen, um das Prinzip, wornach ein Exemplar nicht die ganze Gattung iſt, in ſeine Gränzen innerhalb jeder Gattung zurückzuweiſen. Aus dieſem Prinzipe folgt mithin nur, daß Jeſus als bloß Menſch nicht der Urmenſch ſeyn könnte.

Zur näheren Verständigung ist jetzt auf die Grundlage zurückzugehen, von welcher alle Fraktionen der spekulativen Philosophie gegenwärtig gemeinschaftlich ausgehen. Es ist unbestritten: „alle Wahrheit und Wirklichkeit beruht einzig und allein in der Idee, — dies ist der Monismus des Gedankens genannt worden, — und die Idee ist wesentlich Prozeß, der Prozeß besteht wesentlich darin, daß die Gränze überwunden wird, daß das Unendliche über das Endliche, das Denken über das Seyn, das Subjektive über das Objektive hinübergreife." So weit sind wir einig. Ja, wir sind noch weiter einig: wir sind auch darüber einverstanden, daß das Endliche, über welches der Prozeß hinausführt, in der Natur das Individuum ist: darum ist auch in der Natur der Tod des Individuums negativ, der Gattungsprozeß positiv das Höchste. In der Sphäre des Geistes tritt aber die Subjektivität, welche bis dahin fehlte, auf die Seite des Individuums: der Einzelne ist nun nicht mehr natürliches Individuum, sondern subjektives Individuum, unendliches Endliches: das Endliche ist nunmehro dem Unendlichen immanent, und dieses gegen jenes keine fremde Macht. Eben darum geht der Prozeß nunmehro innerhalb des Subjekts selbst vor sich: dies ist seine individuelle Seite; aber er geht eben sowohl in die Gattung über, ohne sich zu verlieren, dies ist seine Porosität, Kontinuität, Persönlichkeit; so wird die Gattung zum Begriffe. Wenn der Prozeß wesentlich darin besteht, daß die Subjektivität über ihre objektive Bestimmtheit siegt und diese Subjektivität die Form ist, in welcher die Individualität des Geistes sich verwirklicht, so ist es eben dieselbige Individualität, welche als subjektiv im Prozesse bei sich

bleibt, und durch die Negation ihrer Bestimmtheit sich nicht selbst verliert.

Hier tritt nun die uns entgegengesetzte Seite hervor, und sagt: „Der Geist ist Einer. Wie nichts ist, als der „Geist, so ist auch der Geist nur Einer: dieser bleibt in „den unterschiedenen Individuen, und unter allem Wechsel „derselben, mit sich selbst identisch, aber eben nur im Ge „schlechte, denn das heißt eben: der Geist bleibt als Ei „ner im Geiste. Hiermit ist auch die Subjektivität, „welche das Wesen des Geistes ist, erhalten: sie ist es „eben, welche im Geschlechte als übergreifend sich erwei „set: aber sie ist eben als Subjektivität, nicht als Subjekt „zu fassen: das heißt, sie ist nicht an das einzelne „Subjekt, sondern an das Subjekt überhaupt, das „heißt an das Geschlecht gebunden. Der Unterschied „mit der Natur bleibt darum doch; er besteht aber nur „darin, daß innerhalb der Natur der Prozeß der Gattung „nicht in der Natur selbst, sondern nur in dem betrachten „den Subjekte sich erhält, während es in der Sphäre des „Geistes die Innerlichkeit oder Subjektivität selbst ist, in „welcher sich dieser Prozeß bewegt." Dies ist die höchste Spitze, wozu dieses Verständniß gelangen kann, unangesehen, ob es auch schon mit Bewußtseyn dazu gelangt ist. Der Einwurf ist um so wichtiger, als die Vordersätze, von welchen er ausgeht, unwiderleglich sind, denn so viel muß sogleich eingeräumt werden, daß nur der Geist wirklich ist, und daß der Geist nur Einer ist. Ja, wir möchten unsern Gegner dabei um so lieber festhalten, als er damit eigentlich schon das von ihm geläugnete vollkommene Individuum einräumt oder voraussetzt. Ja, wenn er sich wirklich zu seiner Vertheidigung so fassen sollte, daß er das

Menſchengeſchlecht zur Unterſcheidung von der Gattung in der Natur als Subjektivität beſtimmt, ſo hätte er entweder mehr geſagt, als gemeint, oder wir wären ganz einig. Denn wenn dem Geſchlechte ſelbſt Subjektivität beigelegt wird, ſo kann darunter nicht die Subjektivität des betrachtenden Subjekts, ſondern die Subjektivität des Geſchlechts, die ihm ſelbſt immanente Subjektivität verſtanden werden. Das iſt aber eben der Punkt, um den wir ſtreiten. Inſofern alſo unſer Gegner uns dennoch nicht unumwunden beitritt, kann er unter der gemeinſamen Subjektivität des Einen Geiſtes doch nur die mir und die ihm gemeinſame Subjektivität, aber nicht die dem Geiſte ſelbſt individuell angehörige gemeint haben: ſie kommt den Vielen im Geſchlechte, aber nicht dem Geſchlechte zu: deſſen Einheit bleibt Ein Name, die Subjektivität ein abſtrakter Begriff. Da wir alſo noch lange nicht einig ſind, ſo fragt es ſich jetzt näher, was eigentlich mit der Einheit des Geiſtes geſagt iſt. Es war ſo eben die abſtrakte bewegungsloſe Einheit abgewieſen worden: dieſe kann mithin nicht wieder geltend gemacht werden. — Noch weniger kann aber damit die Zahl Eins gemeint ſeyn, womit wir auf die ſchlechteſte Kategorie reduciet wären. Wenn man zählen wollte, ſo wäre eben ſowohl zu ſagen: der Geiſter ſind unendlich viele. Die Kategorie, wonach wir die Geldſtücke ordnen und zählen, auf die Sphäre des Geiſtes anzuwenden, iſt namentlich von Hegel mehr als einmal als die ſchlechteſte Barbarei und Rohheit bezeichnet worden. Unter der Einheit des Geiſtes kann daher nichts anders zu verſtehen ſeyn, als daß ſein Weſen in allen Erſcheinungen und unter allem Wechſel des Prozeſſes ſich immer ſelbſt entſpricht: das Weſen des Geiſtes iſt dieſes

beides: Subjekt und Person zugleich zu seyn, als Subjekt Individuum für sich und in sich, als Person nicht für sich, sondern für andere Individuen, aber im Geiste. Eins ist dem Geiste so wesentlich als das Andere, mithin auch eins so unverwüstlich, als das andere. „Der Geist ist Einer," dies kann also nichts anders heißen, als: Es ist Ein allgemeiner, zusammenhängender, stetig persönlicher Geist, der ihm selbst genug ist, der sein eigner Prozeß ist, aber auch gleichzeitig in viele Gefäße sich ergießt, die in ihm leben, weben und sind. Es ist dem Geiste so wesentlich, bestimmt, individuell, endlich zu sein, als es zu seinem Wesen gehört, die Bestimmtheit zu negiren und überzugreifen. Das Bewußtseyn würde ohne seine Bestimmtheit das leere Allgemeine seyn. Diese Bestimmtheit wird daher auch von unseren rationalistischen Gegnern zugegeben, aber es wird derselben nicht die gleiche Dignität mit dem Allgemeinen beigelegt: vielmehr bleibt das Allgemeine, während die Bestimmtheit als vorübergehend, als transitorisch wechselnder Modus betrachtet wird. Der Geist bleibt, aber abstrakt: die Gefäße des Geistes, welche sich als eben so viele einzelne Subjekte bestimmen, sind mithin als endlich vergänglich: das Bestimmende dauert, aber nicht für sich selbst, die einzelnen Bestimmtheiten negiren sich vielmehr, wie sie sich bestimmen und beschränken. Diese Negation dieser individuellen Bestimmtheit versteht nun der uns entgegengesetzte Rationalismus so grob, daß die Bestimmtheit selbst aufhört, das Gefäß der Geistes zerbricht, und — ein abstrakt anderes an dessen Stelle tritt, hiermit das Geschlecht auf Kosten der Individuen, der Geist auf Kosten der Subjekte erhalten wird, — grade so wie in der Natur.

Wollte man gegen dieſen Vernichtungs-Prozeß aus der ſpekulativen Philoſophie heraus entgegnen, daß ja die Negation der Individualität, weil die Individualität als endliche Beſtimmtheit die erſte Negation (Determination) ſey, als Negation der Negation ſich ſelbſt affirmire, ſo würde der gegneriſche Rationalismus nicht ohne Grund erwiedern, daß er dieſes Verhältniß der doppelten Negation nicht unbeachtet gelaſſen: die dadurch bewirkte Negation der Negation ſey eben — die Gattung, oder in der Sphäre des Geiſtes überhaupt das Allgemeine. Was die erſte Negation negirt, iſt das Allgemeine, dieſes wird durch die zweite Negation allerdings wieder hergeſtellt. Darauf fußt der Rationalismus.

So weit muß auch dem Gegner beigepflichtet werden: es iſt wirklich wahr, daß die Beſtimmtheit die Negation der Allgemeinheit iſt, und mithin die Negation der Beſtimmtheit das Allgemeine wieder herſtellt. Dieſe Wahrheit iſt aber eben nur eine abſtrakte Formel: es fehlt ihr nichts ſo ſehr, als der konkrete Gedanke. So gedankenlos iſt dieſe Formel in ihrer Abſtraktion, daß ſie nicht einmal ihr eigenes Reſultat zum Gedanken bringt. Das Reſultat ihres Rechnungsexempels war das wiederhergeſtellte Allgemeine. Dieſes wird gedankenlos mit dem erſten Allgemeinen identificirt, ſo nahe es auch liegt, daß das wiederhergeſtellte Allgemeine nicht das erſte Allgemeine iſt, es müßte denn den immanenten Prozeß der doppelten Negation ganz vergeblich beſtanden haben, es müßte die Verwirklichung, die es durch die erſte Negation (Beſtimmung) gewonnen, durch die zweite Negation, welche doch die zweite Beſtimmung iſt, wieder verloren haben.

Hiermit iſt ſchon geſagt, daß die gerügte Gedanken

losigkeit, — die Abstraktion von dem Inhalte, — welche an dem inhaltlosen Resultate sich verrathen hatte, ihren Sitz tiefer hat: sie denkt und begreift nicht, was die Negation ist, mit der sie ihr Rechnungexempel zu Stande bringt. Sie denkt die Negation nicht, denn sie denkt sich bei der Negation nichts, plattweg Nichts, Vernichtung, Tod.

Dieses ist die eigentliche Sünde, welche gegen die ersten Prinzipien des Gedankens oder der Logik verstößt, und sofort an dem kahlen Resultate ihre Strafe erfährt. Es wird eben nur gerechnet, nicht gedacht. Wird die Formel der doppelten Negation wirklich gedacht, so ergiebt sich sogleich, daß die erste Negation, nämlich die Negation des Allgemeinen, das Allgemeine, welches negirt wird, nicht vernichtet, sondern im Gegentheil verwirklicht, weil bestimmt, — negatio est determinatio, — und daß in gleicher Weise die zweite Negation, nämlich die Negation dieser Bestimmung oder Verwirklichung, die Bestimmtheit, welche negirt wird, nicht vernichtet, sondern im Gegentheil erhält und fördert, weil die Gränzen erweitert. Es ist in der That einleuchtend und selbstredend, — wenn nur der Gedanke wach bleibt, — daß das Allgemeine, welches zuerst negirt wird, in der ersten Negation, die es an ihm selbst hat, nicht verloren geht, sondern vielmehr sich bestimmt: es ist eben so einleuchtend, daß die Bestimmtheit, welche sodann ebenfalls negirt wird, in dieser zweiten Negation eben so wenig verloren geht, sondern vielmehr, als der Fortbewegung immanent, sich erweitert. So, und nur so, kommt der Prozeß zu seinem ihm entsprechenden Resultate und zu dem Reichthum des Begriffs.

Es ist wohl zu merken, daß dieser logische Prozeß nicht allein in der Sphäre des Geistes, sondern auch an

der Natur ſich beſtätigt. Der Unterſchied beſteht nach dem Begriffe jeder dieſer Sphären nur darin, daß in der Natur das zum Individuum beſtimmte Allgemeine nur objektiv, d. h. als gegen ſein Andersſeyn gleichgültig, hingegen in dem Gebiete des Geiſtes das Individuum ſubjektiv d. h. als Daſſelbige ſich erhält.

In der Natur wird mithin das Individuum, als die Negation der Gattung, durch den Natur-Prozeß immerfort negirt, aber nicht vernichtet: es bleibt immerfort Individuum, aber jedes Individuum iſt ein Anderes, weil jedem das Selbſt fehlt. In der Sphäre des Geiſtes wird ebenfalls das Individuum, welches Subjekt iſt, als die Negation des Allgemeinen durch den Entwickelungs-Prozeß immerfort negirt, aber nicht vernichtet: es bleibt mithin immerfort Individuum, und zwar als Subjekt *ſelbſt*, daſſelbige Individuum des Geiſtes.

In dieſer Individualität findet gleichwohl der uns entgegenſtehende Rationalismus eine der Subjektivität nach der ihr weſentlichen Unendlichkeit ſchlechthin unangemeſſene Schranke, auf deren Hebung es zur Herſtellung der Unendlichkeit, als der Freiheit, ankomme. Zur näheren Verſtändigung dürfte nichts ſo nothwendig ſeyn, als eine beſtimmtere Erörterung der *Individualität* als *Schranke*.

Der Vorſtellung, welche die Individualität *nur* als Beſchränkung der Freiheit anſieht, kann nur eine Verwechslung *ſtarrer* Endlichkeit oder Einſeitigkeit mit der wahren Individualität des Subjekts oder des Geiſtes zum Grunde liegen. In der Schranke oder Gränze an ſich liegt es nicht, daß ſie unbeweglich erſtarrt: erſt durch ſolche Erſtarrung wird ſie zur Einſeitigkeit, auf deren Hebung es

ankommt. Indem nun der Rationalismus diesen Unterschied zwischen Individualität und starrer Endlichkeit übersieht, ist es sehr erklärlich, warum er in Folge seines eigenen Mißverständnisses die allseitige Vollkommenheit als in Einem Individuum beschlossen sich nicht denken kann, und diese Einbildung unbegreiflich nennt, während sie so eben begriffen worden ist. Daß die Individualität zwar das endliche Moment ist, aber darum nicht ruhig beharrende Einheit, oder abstrakte Endlichkeit, ist schon mehrmals wiederholt worden: jeder Lebenslauf beweiset selbst sinnlich den Fortgang derselben Individualität von Kindesbeinen bis zum Greisenalter: ja selbst der brillantirte Diamant beweiset, daß dasselbe Individuum der Facetten mehrere hat. Was an dem bedingten Individuum successiv, der Selbigkeit unbeschadet, sich entwickelt, dasselbe ist dem absoluten Urmenschen simultan immanent: es kommt ihm eben sowohl der Lebens-Prozeß ad intra zu, als der Lebens-Prozeß ad extra, wodurch die Sphäre des bedingten Geistes erschaffen, erhalten, belebt wird. Es kann gesagt werden, daß der Urmensch eben sowohl bedingt und endlich ist, als irgend ein Mensch, nur daß er es von ihm selbst ist: es kann auch gesagt werden, daß jeder Mensch eben sowohl unendlich ist, als der Urmensch, nur daß es dieser von ihm selbst ist, während es jener von diesem hat. Wie dem Urmenschen nicht allein moralische Persönlichkeit, sondern auch deren Verwirklichung, Individualität, zukommt, so kommt auch jedem Menschen nicht allein Individualität zu, sondern auch moralische Persönlichkeit. Diese ist die Bedingung seiner Perfektibilität, welche wieder die Vollkommenheit des Urmenschen zur Voraussetzung hat.

Die Hauptsache ist daher, die Individualität des

Geiſtes als die Schranke zu faſſen, welche zwar nicht ruhig auf ſich beharrt und ſitzen bleibt, aber dennoch in der Fortbewegung ſie ſelbſt bleibt. Die Individualität iſt allerdings die Schranke des Unendlichen, aber die ihm immanente Schranke, welche ſich eben deswegen kraft ihres unendlichen Inhalts fortwährend negirt, aber damit nicht vernichtet, ſondern erweitert, — promovirt wird *). Am endlichen ſich *ſucceſſiv* entwickelnden Geiſte erweiſet ſich dieſe Negation der Individualität ſichtlich und handgreiflich als konſervative Promotion der Gränze. Schwieriger iſt der Gedanke in Beziehung auf das vollkommene Individuum, welches ſich nicht erſt noch *ſucceſſiv* entwickelt. Aber auch hier iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie geſagt, nicht als ruhig beharrende, ſondern als *Prozeß* zu denken, als Leben, Erkennen, Mittheilen; hiermit iſt aber auch die Simultaneität der Schranke und ihrer Aufhebung begriffen, denn eben hierin beſteht aller *Prozeß*: er beſteht darin, daß ich, dieſes denkend, wollend, thuend, dieſes ſeyend und werdend, in dieſem Einzelnen nicht aufgehe, ſondern noch mehr als dieſe Facette bin. Eben darum iſt aber zur vollkommenen Unendlichkeit nichts ſo nothwendig, als die Endlichkeit, in deren Aufhebung der Lebens-Prozeß des Unendlichen beſteht: das Unendliche iſt nur durch das End-

*) „Was auf ein *natürliches* Leben beſchränkt iſt, vermag „*durch ſich ſelbſt* nicht über ſein unmittelbares Daſeyn hinauszuge„hen; aber es wird *durch ein Anderes* darüber hinausgetrieben, „und dies Hinausgetriebenwerden iſt ſein *Tod*. Das Bewußtſeyn „aber iſt *für ſich ſelbſt* ſein *Begriff*, dadurch unmittelbar das „Hinausgehen über das *Beſchränkte*, und, da ihm dies Beſchränkte „angehört, über ſich ſelbſt." Hegel's Werke II. S. 65. 66. — Vgl. „Hegel und ſeine Zeit." Berlin, 1832. S. 103. nebſt der Anmerkung.

Endliche: dieſes kommt aber jenem nicht von außen zu: ſondern das Unendliche hat eben das Endliche an ſich ſelbſt, wie das Endliche das Unendliche an ſich hat. Auch das Vollkommene wird, weil es iſt: es wird nur nicht ſucceſſiv. Auch an dem Vollkommenſten iſt die Individualität die Beſtimmtheit der Allgemeinheit, und die Perſönlichkeit iſt die Allgemeinheit der Individualität *).

Wenn hiermit der Begriff des vollkommenen Individuums dadurch, daß das Individuum zugleich als Subjekt und hiermit als Perſon ſich erweiſet, nach allen Seiten ſich rechtfertigt und demzufolge der Urmenſch nicht bloß als moraliſche Perſon, ſondern als wirkliche Perſon ſich offenbart, ſo iſt nun andrerſeits auch dieſe Urmenſchheit in ihrem Anundfürſichſeyn von ihrer hiſtoriſchen Erſchei-

*) Es iſt ſehr merkwürdig und lehrreich, wie Göthe Lavater's Denk- und Handelsweiſe beſchreibt, und ſeine phyſiognomiſchen Studien mit ſeinem chriſtlich-myſtiſchen Glauben, ſeine ſinnliche und buchſtäbliche Auffaſſung mit ſeinen überſinnlichen Ideen in Beziehung zu bringen ſucht. Lavater glaubte feſt an die Wirklichkeit der Idee und hiermit an die wirkliche Perſönlichkeit Chriſti: ſein ganzes Studium war auf die Verwirklichung der Perſon Chriſti gerichtet. Er hatte auch die Einſicht gewonnen, daß die Individualität die weſentliche Bedingung realer Perſönlichkeit iſt: allein die weiteren Bedingungen, welche erſt den Widerſpruch des Einzelnen mit dem Allgemeinen überwinden, waren zwar die unſichtbaren Pfeiler ſeines lebendigen Glaubens an die Wirklichkeit der Perſon Chriſti, aber ſie kamen dem Verſtande nicht zum Bewußtſeyn: „daher jenes beinahe unſinnige Treiben „ein Chriſtusbild nach dem andern fertigen, copiren, nachbilden zu „laſſen, wovon ihm denn, wie natürlich, keines genug that." Göthe ſelbſt hält ſich mehr an den Widerſpruch, in welchen dieſe ſtarre Feſthaltung der abſtrakten Individualität mit dem Leben geräth, als an die Wahrheit, welche darum doch die Individualität als dieſelbige nicht aufgeben kann, und auch nicht aufzugeben braucht, aber auch nicht verſteinern laſſen darf. Göthe's Werke I. H. XLVIII. S. 143.

nung im Fleiſche zu unterſcheiden, aber nicht zu ſcheiden. Der Unterſchied iſt, daß der Urmenſch auch als ein Menſch, das Individuum als ein Individuum erſcheint, daß der Schöpfer auch geſchaffen und geboren wird, daß der, welcher alles zumal iſt, erſt ſucceſſiv wird, daß der, welcher geſtern, heute und in Ewigkeit derſelbige iſt, wie ein anderer Menſch den endlichen Schranken der Zeit und des Raumes unterworfen iſt: der Sohn Gottes wird des Menſchen Sohn, und die göttliche Majeſtät nimmt Knechtsgeſtalt an. Dieſer Akt der Offenbarung wird eben deswegen als Erniedrigung bezeichnet. Es iſt damit zugleich anerkannt, daß dieſe Erniedrigung, als ſolche, für ſich allein betrachtet, nicht die an und für ſich vollkommene Erſcheinung des vollkommenen Individuums iſt: es iſt aber darum nicht weniger wahr, daß ſie als bleibendes Moment ſeiner Offenbarung auch zu ſeiner Vollkommenheit gehört, und auch für ſich als der adäquate Ausdruck der geſchaffenen Menſchheit ſich offenbart. Wie der Gottmenſch an und für ſich, als unerſchaffen, der vollkommene Menſch iſt, ſo iſt er auch im Fleiſche, als erſchaffen, der vollkommene Menſch: wie er an und für ſich die adäquate Geſtalt Gottes iſt, ſo iſt er auch in ſeiner Erniedrigung die adäquate Knechtsgeſtalt, ein vollkommener Knecht. Damit iſt nicht allein geſagt, ſondern auch gethan, damit iſt der ewige Gedanke zur Thatſache geworden, daß alle Menſchen, als ſolche, vollkommen ſeyn können, wie ihr Vater im Himmel, als ſolcher, vollkommen iſt: es iſt ihnen auch eben dadurch die Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen und zu werden.

Es iſt weſentlich, dieſe Vollkommenheit der Erniedrigung ſowohl in Beziehung auf den Sohn Gottes ſelbſt, als auch im Verhältniſſe zu den Menſchen, mit welchen er dadurch in Gemeinſchaft tritt, mehr und mehr zum

Bewußtſeyn zu bringen: denn **ſelig** iſt, wer ſich nicht an dieſer Erniedrigung ärgert, und auch in dieſer Erſcheinung an dem natürlichen Widerſpruche der Knechtsgeſtalt mit der Fülle der Gottheit nicht zerſcheitert. Und es iſt uns leicht gemacht, dieſen Widerſpruch zu überwinden, ſo wir nur wirklich aus dem engherzigen Kreiſe des eignen Weſens heraustreten, und kommen und ſehen. Oder wer vermißt etwas an dem vollkommenen Ausdrucke des Gehorſams in der Knechtsgeſtalt des Gottmenſchen? Luc. 2, 51. So ſehen wir ihn auf einem kleinen Bilde nach einer alten Legende die Werkſtatt des Pflegevaters mit dem Kehrbeſen reinigen:

Der Ewige aus des Vaters Schooß
Erſcheint hier aller Hoheit bloß.

Iſt das nicht auch eine Hoheit?

Er, der den Bau der Welt vollbracht,
Die enge Werkſtatt nicht verachtet.

Iſt das nicht mehr, als alle Weite und Breite des Univerſums?

Kein Dienſt ſo niedrig, keine Arbeit ſo geringe,
Er thut ſie ſelbſt, der Schöpfer alle Dinge.

Dieſes iſt der Widerſpruch, an deſſen Auflöſung der Rationalismus verzweifelt *), daher er — den Knoten nicht auflöſet, ſondern — zerhaut.

---

*) Auf dieſem Widerſpruche beruhte ſchon der Einwand der infideles, welchen Anſelmus in den Geſprächen: cur Deus homo? l. 3. widerlegt. Objiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles, quia Deo facimus injuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse, et, ut multa alia taceam, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque subiisse. —

Wäre nun auch die ſpekulative Philoſophie genöthigt, den realen Begriff des vollkommenen Individuums zu verwerfen, ſo würde damit allerdings einerſeits ihre Uebereinſtimmung mit dem Naturalismus und Rationalismus, andererſeits ihre Unvereinbarkeit mit dem poſitiven Chriſtenthume dargelegt ſeyn: wir haben eben das Gegentheil aus dem Begriffe ſelbſt nachgewieſen.

Wenn wir jetzt auf den Verlauf unſerer Erörterungen zurückſehen, ſo iſt nicht zu verkennen, daß die Angel der Differenz auf eine einzige, bisher noch nicht herausgeſtellt geweſene Frage concentrirt worden iſt, auf die Frage: ob und in wiefern und in wieweit dem Gattungsbegriffe der Menſchen wirkliche, d. i. ſelbſtändige, oder bloß moraliſche Perſönlichkeit zukomme. Wir haben gefunden, daß die Selbſtändigkeit, welcher der Gattung als ſolcher nicht zukommt, darum nicht dem Subjekte, das ſie denkt, zufällt, ſondern einem Subjekte zukommt, welches von der Sprache in dem abſtrakten Gattungsbegriffe ſchon neutraliſirt iſt. Die Wahrheit der Gattung vieler Subjekte iſt der Begriff, der Begriff iſt das höhere Subjekt, die Wahrheit der Menſchheit und der einzelnen Menſchen iſt der Menſch, näher der Urmenſch kraft ſeiner Perſönlichkeit.

Je näher dieſe Frage in Unterſuchung gezogen wird, wiewohl es bis jetzt, ſoviel auch ſchon des Streitens gegen Strauß geweſen, zu dieſem Kardinalpunkte noch nicht gekommen iſt, deſto näher wird auch der alte Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus in Erinnerung gebracht werden.

Die rationaliſtiſche Chriſtologie hat ihren Gipfel erreicht, wenn ſie dem Individuum Jeſu die gottmenſchliche

Universalität abspricht, und dagegen dem ganzen Menschengeschlechte statt wirklicher Selbständigkeit nur eine moralische Persönlichkeit zuspricht. Es ist mithin nichts anders, als das Moment der Individualität, woran sich diese Christologie ärgert: es ist der Widerstreit des Endlichen gegen das Unendliche, des Einzelnen gegen das Allgemeine, worin dieses Aergerniß seine Unterstützung findet. Hierauf bezieht sich in der Voraussicht des Aergernisses, welches kommen wird, warnend und den Sieges-Preis verkündend das Wort des Herrn: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert"; aber der Rationalismus hat sich doch nicht warnen lassen. Er kann sich das Universelle in seiner Individualität nicht vollkommen denken: insofern ist er Nominalismus: er läßt Christum nicht in ihm selbst, sondern nur in concepto des ihn denkenden Subjekts existiren: dies ist die moderne Konsequenz des Nominalismus: er schreibt ihm in seiner Verlegenheit wenigstens eine ideale Realität zu: dies ist der alte scotistische Formalismus: er läßt dagegen die einzelnen Individuen als Erscheinungen kommen und gehen: dies ist die Ausartung des Realismus und Nominalismus in Pantheismus.

Diese subjektive Geistesstufe hat in ihrem vielverschlungenen Verlaufe dieses Doppelte oder Entgegengesetzte an sich, daß sie im Einzelnen durch ihre Popularität den Verstand für sich gewinnt und durch ihre Gemeinverständlichkeit in ihren successiven Raisonnements plausibel wird, aber, während sie im Einzelnen ohne Widerstand zu erfahren annehmlich befunden wird, im Ganzen und nach ihren Resultaten keine Befriedigung gewährt, vielmehr Erschrecken verursacht, und daher, wenn auch die Waffen dagegen fehlen, eben deshalb nur um so mehr Perhorrescenz

und Proteſtation hervorruft. Zu einer wirklichen Ueberwindung dieſer gefährlichen Stellung gehört aber nichts ſo ſehr als Kampf, und in wiſſenſchaftlicher Beziehung der Kampf des Geiſtes, welcher das Wiſſen als ſein Erbe behaupten, und das Ererbte auch erwerben und erringen muß. Zur Stärkung und Uebung in dieſem guten Kampfe, zum rechten Gebrauche der rechten Waffen, d. h. der rechten Kategorien gehört weſentlich die Einſicht in den geſchichtlichen Verlauf dieſes Kampfes bis hierher. Zunächſt liegt hier wieder der Streit zwiſchen

Realismus und Nominalismus in beſonderer Beziehung auf die Chriſtologie,

welcher nicht bloß das Mittelalter erfüllt, ſondern dieſem vorangegangen und nachgefolgt, aber zur Zeit weder nach ſeiner Ausdehnung, noch nach ſeiner Bedeutung gehörig gewürdigt worden iſt. Noch immer gelten die Kämpfe über Realismus und Nominalismus, Formalismus und Conceptualismus, oder vielmehr über die Prinzipien dieſer beiden Kategorien des Seyns und des Denkens als leere Spitzfindigkeiten, wiewohl ſich ihre Realität an der ihnen zugeſchriebenen Stiftung der Univerſitäten zu Wien, Heidelberg und Leipzig handgreiflich bewährt hat *).

Jetzt gilt es, den alten Streit, der im Mittelalter ſeine Mitte, aber nicht ſeinen Urſprung, noch ſein Ende

*) Fr. Ancillon (zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen. II. Abſchn. i. „Ueber das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſonderen in der menſchlichen Erkenntniß." S. 235—282.) hat die Bedeutung dieſes Gegenſatzes für unſere Zeit wenigſtens anerkannt.

gefunden hat, noch einmal durch zu kämpfen, oder durchkämpfen zu ſehen, um deſto beſtimmter den gegenwärtigen Standpunkt der ſpekulativen Philoſophie und ihrer Theologie insbeſondere kennen zu lernen.

Der erſte noch rohe, weil unmittelbare Gegenſatz zwiſchen dem Realismus und Nominalismus, beſteht darin, daß der Idee, — dem Allgemeinen, der Gattung, dem Geſchlechte und der Art, — die Realität einerſeits ohne Unterſchied zugeſchrieben, andererſeits ohne Unterſchied abgeſprochen, mithin dort die Realität nur für das Allgemeine als ſolches, hier nur für die einzelnen Erſcheinungen des Allgemeinen und der Gattung ausſchließlich in Anſpruch genommen wird. In dieſer noch unmittelbaren Allgemeinheit hat jeder Theil nach dem, was geſagt iſt, abgeſehen von der Meinung, welche ſich daran anſchließt, eben ſowohl Unrecht als Recht. Dem Allgemeinen ſchlechtweg kann ohne Individualität die Realität nicht zugeſchrieben werden, denn um zu ſeyn, muß das Seyn nicht allein ſeyn, ſondern auch Etwas ſeyn, da ſeyn, und das Etwas muß fürſich ſeyn. Dies iſt das Unrecht des noch rohen Realismus und das Recht des Nominalismus. In gleicher Weiſe kann aber auch dem Individuum als ſolchem die Realität nicht zugeſchrieben werden; denn erſtens iſt das Individuum als ſolches endlich, es kommt ihm folglich eben nur Daſeyn und Fürſichſeyn zu, aber nicht die Realität, nicht das volle Seyn, welches kein Ende hat: das Individuum iſt aber auch zweitens das Einzelne im Ganzen, ein Theil oder Glied des Ganzen oder Allgemeinen, ſeine Realität hängt daher von der Realität des Allgemeinen ab, dem doch dieſe als ſolchem nicht zukommen ſoll. Dies iſt die Unwahrheit des Nomi

nalismus, und hiermit die Wahrheit des Realismus, welcher die Realität von der Allgemeinheit abhängig macht. Hieraus ergiebt sich die negative Wahrheit, daß weder dem Allgemeinen an sich allein, noch auch dem Einzelnen für sich allein die Realität zukommt. Es bleibt nur noch übrig, ob und inwiefern aus der Verbindung beider Momente ein reales Seyn hervorgeht. Real ist das Seyn, wenn es nicht allein Seyn, nicht allein Etwas, sondern dieses ist, für sich ist. Damit ist auch schon gesagt, daß zur Realität eben sowohl das Allgemeine, Seyn, als auch das Individuelle, dieses, das ist, gehört, daß zur Wirklichkeit, wie es noch kürzlich ausgedrückt worden ist, nicht allein das Seyn, sondern auch Seyendes gehört. Indem sich hierin die entgegengesetzten Ausgangs-Punkte vereinigen, geht daraus der bestimmtere Gegensatz zwischen dem Realismus und Nominalismus hervor, welcher darin besteht, daß zwar von beiden Seiten dem Allgemeinen nicht allein Realität, sondern auch als deren Bedingung Individualität zugeschrieben, aber in Folge dieses Ueberganges des Allgemeinen zum Einzelnen, der Idee zur Realität, einerseits auch die Realität des Allgemeinen, andererseits nur die Realität des Einzelnen, als Modifikation des Allgemeinen, mithin einerseits ein allgemeines Individuum neben den einzelnen Gliedern unter demselben, andererseits nur eine unendlich mannigfache individuelle Gestaltung des Allgemeinen als real statuirt wird. Hiermit verfällt aber wiederum der Nominalismus, welcher nur Einzelnes als einseitige Darstellung des Allgemeinen kennt, in den Widerspruch, daß er grade dem Allgemeinen und Vollkommenen die Vollkommenheit, wozu die Realität gehört, absprechen muß, und doch dem Einzelnen nicht zuweisen kann;

umgekehrt bleibt aber auch der Realismus in dem Widerſpruche zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen ſtecken, ſo lange er ihn nur aſſertoriſch verbindet, aber — nicht löſet, folglich auch nicht eint.

Um den Widerſpruch zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen zu verſöhnen iſt nichts ſo nothwendig, als Beides näher zu begreifen. Die verſtändigende Antwort fehlt ſo lange, als die Frage in der Alternative beharrt, welche ihre Vorausſetzung iſt. Nach dieſer Alternative iſt das Allgemeine entweder nur gedacht, oder zugleich an ſich ſeyend, gleich als wenn nicht ein Drittes ſeyn könnte. Es iſt zu ſagen, daß das Allgemeine weder bloß gedacht wird, noch bloß an ſich iſt: ſondern wenn es iſt, ſo iſt es als das Allgemeine an und für ſich, nicht bloß von dem einzelnen Subjekte gedacht, ſondern denkendes Subjekt, nicht bloß an ſich, ſondern auch für ſich, Selbſt. In dieſer Faſſung iſt ſofort mit dem Begriffe des Selbſt, als der Einheit des Unendlichen und Endlichen, der Widerſpruch gelöſet, welcher der Gegenſtand des Streites war: aber auch das Prädikat der Realität zu dem Begriffe der Selbſtändigkeit erhoben.

So lange das Allgemeine, ſo wie und weil es dem einzelnen Subjekte entgegentritt, nur als Objekt betrachtet wird, ſo lange iſt es auch nur von dem Gedanken des Subjekts abhängig. Indem es aber wirklich als das Allgemeine gefaßt wird, iſt es nicht allein das allgemeine Objekt, ſondern auch das allgemeine Selbſt, womit ſich die vorausgeſetzte Individualität als Selbſtändigkeit ſelbſt ſetzt. Das allgemeine Selbſt iſt als Selbſt zugleich einzelnes Selbſt, es iſt ſo der Grund, und als Selbſt der Schöpfer aller einzelnen Subjekte: es iſt nicht τὰ ὄντα

πάντα, aber τὸ ὂν πᾶν, nicht τὸ ὂν πᾶν, ſondern ὁ ὂν πᾶς, und wie die causa sui, ſo auch die causa omnium: es iſt ſo Perſon, und als abſolute Perſon perſonificirend: was es nicht ſelbſt iſt, das hat es gedacht und gemacht, und durchdringt es fortwährend: nicht ſeine Attribute ſind an ſich real, ſondern Es ſelbſt iſt an und für ſich: auch der Allmacht und Liebe, der Gottheit und Menſchheit Gottes kommt keine Realität an ſich zu, ſondern Gott Selbſt allein die vollkommene Realität und Perſönlichkeit. In der Sphäre des Geiſtes iſt Realität ohne Subjektivität, Subjektivitat ohne Perſönlichkeit nicht denkbar.

Es iſt nicht bloß für die Geſchichte, ſondern auch für die Sache, oder vielmehr weil für die Geſchichte der Philoſophie, auch für die Philoſophie ſelbſt wichtig, den Streit zwiſchen dem Realismus und Nominalismus von ſeiner Quelle bis zu ſeiner Verſöhnung zu verfolgen: es iſt der Streit zwiſchen dem Supranaturalismus und Rationalismus. Der Realismus iſt der noch rohe Platonismus des Mittelalters, denn er faßt die Ideen als nur allgemein und in dieſer Allgemeinheit als allein real und unvergänglich. Die ἰδέα iſt = οὐσία — αὐτὴ καθ' αὑτην μεθ' αὑτῆς: ſo iſt auch ἰδέα und εἶδος ſich gleich, notio generalis, das Denken oder Seyn überhaupt, das von ſeiner individuellen Geſtaltung unabhängig in ſich ſelbſt iſt, χωριστόν. Es fehlte nur noch, daß der Realismus ſeine Ideen mit beſtimmterem Bewußtſeyn als ihr eigenes Subjekt nach ihrer Perſönlichkeit hätte erkennen lernen, wie ſie ſchon Plato gefaßt hatte, indem er die höchſte Idee eben ſowohl als das Prius, als auch als die Identität

des Seyns und Erkennens faßte*). Der Nominalismus iſt dagegen das mittelalterliche Verſtändniß des Ariſtotelismus, denn er wurzelt in der Entelechie des Individuums, welches der Träger der Ideen iſt, wornach das Allgemeine oder der Begriff nur in ſeiner Beſtimmtheit iſt, τὸ τί ἦν εἶναι. Dieſes Seyn iſt als konkret dem abſtrakten Seyn entgegengeſetzt, ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων, οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον τοῦ τί ἦν εἶναι, qualitas individua**). Es iſt eben darum nicht bloß Seyn, ſondern Begriff, λόγος. Aber der Nominalismus blieb bei der äußerlichſten Auffaſſung ſtehen: ſein Mangel beſtand näher darin, daß er bei dem natürlichen Fürſichſeyn, bei dem Ariſtoteliſchen τὸ δέ τι, welches, als Individuum, χωριστὸν oder nur einzeln iſt, ſtehen blieb, ohne zum Anundfürſichſeyn des Geiſtes, zum Ariſtoteliſchen λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι fortzuſchreiten***). Eben deswegen gerieth der Nominalismus frühzeitig und gegen ſeine Intention in den Verdacht des ſubjektiven Rationalismus, indem er die Univerſalien als ſubjektive Vorſtellungen der Vernunft, als bloße Namen, flatus vocis, betrachtete. Er hatte ſein gutes Recht den ſelbſtloſen Univerſalien die Realität abzuſprechen: ſein Unrecht war, daß er in dem Allgemeinen überhaupt ein von dem einzelnen Selbſt unabhängiges Selbſt nicht erkannte. Darüber

---

*) *Plato* de Rep. VI, 509. Hiermit iſt zu vergleichen: Herm. *Bonitz*, Disp. plat. duae Dresd. 1837. — D. F. Chr. Baur: Das Chriſtliche des Platonismus. 1837. S. 61. folg.

**) Vergl. Franz Bieſe: die Philoſ. des Ariſtoteles. I. S. 611. 628. 427. 56. 62.

***) Vergleiche mit den ſchon bemerkten vortrefflichen Ausführungen in Fr. Bieſe's Phil. des Ariſtoteles auch ebendaſ. I. S. 424. 402.

gerieth er nicht minder in den Verdacht der Heterodoxie. Dante findet daher eben in dem fortdauernden Unvermögen, die Individualität und Präsenz der Wahrheit zu erkennen, die Strafe der Irrlehrer, welchen die Wahrheit nur in unbestimmter, allgemeiner Ferne bleibt, aber so wie sie sich naht und bestimmt auch sogleich verschwindet und sich verflüchtigt. Hiermit ist das pantheistische Element des Nominalismus ausgesprochen, welches in der Läugnung der Realität des Allgemeinen liegt: denn es ist eben sowohl Pantheismus, die individuelle Persönlichkeit des Allgemeinen zu läugnen, als es Pantheismus ist, die individuelle Persönlichkeit des Einzelnen zu bestreiten*): eins führt auch folgerecht zum andern. Hiermit ist aber auch das pantheistische Ingrediens genannt, welches den scholastischen Realismus wider seine Intention zur Folge haben würde, wenn er nur das Allgemeine als real prädicirt. Seine Wahrheit ist dagegen, daß er an der Realität des Allgemeinen festhält: er ist so zu dem ontologischen Beweise für die Realität Gottes gekommen. Seine Unvollkommenheit ist dagegen, daß er nicht unterscheidet und ohne Rücksicht auf die Sphären des Seyns allen Universalien, als Ideen, dieselbe Realität zuschreibt. Er kommt nicht zu einer distinkten Unterscheidung zwischen der Natur und dem Geiste. Vielmehr werden dieselben Kate-

*) Vergl. die anonyme Schrift: „Das Partikular-Recht im Verhältniße zum gemeinen Rechte und der juristische Pantheismus." Berlin, 1847. S. 53. Die philosophische Bedeutung dieser juristischen Ausführung besteht darin, daß die beiden entgegengesetzten Seiten des Pantheismus nachgewiesen werden, und gegen die realistische die Allgemeinheit des Individuum, gegen die nominalistische die Individualität des Allgemeinen geltend gemacht wird.

gorien überall ohne Unterſchied und ohne Fortbewegung angewendet, worin bekanntlich Hegel die Barbarei des Mittelalters findet. Die Quiddität iſt hier überall dieſelbe. Die Tiſchigkeit iſt in der Scholaſtik eben ſowohl ein Universale und darum reell, als die Menſchheit: der Unterſchied, daß die Tiſchigkeit nicht in ihr ſelbſt, ſondern außer ihr, in dem Subjekte, im Geiſte, der Geiſt aber in ihm ſelbſt ſeine Realität hat, mithin der Tiſchheit nicht, wohl aber der Menſchheit, dem Rechte nicht, wohl aber dem Staate, und hiermit dem Allgemeinen in Einem Realität, mithin individuelle Selbſtändigkeit zukommt, — dieſer Unterſchied war in jenem Streite noch nicht zur allgemeinen Anerkennung gekommen: ſo oft man nahe heran kam, ſo oft entzog ſich auch der noch allgemeine Kampf des Gedankens der näheren Beſtimmung und Unterſcheidung. Namentlich hätte der Streit über die Realität der Attribute oder Eigenſchaften auf die Verklärung aller Abstracta und Neutra zur Perſönlichkeit führen können, aber es ging nicht ſo ſchnell, außer in Blitzen des Geiſtes, die für einen Augenblick Tag machten, denen aber alsbald wieder Nacht folgte.

Der weitere Fortgang tritt für das allgemeinere Bewußtſeyn erſt mit der neueren Philoſophie ein, wodurch der Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt diſtinkter heraustritt. Eben darum iſt auch in Beziehung auf den Gegenſatz des Realismus und Nominalismus des Karteſius: „*Cogito ergo sum*" von entſcheidendem Einfluſſe: denn nun erweiſet ſich das Denken als das Prinzip des Seyns, und das: „Ich denke", hiermit das Selbſt, als die Bedingung wirklicher Individualität, womit eben ſowohl der Nominalismus, der allen Individuen Realität zu-

ſchreibt, als der Realismus, der allen Univerſalien, als ſolchen, und zwar in der Form von Gattungen, Realität einräumt, überwunden iſt, indem nunmehro in weiterer Entwickelung einerſeits nur den Individuen als Subjekten wirkliche Individualität, d. i. Selbſtändigkeit, und andererſeits den Univerſalien weder als ſolchen, noch als Gattungen und Arten, oder als Geſammtbehältern der Individuen in dieſer Abſtraktion wahrhaftige Geltung zukommt. Es iſt nun nicht von mehreren Univerſalien die Rede, ſondern eben nur Ein eigentliches Universale, welches als Eins zugleich allgemein und einzeln iſt: dieſes erweiſet ſich als das abſolute Selbſt. So finden die einzelnen Subjekte, als viele, in Einem Subjekte, welches von ihnen unabhängig iſt und vielmehr ſie bedingt, ihren letzten und höchſten Grund, der ihnen eben ſowohl tranſcendent als immanent iſt. So beweiſet nicht der Menſch das Daſeyn Gottes, ſondern das Daſeyn Gottes den Menſchen: dieſes iſt auch der innerſte Sinn des ontologiſchen Beweiſes. Hiermit erhebt ſich aber auch das anfängliche Prinzip: Cogito, ergo sum, zu dem urſprünglichen Prinzip: Cogitor, ergo sum. Immer aber bleibt das Subjekt die Wahrheit des Individuums: das Subjekt iſt das Individuum, das in ſich iſt und ſich in ſich reflektirt. Hiermit kommt auch in dem Subjekte, weil es eben ſowohl in ſich als außer ſich iſt, ſich äußert, der Widerſpruch, in welchem das Einzelne abſtrakt wie es iſt mit dem Allgemeinen bleibt, zu ſeiner Erklärung: nur das abſolute Subjekt iſt die vollkommene Einheit des Einzelnen und Allgemeinen. Erſt als dieſes Subjekt überwindet das χωριστον ſeine letzte Abſtraktion: es iſt das in ſich ſelbſt beſtimmte

persönliche Subjekt, das darum von dem Andern Seiner nicht geschieden, aber unterschieden ist.

Indem nun die neuere Philosophie seit Kartesius sich zum Denken als der Wahrheit des Seyns, zum Denkenden als der Wahrheit des Seyenden erhob, mußten die bis dahin entgegengesetzten oder bloß combinirten Denkweisen des Realismus und Nominalismus entweder auf diese Fortbewegung als die eigentlich gesuchte Wahrheit eingehen, oder realistischer Seits zu dem spinozistischen Pantheismus, der das Universelle auf Kosten des Einzelnen erhalten will, aber nicht erhalten kann, nominalistischer Seits zu dem Naturalismus, der das Einzelne auf Kosten des Ganzen erhalten will, aber umgekehrt mit dem Ganzen, als einem bloß abstrakten Begriffe, auch das Einzelne verliert, mit Bewußtseyn herabsinken. So ist es auch geschehn.

Es kann daher nur als ein verwirrendes Mißverständniß angesehen werden, wenn neuerlich ohne Rücksicht auf den Fortschritt der Philosophie seit dem Mittelalter Luther und Leibnitz als Nominalisten im scholastischen Sinne, ja als Occamisten bezeichnet worden sind. Die Nominalisten mußten nothwendig die volle Einheit des Allgemeinen und Einzelnen bestreiten, **totam rem essentialiter et individualiter existere.** Luther hingegen bekannte sich zu dem durch den Begriff des Subjekts geläuterten Realismus, welcher sich von dem Nominalismus nach dem wesentlichen Kriterium nicht etwa dadurch unterscheidet, daß er die Individualität als zur Realität wesentlich bestreitet, sondern vielmehr dadurch, daß er die Individualität des Allgemeinen assertorisch behauptet. Für Luther's Realismus würde zum Beweise sein Weihnachtslied allein schon genügen, in welchem er die Fülle der Gottheit und

Menſchheit eben ſowohl an und für ſich (χωρις) als — in Win-
delin, ſein Eins und ſein Alles zuſammen weiß. Sein Realismus
bekundet ſich nicht minder an ſeiner thomiſtiſchen Satisfaktions-
lehre, wornach das Individuum als Subjekt aus freier Gnade,
weil es unbedingt d. h. als die Fülle der Gottheit auch die ganze
Menſchheit iſt und ſie bedingt, mittelſt ſeiner Erniedrigung zu
der geſchaffenen und gefallenen Menſchheit auch für Alle voll-
kommen genug thut. Derſelbe Realismus offenbart ſich an
der Abendmahlslehre, wornach Chriſtus, und zwar als Menſch,
nach ſeiner Ubiquität, ſeiner Individualität unbe-
ſchadet, nicht materiell, aber reell und ſubſtantiell
in, mit und unter Brod und Wein genoſſen, und ſowohl
der materielle, bloß objektive, als der bloß nominelle, bloß
moraliſche oder ideelle Genuß abgewieſen wird *): überall
iſt die ganze Idee in ihrer Fülle ungetheilt und unge-
ſchwächt in der Erſcheinung, weil ſie auch außer derſelben
unbedingt und ſelbſtändig iſt.

So war auch Johann Weſſel von Gensfort, ob er
ſich gleich zu dem geläuterten Nominalismus bekannte, nicht in
dem Sinne Nominaliſt, daß er dem Namen des Allgemeinen
die Realität des Individuums entgegenſetzte, ſondern er war
nur Nominaliſt in Oppoſition gegen realiſtiſchen Pantheis-
mus; er kämpfte auch gegen nominaliſtiſchen Naturalismus.
Darum behauptete er im entſchiedenſten Gegenſatze gegen
Roſcelliniſchen, Scotiſtiſchen und Occamſchen Nominalis-
mus die Realität des Namens. So verſtand er das
Gebet im Namen Jeſu. Petimus in *nomine* non
vano, sed in vero et sanctificato *nomine* Jesu **).

*) Hegel's Werke. XII. 274.

**) Vergl. Dr. Ullmann: Johann Weſſel, ein Vorgänger
Luthers. 1834. S. 201. folg.

In gleicher Weiſe eifert auch Leibnitz gegen die gemilderte formaliſtiſche Form des Nominalismus, namentlich gegen die Häccceität des Duns Scotus, indem er die Individualität nicht auf dieſes Seyn beſchränkt, ſondern auf das Selbige erweitert: eben darum eifert er gegen die Singulariſten, nach welchen den Menſchen das Verdienſt Chriſti nicht durch ſeine menſchliche Urperſönlichkeit und Mittheilbarkeit, ſondern nur durch das Abſtraktum der Menſchheit, durch den bloßen Namen, per communionem *nominis*, zukommen, folglich nicht real, ſondern nur nominell zukommen würde. „Der ganze Troſt des Menſchen„Geſchlechts iſt zerſtört," ſo ſagt Leibnitz, „wenn die Ein„heit der Menſchen in Chriſto geläugnet wird; denn dann „iſt Chriſtus nur dem Namen nach unſer, nach dem „Namen der Menſchheit, aber nicht nach der Realität"*).

Der allgemeine Charakter der neuern Philoſophie iſt indeſſen gleichwohl zwar nicht der alte Nominalismus, aber doch — abſtrakte Subjektivität geblieben: dieſe hat ihren Gipfel in der kritiſchen Philoſophie erreicht, deren Noumena (Gedankendinge) an die Nomina (in conceptu) der ſcholaſtiſchen Philoſophie, wie die Phänomena an die individuellen Exiſtenzen mahnen. Die Spitze dieſes Gipfels bildet wieder die Wiſſenſchaftslehre, welche Seyn und Bewußtſeyn aus der Gränze ableitet, die dem Bewußtſeyn immanent iſt, und die Gränze als das Prinzip der Individuation faßt, wodurch das Bewußtſeyn zu ſich ſelbſt und das Seyn zu ſeiner Realität gelangt **).

*) Vergl. *Leibnitzii* spec. difficult. in jure qu. XI. in Leibnitzii Op. omnia. Coll. Ludov. *Dutens.* T. 4. P. 3. pag. 81.

**) Es iſt vielfältig bemerkt worden, daß der mittelalterliche Rea-

Aber wie gleich am Anfange der neuern Philoſophie das Prinzip: Cogito ergo sum auf das abſolute Prinzip: cogitor ergo cogito, cogito ergo sum hinweiſet, wie es nur eine weitere Beſtimmung dieſer vom Bewußtſeyn ausgehenden Aſcenſion iſt, wenn geſagt worden iſt: Weil ich geliebt werde, ſo liebe ich, weil ich liebe, ſo bin ich: So iſt auch der tranſcendentale Idealismus wieder die Leiter zur objektiven Philoſophie geworden. Das Prinzip des Idealismus war: Ich = Ich, das denkende Subjekt iſt, und iſt ſich ſelbſt gleich. Deſſen Antitheſe iſt das Nicht Ich, das Objekt oder die Subſtanz, welche das Ich negirt. Die Syntheſe iſt ſowohl die Verbindung

---

lismus dem modernen Idealismus, ſo wie der Nominalismus dem Realismus und Empirismus der neueren Zeit verwandt ſey. Die Wahrheit dieſer Verwandtſchaft iſt unläugbar, denn der moderne Idealismus ſchreibt den Ideen ebenfalls allein reale Gültigkeit zu, der moderne Realismus hält ſich dagegen nach Art des Nominalismus an die Realität der Erſcheinungen. Dieſe allgemeine Verwandtſchaft iſt aber nur die allgemeine Grundlage, auf welcher ſich der Gegenſatz umkehrt. So ſehen wir zum Beiſpiel, wie der tranſcendentale (formale) Idealismus, obwohl er von dem Realismus des Mittelalters ausgeht, nach Art des Nominalismus die allgemeinen Begriffe für ſubjektive Formen erklärt, denen keine Subſtantialität zukomme, und wie umgekehrt der moderne Realismus, obwohl grundſätzlich dem Nominalismus verwandt, ſich doch wieder dem ihm grundſätzlich entgegengeſetzten Realismus des Mittelalters darin nähert, daß er die objektive Welt der Dinge ſowohl in Uebereinſtimmung mit der ſubjektiven Auffaſſung, als auch davon unabhängig weiß. Vergl. §. 57—59. der Hegelſchen Encyklopädie. IIIte Ausgabe. — Ueber den Gegenſatz der modernen Philoſophie iſt *Herbart*: de realismo naturali, und die Anzeige darüber in den „Göttingiſchen gelehrten Anzeigen," 1828. St. 5. zu vergleichen. — Durch dieſe Wendung des Streites iſt der ſpekulative Grundgedanke des alten Streites zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen verwiſcht und in abſtrakte Subjektivität verkehrt worden.

zwiſchen Ich und Nicht Ich, als auch die Beziehung dieſes Ich zu jenem Ich durch Theilung oder Limitation, Individuation. Hiermit war ſchon die Einheit der einzelnen Subjekte, der Ich's, angedeutet, welche wieder das abſolute Subjekt zu ihrer Vorausſetzung hat. In dieſem abſoluten Subjekte kommt aber auch das Urtheil: Ich = Ich erſt zu ſeiner abſoluten Wahrheit. Jeſ. 45, 5. Off. Joh. 1, 8. Und wie des Carteſius Denken (Ich) durch Spinoza's Seyn (Nicht-Ich) zu Leibnitz' denkender Monade aufſtieg, ſo iſt auch Kant's und Fichte's ſubjektiver Tranſcendental-Idealismus durch den objektiven Realismus der Naturphiloſophie, welche ihr Urheber ſelbſt mit Recht als Uebergangs-Stufe hinter ſich gelaſſen hat, zu dem objektiven Gedanken oder zu der Philoſophie des Geiſtes aufgeſtiegen, welche ſeit geraumer Zeit einen neuen Anfang genommen hat und ihren Fortgang finden wird, aber auch gleichzeitig auf ihrem langen Wege eine Menge Anhänger und Gegner zählt, welche nicht mit ihr fortgegangen, ſondern zurückgeblieben ſind, und ſtatt zu denken nominaliſtiſch ſprechen, ſtatt zu arbeiten realiſtiſch feiern.

Dieſes ſind die Grundzüge der Geſchichte des Nominalismus und Realismus.

Den Eingang in den ſcholaſtiſchen Streit hatte bekanntlich des Porphyrius Iſagoge gebildet, welche zur Einleitung in die Ariſtoteliſchen Kategorien von den *πέντε φωναί*, als den univerſellen Prädikamenten, *τὰ καθόλου*, handelte. Dieſe *πέντε φωναί* waren *γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός*, genus, species, differentia, differentia ſpecifica, contingens. Und hier war die Haupt-Aufgabe geſtellt, an welcher ſich das Mittelalter zerarbeitet hat: *περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἶτε ὑφεστηκεν εἴτε καὶ ἐν*

μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται. Die nähere Bestimmung der Frage war: εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματα ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα.

Erst jetzt stellt sich die Antwort dahin heraus, daß weder den Gattungen und Arten als solchen in dieser ihrer Neutralität substantiale Realität zukommt *), wozu nichts so sehr gehört, als Selbständigkeit, noch auch diesen Begriffen bloß die formale Vorstellung des einzelnen Subjekts zum Grunde liegt, sondern daß vielmehr das

*) So sind namentlich die Arten (εἴδη) nur, insofern als eine Gattung (γένος) über ihnen ist. Aber auch die Gattungen sind als Inbegriff vieler nur insofern einbegriffen, Eins und begriffen, insofern sie in einem höheren Einen, welches sie eint, ihre Begründung, Substanz, die Porphyrische ὑπόστασις finden. Es ist merkwürdig, wie sich Hegel in der vollendetesten und frischesten seiner Schriften, in der Phänomenologie, über die Bewandtniß um die Arten vernehmen läßt. In der Vorrede (S. LXVIII. erster Ausgabe — Hegel's W. II. S. 44.) ist εἶδος, ἰδέα, Art, als bestimmte Allgemeinheit, diese als der Begriff, der sein Anderssein an ihm selbst hat, hiermit als die Negativität der Sichselbstgleichheit, folglich als Lebens-Prozeß gefaßt. In der Einleitung (S. 13. erster Ausgabe — S. 66. a. a. O.) wird dagegen ausgeführt, daß die Vernunft grade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art und nur in seiner Art gut ist. So ist kein Mensch allein gut: sondern der Vater. Die Art ist darum und insofern nicht gut, als sie die spröde Negation des Allgemeinen ist. Sie ist zu eng und giebt nicht Genüge, sondern weiset höher. In gleicher Weise wird sie in der Sphäre der Gegensätze (S. 437. erster Ausgabe — S. 370.) gefaßt und zur Hingabe an das Allgemeine angewiesen, an die Substanz, die eben sowohl Subjekt ist. Es wird zugleich auf Diderot Bezug genommen, nach welchem Espèce von allen Spitznamen der fürchterlichste ist, denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus. Göthe's Werke: XXXVI. 123. Wer entsetzt sich nicht, wenn er von Menschen-Racen reden hört?

Allgemeine selbst Selbst, Subjekt, absolutes Subjekt ist, daß das Attribut nach seiner Wahrheit in seinem Subjekte sich findet, womit es aufhört, ein Neutrum zu seyn. Dieses Neutrum war das Quid (ti) der Scholastik, Quiddität. An diesem Neutrum scheitert auch der neueste Rationalismus, indem er damit, einer abstrakten Sprache folgend, alles Höhere neutralisirt *).

---

*) Es ist bemerkenswerth, daß auch in einer so eben erscheinenden Schrift: De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta. Scripsit Joh. *Martensen*. Havniae, 1837. p. 7. 35. die ideale Christologie der neuen Zeit als der scholastische Nominalismus in seiner Fortbildung seit Kant bis auf Schleiermacher, de Wette und Strauß erkannt worden ist. Vortrefflich ist, was der Verfasser über die Kategorie der Persönlichkeit sagt, welche die Kategorien von Gattung und Individuum überwindet und in sich eben sowohl zusammenfaßt, als außer sich hat, und wie er der Realität dieser absoluten Persönlichkeit im Gegensatze zu ihrer imaginären oder bloß moralischen Idealität sich bewußt wird; nur daß es nicht gegen die wahre spekulative Philosophie gesagt ist, welche es vielmehr auch sagt, und nicht bloß sagt, sondern auch aus dem objektiven Begriffe entwickelt. Der Verfasser hat den Kardinalpunkt so vortrefflich getroffen, und die Einheit, ja die Einerleiheit der Kantischen Christologie mit den neueren und neuesten Gefühls- und Verstandes-Theorien so überzeugend nachgewiesen, daß wir uns nicht versagen können, einen halben Paragraphen, (p. 74.) der den Kantianismus und Nominalismus der Straußischen Christologie nachweiset, abzuschreiben: Apud Kantium filii dei notio est *generalis*, animo humano omnino adstricta, extra illum nullam realitatem objectivam habens, sive potius ipse animus humanus, sub specie *universalitatis* conceptus. Categoria cogitandi, quae hic observatur, est categoria generis, (Genus — species — individuum). Subsumitur Christus *generi* humano ut unus e multis individuis. Omnes rationalistae, omnes, qui in Christo summum florem generis humani agnoscunt, non autem eum reverâ, sed solummodo figurate et symbolice θεάνθρωπον agnoscere possunt, in hacce categoria (generis) acquiescunt, omniaque huic schemati affigunt. Eidem schemati

Die Wahrheit iſt, daß das Tischſeyn immerfort ein Neutrum bleibt, und die Thierheit an ſich immerfort nur Gattung bleibt, aber das Menſchſeyn die dem Begriffe adäquate Perſon iſt, wornach das Universale, um in der ſcholaſtiſchen Sprache die Wahrheit auszudrücken, *ante res* creatas *in re* increata iſt, aber der Kreatur erſt *in re* und *post rem* zum Bewußtſeyn kommt *). Dazu hatten ſchon im Mittelalter die Myſtiker den Weg gebahnt. Schon Gerſon (Charlier) glaubte Formaliſten und Terminiſten, Realiſten und Nominaliſten durch Unterſcheidung des abſoluten Weſens in ihm ſelbſt und des Weſens un-

---

affixa est historia Christi in libro notissimo: „Das Leben Jeſu, von Strauß." Tacite supposuit autor, illam categoriam (generis) esse „non plus Ultra" cogitationis humanae, — — Omnis *realitas* in *idea* posita est. At quaeritur, quaenam sit illa idea? Idea *personalitatis*, idea libertatis absolutae? — Tum manifestatio hujus ideae excedit ideam *generis* humani: sequitur enim e notione *generis*, genus extra speciem et individua nullam habere existentiam, speciem vero et individua subesse generi, neque extra illud quicquam esse. Hypostasis alterius in altero evanescit. *Personalitatis autem idea excedit omnes illas abstractas categorias.* Continet illas, intra illis, — alioquin enim non esset omnibus numeris *absoluta*: sed est in *semetipsa*, omnia illa superans sibique subjiciens. Aus dieſer abſoluten Perſönlichkeit folgt aber auch die Manifeſtation Gottes als Menſch zum Zeugniſſe der Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen. Dieſer Manifeſtation in der Zeit liegt aber wieder die Urmenſchheit zum Grunde. Der Verfaſſer beruft ſich deshalb an einer andern Stelle auf Thomas Aquinas, welcher ſagt: „Etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus esset," hier sub aliis *respectibus*. Dieſes iſt die Summa der Chriſtologie: Tieferes, Näheres iſt noch nicht geſagt worden.

*) So faßte ſchon Ariſtoteles das Verhältniß und die Succeſſion. Vergl. Franz Biese: die Philoſophie des Ariſtoteles. I. S. 36. folg. Anm. 2.

ter dem zweiten Aspecte zu versöhnen. Darauf war sein Concordia metaphysices et logices gerichtet. Schon Gerson faßte distinkt das absolute Seyn zugleich als absolutes Denken, divina essentia ist nicht ohne divinus intellectus: so ist Gott die Einheit des Seyns und Denkens, aus dem alles Seyn und Denken kommt *).

In Folge der neueren Philosophie verklärte sich aber immer bestimmter und bewußter der Realismus zum Personalismus, denn nicht der Sache, sondern der Person kommt die Wirklichkeit zu, und der Nominalismus trifft und fällt nun eben nach seiner Wahrheit nur die Gattungen und Arten, aber nicht die persönliche Einheit der Individuen, nur die Eigenschaften oder Attribute, aber nicht den Träger derselben. Die Bibel bekennt sich zu diesem personificirenden Realismus, wenn sie sagt: Gott ist die Liebe d. h. die Liebe in Person. Die Wahrheit des Realismus und Nominalismus ist Personalismus.

Wollten wir nun für den gegenwärtigen Stand der spekulativen Philosophie die Isagoge zu dem Streite zwischen Nominalismus und Realismus auf dieselbe Weise suchen, wie sie für das Mittelalter Porphyrius in der Schrift von den fünf Namen oder Prädikabilien vorgezeichnet hatte, so können wir sie nirgends anders finden, als logisch in der Lehre vom Begriffe **), oder näher in der subjektiven Logik ***), welche die höchste Entwickelung in der Logik ist, und nach der weiteren konkreten Be-

*) Kirner, Gesch. der Ph. II. S. 190.

**) Vergl. §. 161. folg. in der Hegelschen Encyklopädie.

***) Hegel's Werke. Bd. 5.

ſtimmung in der Lehre vom Geiſte, in welcher wieder die Idee als Prozeß entſcheidend iſt.

Die Logik entdeckt namentlich in dem Begriffe ſelbſt das Allgemeine, καθ', als ſich ſelbſt gleich, wie es an ſich iſt, das Beſondere, διαφορα, als das Allgemeine, wie es ſich beſtimmt und unterſcheidet, oder für ſich iſt, ohne daß das Allgemeine dadurch verkümmert würde, und das Einzelne, ειδος, wie es die Momente des Allgemeinen und Beſonderen, der Gattung und des Unterſchieds in ſich reflektirt und an und für ſich iſt. Dieſer Begriff iſt zunächſt die unmittelbare Einheit ſeiner drei in ihm enthaltenen Momente, aber er dirimirt ſich auch ſofort zum Urtheile, welches ſich nur durch die Copula wieder zuſammenfaßt. Das erſte Urtheil iſt — die erſte Theilung des Begriffs, ſie enthält eine noch abſtrakte Wahrheit, auf deren weitere Entwickelung alles ankommt; dieſe Wahrheit iſt der Satz: Das Einzelne iſt das Allgemeine *). Hiermit iſt ſofort die Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen von dem Urtheile ausgeſagt. Es kommt nur darauf an, daß ſich auch dieſes Urtheil ſelbſt verſtehen lerne, wozu dieſes gehört, daß es ſeine Abſtraktion überwinde. Auf dem Mißverſtändniſſe dieſes Urtheils, näher auf der Abſtraktion, in welcher dieſes Urtheil verharrt, beruht der ganze Streit des Mittelalters: darin liegt auch der Grund, weshalb er im Mittelalter ſelbſt nicht zur Entwirrung kommen konnte. Jedes Urtheil galt nach dieſer Abſtraktion für ein Urtheil des Begriffs; in dem Urtheile: die Roſe iſt roth galt die Roſe als das Einzelne des Begriffs, die Röthe als das Allgemeine des

*) Vergl. S. 166. folg. der Hegelſchen Logik.

Begriffs. Es wurde daher nun sogleich auf Grund solcher voreiligen Voraussetzungen, welche das πρωτον ψευδος enthalten, darüber gestritten, ob der Farbe überhaupt an und für sich Realität zukomme, oder dieselbe vielmehr nur als Eigenschaft dem Einzelnen, nämlich der Rose zukomme. Die Wahrheit ist, daß das Urtheil: die Rose ist roth, noch gar kein Urtheil des Begriffs, die Rose noch gar nicht die Einzelnheit des Begriffs, sondern nur Bestimmtheit des Seyns, die Farbe noch gar nicht wirklich die Allgemeinheit des Begriffs ist, sondern nur Qualität des Seyns ist. Das Urtheil: die Rose ist roth, kann daher richtig seyn, aber es ist nicht wahr*), weil dem Einzelnen selbst, nämlich der Rose, zwar Seyn und Wesen, aber nicht innere Wahrheit oder Selbständigkeit zukommt, mithin auch das Allgemeine, das von ihm ausgesagt wird, nicht aus ihm, sondern ihm von anderwärts zukommt. Es liegt schon in dem Begriffe, worauf das Urtheil des Begriffs ruht, daß das Einzelne der Begriff selbst ist, d. h. daß das Einzelne in ihm selbst begriffen ist und sich in sich reflektirt, mithin auch seine Allgemeinheit oder Sichselbstgleichheit und seine Besonderheit oder sein Fürsichsein in sich reflektirt. Das Einzelne des Begriffs erweiset sich so als das Subjekt, das in ihm selbst ist, und dem seine allgemeine und besondere Bestimmungen, als seine Prädikate, aus ihm selbst kommen. Der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine, überwindet hiermit seine erste Abstraktion, indem er sich näher dahin bestimmt: das Subjekt ist das Prädikat. Das Subjekt erweiset sich erst in dieser Bestimmung wirk-

*) §. 172. der Hegelschen Encyklopädie.

lich als das Allgemeine und Beſondere. In dieſer Beſtimmung iſt das Einzelne nicht allein das Allgemeine, dies war in der Ausſage nur das Erſte, ſondern auch das Beſondere, dies iſt das Zweite, nämlich daß das Einzelne, welches ſeine allgemeine Beſtimmung in ſich hat und ſie ſelbſt iſt, auch davon ſich unterſcheidet: aber eben dieſes Unterſchiedene oder Beſondere iſt ſelbſt wieder das Allgemeine: der Unterſchied hebt die Einheit nicht auf; dieſes iſt das Dritte: das Einzelne erweiſet ſich als die Einheit des Allgemeinen und des Beſondern.

Aus dieſen erſten logiſchen Beſtimmungen des Urtheils ſind ſchon viele Schätze hervorgefördert worden, ohne daß ſie darum auch gehoben wären. Es gilt jetzt, ſie nicht allein zu heben, ſondern auch weiter zu fördern.

Aber zu einem ſicheren Fortgange iſt auch eine deſto feſtere Grundlage erforderlich. Dieſe Grundlage iſt eben der logiſche Begriff. Der Begriff iſt der immanente Grund des Seyns und Weſens, die ihm nur als ſeine einfachen Momente vorausgehen, und in ihm ſelbſt begriffen ſind. Der Begriff iſt ſo ſelbſt das Einzelne oder die Einheit des Seyns und Weſens, des Allgemeinen und Beſondern. Wie das Seyn in das Weſen, als in ſeinen Grund, ſich reflektirt, und das Weſen wieder als Exiſtenz und Erſcheinung zur Wirklichkeit hervorgeht, ſo gehen nun beide, Seyn und Weſen, in den Begriff zurück, der ihre immanente Einheit iſt. Mit dem Begriffe eröffnet ſich das Gebiet der Freiheit: das Wirkliche erſchien noch als nothwendig, weil ihm das Innere fehlt: erſt das Einzelne iſt als die Reflexion in ſich frei. Das Einzelne iſt nichts anders als die in ſich reflektirte, hiermit beſtimmte Allgemeinheit und in dieſer Beſtimmtheit ſich ſelbſt gleich:

es ist so das Allgemeine selbst. Dies war das erste Urtheil, welches die Logik entdeckt: das Urtheil der Identität. Das zweite Urtheil ist: das Einzelne ist nicht das Allgemeine, sondern das Besondere, Differente. Dies ist das Urtheil der Differenz, welches sich nothwendig in zwei Sätze dirimirt, die wir noch nicht genau unterschieden haben. Wenn das Einzelne das Besondere, hiermit verschieden ist, so fragt es sich, wovon es verschieden ist? Da es zugleich das Allgemeine ist, so kann es nur von seinen eigenen Bestimmungen verschieden seyn. Das Einzelne (εἶδος) ist mithin als Besonderes (διαφορα) eben sowohl von seiner Allgemeinheit (γενος), als auch von seiner Besonderheit verschieden. Es ist wesentlich und um so wichtiger, als bisher darauf weniger reflektirt worden ist, diese Besonderheit in dieser ihr wesentlichen Dualität und Duplicität, in der Beziehung auf das Allgemeine und auf sich selbst, aufzufassen *). Hieraus folgt das dritte Urtheil: das Besondere ist das Allgemeine **): denn weil es als Besonderes sich nothwendig auch von seiner eigenen Besonderheit unterscheidet, weil das Einzelne, als einzelnes Ich, sich von dieser seiner Bestimmtheit selbst unterscheidet, so ist der Unterschied im doppelten Sinne aufgehoben, mithin im Einzelnen das Allgemeine hergestellt, und das Besondere konservirt.

*) Hegel fakt das Besondere selbst mehr in seiner Beziehung auf anderes Besonderes: es ist aber eben sowohl die Beziehung auf das Allgemeine.

**) Die gewöhnliche Schlußformel beginnt auch wirklich im Major sogleich mit dem Urtheile B = A. Atqui E = B. Ergo E = A.

Es iſt wohl zu merken, und namentlich in Beziehung auf den Gegenſatz zwiſchen Gattung, Art und Individuum genau zu beobachten, daß der ganzen ſubjektiven Logik nichts mehr und nichts weniger zum Grunde liegt, als die Formel E. — B. — A. Die ſubjektive Logik iſt in ihrem ganzen Verlaufe nichts anders als die Dialektik der drei Gedankenbeſtimmungen des Einzelnen, Beſonderen und Allgemeinen. An dem unbefangenen Urtheile: „das Einzelne iſt das Allgemeine," erhebt ſich der Pantheismus, welcher realiſtiſch das Einzelne aus dem Allgemeinen entſtehen und in demſelbigen untergehen läßt: an dem entgegengeſetzten Urtheile: „das Allgemeine iſt einzeln," tritt nicht minder der Pantheismus in die Schranken, welcher nominaliſtiſch die Realiſation des Allgemeinen in Individuen als Moden lehrt, und ſo lange ſich behauptet, bis im weitern Fortſchritte das Einzelne als Subjekt, als Reflexion in ſich, immanent aufgefaßt wird. An der Discretion des Urtheils: „das Einzelne iſt nicht allgemein, ſondern beſonders," in die beiden Urtheile: „das Einzelne iſt mehr, als das Allgemeine, plus est in specie quam in genere," „das Einzelne iſt weniger, als das Allgemeine, welches durch ſeine Beſonderheit beſchränkt wird," zerſplittert und verwirrt ſich die Welt ſo lange, bis in der Einzelnheit die Einheit, in der Einheit die Durchdringlichkeit als Perſönlichkeit entdeckt wird.

So kommt die Logik zuletzt zur abſoluten Idee, wornach die Idee, mithin das Allgemeine, als die alleinige Wahrheit ſich erweiſet, — dieſes iſt nach der äußern Ausſage das realiſtiſche Moment der Logik, — aber in der Idee iſt das Einzelne als Subjekt, das Subjekt als übergreifend und eben ſowohl durchdringlich als durchdringend, die eben ſowohl immanente als in Beziehung

auf anderes transcendente Wahrheit, — dies ist nach der äußeren Aussage das nominalistische Moment der Logik, näher die Wahrheit des nominalistischen Irrthums.

Es ist so die Idee, in welcher die dialektische Bewegung der logischen Bestimmungen zur Versöhnung kommt, es ist nun diese Idee allein, welche über das Einzelne für sich nach seiner Endlichkeit und Beschränktheit eben sowohl als über das Allgemeine für sich allein nach seiner Unendlichkeit und Aeußerlichkeit, über die Gattung und die Art, über das abstrakte Allgemeine und Besondere den Untergang ausspricht, indem sie sich selbst als die immanente Einheit beider Momente und deren Reflexion in sich erweiset *). Diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Besondern und Allgemeinen, der Seele und des Leibes, des Idealen und Realen ist wesentlich lebendige Einheit, hiermit Prozeß **). Erst hiermit ist der Pantheismus durch den Begriff selbst, aus dessen Spaltung er hervorging, überwunden, sowohl der nominalistische, welcher das Allgemeine nicht anerkennt, als auch der realistische, welcher theils nur Allgemeines, theils alles Allgemeine ohne Unterschied, ob es sich in sich als Subjekt hat oder nicht, gelten läßt. Eben darum ist aber grade diese entscheidende Stelle des Systems von denjenigen, welche der Begriffsbewegung nicht so weit folgen können, des idealen Spinozismus geziehen worden.

Nach dieser wesentlichen, spekulativen Begriffsbestimmung ist die Idee, das heißt jetzt, die Idee, die nicht Sache, res, ist, sondern die wesentlich in sich selbst ist,

*) §. 213. 214. der Hegelschen Encyklopädie.

**) §. 215. a. a. O.

d. h. denkt, und aus sich selbst sich bestimmt d. h. wirklich ist, eben darum wesentlich dialektischer Prozeß, in welchem sich eben dieses Insichseyn als übergreifend sich erhält und seine einzelne Bestimmungen, Allgemeinheit und Unterschied, in seiner Einzelnheit aufhebt. So ist der dialektische Prozeß nichts anderes als durchdringliche Individualität oder Persönlichkeit. Die Isagoge aller weitern Entwickelung liegt daher jetzt wesentlich im §. 215. der Hegelschen Encyklopädie. — „Als die absolute Idee ist der „Begriff nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, „der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, der prak„tische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als „Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, — der „aber eben so sehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern „für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem „Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat" *). Als persönlich ist die Idee wesentlich Prozeß.

Diese logischen Bestimmungen erhalten aber erst in der Lehre vom Geiste ihre letzte und höchste konkrete Bewährung, indem sich hier erst das Subjekt als der Geist, hiermit als Person erweiset, womit seine Individualität und Allgemeinheit sich vermitteln, und der Unterschied eben sowohl durchdrungen und erhalten wird. Hier erst tritt der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste und mit diesem auch der Begriff des Geistes in energischer Bestimmtheit heraus. In der Natur sind Allge-

*) Vergl. in der subj. Logik Hegel's das letzte Kapitel. H. W. V, 327. folg. Es ist lediglich ein Sprachfehler, wenn Hegel grade das undurchdringliche Moment der subjekturen Individualität als Person bezeichnet: in der Sache selbst faßt er das durchdringende und übergreifende Moment als das Höchste: dies ist die Persönlichkeit.

meines, Beſonderes und Einzelnes drei verſchiedene Momente, welche als verſchiedene ſich zwar verbinden und hiermit zur Erſcheinung und Wirklichkeit, aber nicht zum Begriffe gelangen, weil ſie nicht Eins werden, und ſie werden nicht Eins, weil dem Einzelnen, in dem ſie es werden könnten, die centrale Innerlichkeit oder Subjektivität mangelt. Darum kommt innerhalb der Natur das Allgemeine im Einzelnen nur modificirt zur Wirklichkeit, und wieder das Einzelne zum Untergange im Allgemeinen. Weil von den drei Momenten keines ohne das Andere iſt, in der Natur aber die Verbindung derſelben nicht zur Einheit kommt, ſo kann es auch innerhalb dieſer Sphäre nur zu äußerer Wirklichkeit, d. h. zu einer Wirkung, die ihre Urſache oder ihr Inneres nicht in ſich ſelbſt hat, oder zur Realität, d. i. Sachlichkeit, aber nicht zur Selbſtändigkeit kommen. Hingegen der Geiſt iſt die Einheit der drei Momente, welche nur aus der näheren Beſtimmung der Einzelnheit als Reflexion in ſich, wodurch ſie zur Immanenz, zum Begriffe, gelangt, hervorgeht. Eben darum iſt aber auch die Kategorie der Realität oder Wirklichkeit, womit die Natur abſchließt, zur Begriffsbeſtimmung des Geiſtes nicht mehr ausreichend: die Wirklichkeit bezieht ſich zunächſt auf das Seyn, die Realität bezeichnet die Aeußerlichkeit: im Geiſte iſt aber das Inſichſeyn, das Denken, oder das Subjekt das Weſentliche: und dieſes Inſichſeyn, welchem auch das Seyn als ſeine Aeußerung zukommt, iſt eben darum das Allgemeine ſelbſt, weil es über ſeine einzelne Beſtimmung übergreift. Hiermit iſt durch die gegenwärtige Philoſophie der Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt, woran aller Rationalismus ſcheitert, auf das beſtimmteſte zur denkenden Erkenntniß gefördert.

Es iſt nur noch Eins übrig, was nicht ſo beſtimmt herausgefordert iſt, nämlich dieſes: daß eben ſo beſtimmt in der Sphäre des Geiſtes der Unterſchied zwiſchen dem abſoluten Geiſte und dem endlichen Geiſte zum Bewußtſeyn im Begriffe erhoben werde. Worin beſteht nun dieſer Unterſchied? Der Geiſt iſt eben ſelbſt dieſes, abſolut zu ſeyn: hiermit ſcheint aller fernere Fortgang, Uebergang und Unterſchied verſchränkt zuſeyn; — der weitere Fortgang bleibt auch wirklich eine Zeit lang verſchloſſen. Im Geiſte iſt ſelbſt der Unterſchied zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen, Realität und Idealität, Seyn und Denken, oder wie der höchſte Gegenſatz ſonſt ausgedrückt werde, ſpekulativ aufgehoben, denn der Geiſt iſt eben die Einheit der entgegengeſetzten Momente, welche in ihrer Trennung von einander nicht ſind. Iſt nun im Geiſte der höchſte Gegenſatz zwar nicht vernichtet, aber aufgehoben, verſöhnt und geeint, wie ſollte noch ein weiterer Fortgang der Entwickelung, in der letzten Aufhebung der Gegenſätze noch ein fernerer Unterſchied zu erwarten ſeyn? Als ſolcher iſt namentlich noch nicht die ſucceſſive Entwickelung des Geiſtes, als des ſubjektiven und objektiven, zum abſoluten Geiſte anzuſehen. Zwar ſind die beiden erſten Kategorien des Geiſtes ausdrücklich als die Stufen ſeiner Endlichkeit, mittelſt welcher er ſich zum abſoluten Geiſte befreiet, dargeſtellt worden *), ſie enthalten aber in dieſer Faſſung zunächſt nur die Momente ſeiner eigenen Bewegung, das Fürſichſeyn und das Sich auch außer ſich wiſſen, deren Einheit eben der abſolute Geiſt iſt. In dieſer

*) §. 384. der Hegelſchen Encyklopädie.

dieſer Allgemeinheit iſt aber der abſolute Geiſt nicht mehr und nicht weniger als der volle Begriff des Geiſtes überhaupt. Das Urtheil: „Das Abſolute iſt der Geiſt" *) iſt eben darum eben ſo die Einleitung in die Geiſteslehre, wie das Urtheil: „Das Allgemeine iſt das Einzelne," der Uebergang in die ſubjektive Logik war. Und wie dieſes ſogleich am Eingange der Logik im Wechſel der Funktionen ſich umkehrt: „Das Einzelne iſt das Allgemeine," ſo jenes: „Der Geiſt iſt das Abſolute." Als der abſolute iſt der Geiſt überhaupt die Identität des Allgemeinen und Beſondern im Einzelnen, oder der Seele und des Leibes in ihm ſelbſt, oder des Innern und Aeußern in Einem, oder des Unendlichen und Endlichen in der Identität beider Momente, welche auch als Einzelnheit, Individualität ausgedrückt iſt. Der Geiſt iſt alſo dieſe drei Momente als Eins: dieſe Einheit der drei Momente kommt dem Geiſte überhaupt zu; und dieſe Einheit iſt Prozeß. Wie wir es auch ausdrücken, immer iſt hiermit der abſolute Geiſt nur im Allgemeinen begriffen. Der Geiſt iſt Geiſt. In dieſem noch allgemeinen Begriffe der Identität des Geiſtes iſt mithin der Menſchengeiſt Gott ſelbſt, und hiermit die Apotheoſe des Menſchen das Reſultat der Philoſophie.

Wir ſind ſo eben auf einer Station der philoſophiſchen Begriffsbewegung angekommen, auf welcher ſich die chriſtliche Wahrheit: Gott iſt Menſch geworden in die entgegengeſetzte Lehre verkehrt: Der Menſch iſt ſelbſt Gott. Dieſer Standpunkt iſt es, welcher von den chriſtlichen Gegnern der Philoſophie feſtgehalten, und, weil

*) Hegel's Encyklop. §. 381. und §. 163. mit §. 166.

festgehalten und aus dem Zusammenhange seiner Bewegung gerissen, in den schneidendsten Vorwurf verkehrt wird. Was sollen wir nun dazu sagen? *Τί οὖν ἐροῦμεν*; Zuerst müssen wir bekennen, daß der eben entdeckte Standpunkt der allgemeinen Identität des göttlichen und menschlichen Geistes sich wirklich vorfindet; wir können auch nicht läugnen, daß viele Jünger der Philosophie darauf stehen geblieben sind. Das Zweite ist, daß die Philosophie selbst nicht darauf stehen bleiben kann: es ist ihres Amts, diesen Standpunkt der allgemeinen Identität zwar anzuerkennen, aber nicht so stehen zu lassen, sondern als den lebendigen Prozeß der Idee in seinem Leben zu betrachten.

Wie die drei Momente des Geistes Eins sind, so ist auch die Einheit dieser drei Momente dreifach, dreifacher Prozeß, je nachdem von den drei Momenten, welche für sich nicht, und nicht abstrakt für sich, mithin überhaupt nicht als Momente, sondern nur mit den andern und durch die andern für sich, d. h. an und für sich sind, in Folge dieser durchdringlichen Einheit jedes zu den anderen in verschiedenen Beziehungen derselbigen Einheit steht. In diesem dreifachen Lebensprozesse ist es also nicht allein dasselbige Wesen, worauf die Einheit beruht, sondern der dreifache Prozeß ist selbst darin eins, daß jede Bewegung von Demselben Gliede, nämlich von dem Allgemeinen als von ihm selbst ausgeht, indem der allgemeine (unendliche) Geist — Vater — von ihm zu dem Besondern (Endlichen) — Sohn — und dem Einzelnen oder Einem, — Geist — als zu ihm selbst, der Sohn vom Vater aus- und zum Geiste, als zu ihm selbst, der Geist vom Vater durch den Sohn zu ihm selbst fortgehet. Der Unterschied ist nur, daß jede Person als persönliches In-

dividuum zugleich die Mitte der andern iſt, ohne die ſie nicht iſt.

In dieſer Faſſung iſt allerdings mit der Einheit auch der Unterſchied des allgemeinen oder unendlichen, des beſondern oder endlichen, und des einzelnen oder in ſeinen Unterſchieden ſich ſelbſt gleichen Geiſtes gefunden, aber auch überall als gleich abſolut offenbart. Auch der endliche Geiſt offenbart ſich als abſolut, weil er von dem allgemeinen, als von ihm ſelbſt, ausgeht, und mithin den Unterſchied als immanent an ihm ſelbſt hat. Dieſer endliche Geiſt, der Sohn, iſt allerdings — der Menſch ſelbſt, näher der Urmenſch, mithin Gott: aber derjenige endliche Geiſt, der ſich von dem Unendlichen nicht allein nach ſeinem Fürſichſeyn, ſondern weſentlich unterſcheiden ſoll, iſt in dieſer Unterſcheidung, welche innerhalb des abſoluten Geiſtes ſelbſt vorgeht, noch nicht gefunden. Dieſen Unterſchied ſuchen wir noch immer; darum fragt es ſich, ob wir nicht von dieſem höchſten Gipfel aus zu einer weiteren Einſicht der vorausgegangenen Stufen oder Kategorien des Geiſtes und hierdurch zu dem geſuchten Unterſchiede gelangen. Dieſes waren die Kategorien des ſubjektiven und objektiven Geiſtes, in denen wir zunächſt nur die Momente des abſoluten Geiſtes erkannten, welche in ihrer Trennung von einander als endlich ſich manifeſtirten, in ihrer Einheit aber der abſolute Geiſt ſind. Jetzt erkennen wir aber vom Gipfel aus zunächſt wenigſtens ſo viel, daß der abſolute Geiſt ſelbſt für ſich ſelbſt dieſen Weg nicht geht, denn Er iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit Er Selbſt in ihm ſelbſt: oder, wie es nach dem Begriffe ausgedrückt wurde, er gehet vom Allgemeinen aus, als von ihm ſelbſt, zu ihm ſelbſt. Die vorausgegangenen Kategorien des

Geiſtes können daher nicht dem abſoluten Geiſte als ſolchem angehören, ſondern nur dem Geiſte, der zu dem abſoluten Geiſte geführt wird, es ſind die Wege, die der abſolute Geiſt den endlichen Geiſt führt, die Stellungen des menſchlichen Gedankens zu dem Gedanken Gottes, welcher dem ſubjektiven Geiſte in ſeinem Fürſichſeyn als der objektive entgegentritt. Die Kategorien gehören mithin der Schöpfung an.

So erkennen wir nun in allen der abſoluten Idee und dem abſoluten Geiſte voraufgegangenen Kategorien der Logik, wie der Natur und des Geiſtes, die Kategorien der endlichen Schöpfung, die zum Schöpfer aufſteigen, die Momente der Erlöſung, die ſich von Stufe zu Stufe zum abſoluten Geiſte befreien. Aber eben darum iſt es auch nöthig, daß die Philoſophie nunmehro als Theologie in ſtetiger Folge denſelben Weg zurückgeht, den ſie erſt als Anthropologie und Pſychologie aufwärts gehen mußte. Es iſt unerlaßlich, die Natur- und Geiſtes-Philoſophie nebſt der Logik auch rückwärts leſen und denken zu lernen, um von dem Lichte des Berggipfels aus zu neuer Erkenntniß der ſchon zurückgelegten Stufen zu gelangen. Auf dieſem Rückwege kommt auch erſt, wie geſagt, die Stufe des ſubjektiven Geiſtes in ihre adäquate Stellung zu dem abſoluten Geiſte: ſie iſt nicht der Weg, den der abſolute Geiſt, und in ihm der endliche Geiſt, als der Sohn, für ſich und um ſeinetwillen gehen muß, um ſich ſelbſt zum abſoluten Geiſte zu befreien, ſondern vielmehr der Weg, den der endliche Geiſt geführt wird, der zwar als Geiſt in ſich, und mithin nicht bloß wirklich, d. i. gewirkt, ſondern auch ſelbſtthätig, ſelbſtwirkend iſt, aber auch den abſoluten Geiſt, als den objektiven, außer

ſich weiß, und hiermit von dem endlichen Geiſte, der in und mit dem abſoluten Geiſte eins iſt, ſo unterſchieden iſt, wie das Ebenbild vom Urbild. Der Beweis dieſes Unterſchieds zwiſchen der bedingten und unbedingten Endlichkeit des Geiſtes iſt nicht außer ihm zu ſuchen, ſondern nur in ſeiner Entwickelung ſelbſt zu finden. Wie wir hiſtoriſch laut der Geneſis erſt nach Erfahrung und Ueberwindung aller Kategorien der Natur den Menſchen als den Gipfel der Schöpfung hervorgehen ſehen, ſo ſehen wir auch logiſch erſt nach allen Kategorien des Seyns und Weſens den Begriff, und zwar zunächſt den ſubjektiven und objektiven Begriff, und demnächſt konkret erſt nach allen Stufen der Natur (Leib) den Geiſt und zwar erſt den ſubjektiven als Seele, Bewußtſeyn und Erkenntniß, und dieſem gegenüber den objektiven Geiſt hervorgehen, — um zu der Wahrheit des objektiven Geiſtes, und hiermit zu dem Ende, welches der Urſprung iſt, zu dem ω, welches das α iſt, zu gelangen. So ſteigt der Gedanke erſt ſuchend zu Dem empor, von Dem er ausgegangen iſt, um nun wieder mit dem Ende des Gedankens den Anfang zu machen, und von da wieder zurückzugehen. Der abſolute Geiſt iſt mithin das α und ω, die theologiſche und theanthropologiſche Sphäre; der endliche Geiſt iſt das β und γ, die anthropologiſche Sphäre der Philoſophie. Mit letzterer iſt zugleich die Möglichkeit der Sünde, und mit dieſer Möglichkeit die Erklärung der Wirklichkeit der Sünde gegeben. Die Anthropologie und Hamartologie iſt für die Theologie daſſelbe, was in der Philoſophie als Phänomenologie, als die Lehre von der Entwickelung des menſchlichen Bewußtſeyns bald den Anfang, bald die Mitte macht. Sie entwickelt die Stellung des ſubjektiven Ge-

dankens zur objektiven Wahrheit: ſie kann der objektiven Theologie eben ſowohl pädagogiſch vorausgehen, als ſie ſich erſt wieder aus der Summe der Theologie, aus der Trinitätslehre, vollſtändig entwickelt und lichtet. Nun erſchließt ſich aber auch logiſch wie pſychologiſch der Unterſchied zwiſchen — dem *abſoluten Geiſte*, welcher als ſolcher auch wirklich, als wirklich auch endlich iſt, — und dem *endlichen Geiſte*, welcher als Geiſt auch abſolut iſt. Der abſolute Geiſt iſt endlich, und in dieſer Differenz mit ſich ſelbſt identiſch, nämlich abſolut: der endliche Geiſt iſt als Geiſt abſolut, und in dieſem Widerſpruche derſelbe, nämlich nach wie vor endlich.

Der Unterſchied iſt hiermit wirklich ſchon ausgeſprochen: er liegt zunächſt darin, daß das immanente Prädikat des abſoluten Geiſtes, endlich zu ſeyn, welches als Prädikat das zweite in dem abſoluten Geiſte iſt, in dem endlichen Geiſte der Anfang und deſſen Subjekt iſt, ſo wie umgekehrt das Subjekt oder das Erſte im abſoluten Geiſte erſt die Folge oder das Prädikat des endlichen Geiſtes wird. Damit iſt ſchon geſagt, daß das Endlichſeyn in Gott als ihm immanentes Prädikat ohne Anfang, hingegen das Endlichſeyn des endlichen Geiſtes als deſſen Subjekt auch der Anfang deſſelben iſt, welcher mithin ſeine Bedingung zunächſt nicht in ihm ſelbſt hat. Der Unterſchied zwiſchen dem abſoluten Geiſte und dem endlichen Geiſte iſt daher nicht die Endlichkeit, ſondern die Stellung dieſer Kategorie zu ihrem Gegenſtande.

Der Unterſchied, den wir gefunden haben, iſt demnach identiſch mit dem Unterſchiede jener Urtheile des Allgemeinen und Einzelnen, welcher nun erſt in ſeiner ganzen Wahrheit heraustritt, während wir vorher nur die Iden-

tität daran erkannten. Die Urtheile waren: Das Allgemeine iſt einzeln, und das Einzelne iſt allgemein. Jenes iſt die abſtrakte Formel zur Definition des abſoluten Geiſtes und ſeiner Endlichkeit: dieſes iſt der Ausdruck für den endlichen Geiſt in ſeiner Unendlichkeit. Der abſolute Geiſt iſt das Allgemeine, das ſich von Ewigkeit erzeugt und verwirklicht; der endliche Geiſt iſt das Verwirklichte, daß ſich hiernächſt aus ihm ſelbſt erweitert.

Es bewährt ſich aber nicht minder, daß in den beiden Urtheilen ein Mittelglied verſchwiegen iſt, durch deſſen Auffindung die Zweiheit des Urtheils zum dreigliederigen Schluſſe wird. Das Allgemeine iſt das Einzelne aber nicht unmittelbar, ſondern durch Vermittelung: die Vermittelung iſt das Beſondere. Das Allgemeine beſondert ſich, es unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt, das Allgemeine iſt ſo das Beſondere, und in dieſem Unterſchiede ſich gleich. Hiermit iſt nichts anderes geſagt, als daß das Allgemeine als das Unendliche ſich verendlicht und hiermit verwirklicht. Das Allgemeine iſt das Beſondere, ſagt nichts anderes als: das Unendliche iſt das Endliche in ihm ſelbſt. Hieraus folgt erſt das Dritte, nämlich die Einzelnheit, als die Einheit des Allgemeinen und Beſondern, Unendlichen und Endlichen in ihr ſelbſt, = Geiſt, dreieiniger Geiſt. Das Einzelne iſt nicht das Endliche überhaupt, ſondern das Endliche in ihm ſelbſt. Dieſes iſt der Prozeß des abſoluten Geiſtes in ihm ſelbſt. A = B = E.

Umgekehrt iſt in dem umgekehrten Urtheile: das Einzelne iſt das Allgemeine der Satz nicht bloß umgekehrt, ſondern eben weil er umgekehrt iſt, nicht bloß die Rückkehr in ihm ſelbſt, ſondern eine Veränderung deſſelben. Das Einzelne, welches das Subjekt des Satzes

iſt, iſt nun nicht mehr die durch ſich ſelbſt vermittelte Vollendung, ſondern als der unmittelbare Anfang, nur die unmittelbare Einheit des Unendlichen und Endlichen: nicht E, ſondern e. Dieſes Einzelne iſt daher zunächſt nicht allgemein, ſondern von ſeiner Allgemeinheit verſchieden, ein Beſonderes ſeiner Gattung, ein Endliches in dem unendlichen Ganzen: nicht B, ſondern b. Erſt im Fortgange gelangt es aus dieſer Differenz ohne deren Verluſt zur Allgemeinheit, nämlich zur vermittelten Einheit des Beſondern und Allgemeinen, oder des Endlichen und Unendlichen: es wird daher nicht A, ſondern a. Es erweiſet ſich ſo im Verhältniſſe zu ſeinem α und ω als β und γ.

Der Unterſchied zwiſchen dem abſoluten und dem endlichen Geiſte beſteht daher weder in der Endlichkeit, noch in der Unendlichkeit, auch nicht in der dem Geiſte überhaupt weſentlichen Einheit beider Kategorien, ſondern vielmehr in der Weiſe dieſer Einheit, darin, daß im abſoluten Geiſte der Allgemeinheit die Beſonderheit, im endlichen Geiſte der Beſonderheit die Allgemeinheit immanent iſt, womit ſchon geſagt iſt, daß der abſolute Geiſt nur von ſich als von dem Allgemeinen, hingegen der endliche Geiſt, weil er nicht mit dem Allgemeinen, ſondern mit der unmittelbaren Einzelnheit anfängt, mithin überhaupt anfängt, nicht von ſich, ſondern von dem Allgemeinen, dem das Einzelne zum Grunde liegt, bedingt iſt *). Ebenſo beſteht

*) So eben hat auch ein junger Theolog den Unterſchied des Gott-Menſchen und des geſchaffenen Menſchen ſpekulativ zu rechtfertigen geſucht, wobei ebenfalls auseinandergeſetzt wird, daß „die Vermittlung des Unendlichen und Endlichen im Menſchen anhebt vom Momente ſeiner Einzelnheit und Endlichkeit aus, und daher das in dieſer „Vermittelung werdende Subjekt ein natürlich beſchränktes iſt, das die

auch der Unterſchied zwiſchen den Sphären der Natur und des Geiſtes nicht in der Einzelnheit, ſondern in der Stellung dieſes Einzelnen zur Gattung, nämlich darin, daß in der Natur der Einzelnheit die Wahrheit derſelben, nämlich das Inſichſeyn, oder das Selbſt fehlt, welches eben der Geiſt iſt.

Es iſt wichtig und **der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Philoſophie**, daß dieſer doppelte Unterſchied unterſchieden werde, nämlich der Unterſchied zwiſchen dem Einzelnen in der Natur und dem Einzelnen im Geiſte überhaupt, und der Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen, welches ſich ſelbſt von Ewigkeit zur Individualität verwirklicht, und dem Einzelnen, welches ſich in der Zeit durch das Allgemeine überhaupt zum Allgemeinen ſeiner Sphäre verwirklicht. Der Schlüſſel zum Verſtändniſſe jenes Unterſchieds iſt die Beſtimmung des Individuums zum Subjekte: das Wort des Räthſels zu dieſem Unterſchiede iſt die Beſtimmung des Subjekts zur Perſon.

Doch es iſt noch Ein Unterſchied übrig, der zwar gefunden, aber nicht eben ſowohl geeinigt iſt. Wir haben geſehen, wie der Unterſchied zwiſchen der Natur und dem Menſchen nicht allein ſich dirimirt, ſondern auch im Menſchen ſelbſt, welcher die Wahrheit der Natur iſt, ſeine Ver-

---

„Schranke erſt allmählig durchbricht, ja das, ſofern es durch dieſe „Schranke nach ſeinem wirklichen Unterſchiede von der abſoluten Idee „an und für ſich, nach ſeinem beſondern eigenthümlichen Fürſichſeyn „bedingt iſt, nie abſolut über ſich hinausgehen kann." J. W. Hanne: Rationalismus und ſpekulative Theologie in Braunſchweig, S. 89. folg. Vergl. S. 55. unten. Hier iſt wenigſtens der Hauptpunkt angedeutet, wenn auch nicht durch die logiſchen Momente des Begriffs näher entwickelt.

ſöhnung feiert. Der Menſch erlöſet die Natur. Die Natur bringt es nicht zur wahren Individualität innerhalb ihrer ſelbſt d. h. Aeußeres und Inneres, Leib und Seele werden in ihr nicht Eins, nicht individuell, d. h. nicht unzertrennlich: aber ſie findet dieſe Einheit im Subjekte, nämlich im Menſchen, im endlichen Geiſte. So haben wir auch geſehen, wie der Unterſchied zwiſchen dem endlichen und abſoluten Geiſte, der doch auch endlich iſt, nicht ſowohl an der Einheit des Allgemeinen und Beſondern, des Unendlichen und Endlichen, als vielmehr an dem Lebens-Prozeſſe dieſer Einheit ſich hervorhebt. Der abſolute Geiſt verwirklicht ſich ſelbſt von Ewigkeit, indem er ſich verendlicht: der endliche Geiſt iſt verwirklicht, d. i. in der Zeit geſchaffen, indem er mit der endlichen Beſtimmtheit anfängt. An dieſem Unterſchiede ergiebt ſich zugleich die Einheit des abſoluten und des endlichen Geiſtes, welche eben in der Individualität d. h. in der unzertrennlichen Einheit des Allgemeinen und Beſondern beſteht. Aber dieſe Identität des Geiſtes iſt ſelbſt nur das Allgemeine: der Unterſchied, der den Geiſt Gottes und den Geiſt des Menſchen ſcheidet, iſt hingegen das Beſondere. Es fehlt mithin noch diejenige Kategorie, in welcher die allgemeine Gleichheit (Identität) und die beſondere Verſchiedenheit (Differenz) des göttlichen und menſchlichen Geiſtes ſelbſt wieder Eins, individuell, unzertrennlich werden. Hiermit iſt ſchon geſagt, daß dieſe Vermittelung, da ſie Allgemeines und Beſonderes unzertrennlich einen ſoll, nur in Einem Individuum ſich verwirklichen kann. Der Unterſchied, den dieſes Individuum aufheben ſoll, beſteht darin, daß der Geiſt Gottes ſich ſelbſt verendlicht, der endliche aber verendlicht iſt, oder, mit andern Worten, daß in Gott ſelbſt

der endliche Geiſt aus ihm ſelbſt ſich erzeugt, wogegen der menſchliche Geiſt ſich nicht ſelbſt erzeugt, ſondern geſchaffen wird. Das Individuum, welches dieſen Unterſchied aufheben ſoll, müßte daher eben ſowohl ſich ſelbſt erzeugen, (beſtimmen, verendlichen,) als geſchaffen (beſtimmt, endlich,) ſeyn: oder, mit andern Worten, es müßte in dieſem Individuum der doppelte Prozeß der Einheit des Unendlichen und Endlichen, Göttlichen und Menſchlichen ſelbſt wieder Eins ſeyn. Es iſt zwar ſchon in dem göttlichen Weſen ſelbſt wie das allgemeine Moment des Endlichen, ſo auch die Menſchheit: aber dieſe iſt die göttliche Menſchheit, Urmenſchheit. Die Aufhebung des Unterſchieds zwiſchen dieſer Urmenſchheit und der geſchaffenen Menſchheit könnte daher nur in dem Urmenſchen bereitet werden, und auch in dieſem nur unter der Bedingung, daß er auch geſchaffener Menſch würde. Hiermit iſt die Thatſache der Geſchichte der Menſchheit von der Menſchwerdung Gottes als die nothwendige Kategorie des Geiſtes im Spiegel der ſich ſelbſt manifeſtirenden Wahrheit entdeckt, d. h. ſpekulativ zum Bewußtſeyn gebracht. Das Wort wird Fleiſch! der Urmenſch wird Menſch! der Sohn Gottes wird des Menſchen Sohn! Hiermit iſt aber auch ſchon geſagt, daß dieſer Vermittelungs Akt des Geiſtes von dem Sündenfalle des menſchlichen Geiſtes unabhängig iſt. Durch die Sünde iſt dieſe Menſchwerdung des Urmenſchen nur alterirt worden. Daher der alte Satz, der auch in der Zeit der Reformation ſich erneuert hat: Etsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset, licet sub aliis circumstantiis. Es iſt nur zur Vermeidung des ſogleich bereiten Mißverſtändniſſes, als wenn der Rathſchluß Gottes von der menſchlichen Vernunft a priori deducirt werden ſollte,

ausdrücklich hinzuzufügen, daß dieſe thatſächliche Bedingung der Einheit im Unterſchiede nach dem Sündenfalle und in Folge deſſelben in keines Menſchen Sinn gekommen wäre, wenn ſie nicht geſchehen und geoffenbaret wäre. Dieſe Thatſache der Erlöſung iſt auch die Bedingung aller ſpekulativen Erkenntniß.

Wie hiernach in der Perſon Chriſti ſeine Urmenſchheit von ſeiner Menſchwerdung ſich unterſcheidet, indem dieſe erſt in der Zeit d. h. in der Geſchichte der geſchaffenen Menſchen zu jener ſich entwickelt, ſo iſt auch wieder in der Theanthropologie 1) die Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, unio s. communio naturarum, ἕνωσις s. κοινωνία φύσεων, περιχώρησις, 2) die Mittheilung der Eigenſchaften des göttlichen Geiſtes an den menſchlichen durch die Aufnahme des menſchlichen Geiſtes in den göttlichen Geiſt des Urmenſchen, communicatio idiomatum, 3) der Einfluß dieſer Einheit beider Naturen auf den göttlichen und den menſchlichen Geiſt zu unterſcheiden.

In der erſten Beziehung iſt die Einheit beider Naturen individuell und unzertrennlich, ἕνωσις ἀδιαίρετος et ἀχώριστος, — Maria hat nicht allein den Menſchen Jeſus, ſondern Gott ſelbſt geboren. — Dieſe Einheit löſcht aber darum den Unterſchied nicht aus, ſondern ſie hebt ihn auf, es bleiben zwei Willen, Zwei Naturen in Einem, ἕνωσις ἀσύγχυτος et ἄτρεπτος, b = B und b — B.

In der zweiten Beziehung bleiben die beiden individuell vereinigten Naturen nicht neben einander ſtehen, ſondern jede Natur durchdringt mit ihren Eigenſchaften die andere zur Theilnahme daran, ſo daß einerſeits Gott

ſelbſt ſtirbt und andererſeits der Menſch den Tod überwindet zum ewigen Leben, a = A und a — A.

In der dritten Beziehung offenbart und erweiſet ſich dieſe Durchdringung nicht allein in dem Individuum, in welchem ſie ſich vollbringt und allein vollbringen kann, ſondern, wie in dieſem Individuum ſelbſt eine Natur von der andern unzertrennlich und mit einer auch die andere gegenwärtig iſt, — Ubiquität beider Naturen, — ſo geht ſie auch von dieſem perſönlichen Individuum, wie ſie auf die dreieinige Gottheit ſelbſt einfließt, auch auf die Menſchen über, welche nun erſt zu der wirklichen, ſubſtantiellen Gemeinſchaft gelangen, die ihre Beſtimmung iſt. e = E und e — E. Der Einfluß Chriſti auf die Menſchen iſt nur ſo als ſubſtantiell zu erkennen. Wo — auch im Abendmahle — nur ein geiſtiger Einfluß anerkannt wird, da iſt auch ein mehr oder weniger verſteckter Doketismus im Hintergrunde. Dagegen erweiſet ſich das Individuum des Gottmenſchen, in Folge der ſich mittheilenden Eigenſchaften beider Naturen, auch in ſeiner Menſchwerdung als Perſon. Und ſo wird abe = ABE, ohne daß abe — ABE zu ſeyn aufhörte: wie der, welcher ſich ſelbſt mittheilt und der, welchem mitgetheilt wird, immerfort verſchieden bleiben.

Wir ſind nunmehro unter der Leitung der Kategorien vom Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, indem damit nicht gerechnet, ſondern gedacht wird, zur Erkenntniß Gottes in Chriſto und hierdurch zur Erkenntniß der Menſchheit und der Menſchen in Chriſto gelangt. An ſich ſind dieſe Denkformen noch abſtrakt, ſie werden eben darum geringſchätzig behandelt, oder gar verſpottet. So ſind auch alle Formeln der Kirchenlehre und der Dogmatik, namentlich die Beſtim-

mungen des groſſen Conciliums zu Chalcedon und der Konkordienformel über die unio naturarum, welche wir ſo eben wieder haben aufleben ſehen, von der ſubjektiven Frömmigkeit ſowohl als von der Aufklärung als ſchale Formeln, als ärgerliche Spitzfindigkeiten verbannt worden. Dennoch ſteht zu behaupten, daß Viele, welche dem Zweifel auf den Wegen des Verſtandes verfallen ſind, und nach Vermittlung ſeufzen, nur in Folge des Mangels beſtimmter Verſtandes-Kategorien von der Erkenntniß der Wahrheit getrennt ſind: es hat ſich aber auch nicht minder gezeigt, daß dieſe abſtrakten Denkformen, indem ſie ſich wirklich als Denkformen, mithin denkend fortbewegen, zu dem konkreten Reichthume der Wahrheit entfalten, und mehr und mehr entfalten werden. So iſt z. B. nichts ſo gewöhnlich, als die Verwechslung des Beſondern und Einzelnen, oder des Endlichen und Individuellen: ſo wird auch Gattung und Art, Allgemeines und Beſonderes vielfältig verwechſelt, oder der Unterſchied relativ gefaßt: wir haben jetzt den beſtimmten Unterſchied erkannt, womit allein ſchon ein groſſes Licht über die ſchwierigſten Verhältniſſe des Seyns und Denkens aufgeht.

Sind wir nun ſo weit gelangt, ſo werden ſich auch neue Ausſichten eröffnen, um die Vorſtufen der Philoſophie im Mittelalter und in der neueren Zeit beſſer verſtehen zu lernen, als jene Zeit ſich ſelbſt verſtanden hat. Hier möchten wir wenigſtens einige ſporadiſche Einblicke verſuchen.

Zunächſt iſt nicht zu verkennen, daß wir von den ſo eben entdeckten Kategorien des letzten Gipfels der Gedankenbewegung auch ſchon in der ſcholaſtiſchen Philoſophie

die Veſtigien, wiewohl außer ihrem immanenten logiſchen Zuſammenhange finden. Im Mittelalter iſt namentlich das Reſultat, die Gott-Menſchheit, der Begriff der Unio naturarum, als der Gipfel der Bewegung, auf das beſtimmteſte zum Bewußtſeyn gekommen, wogegen der dialektiſche Weg, der dahin führt, nicht angebahnt war. Umgekehrt ſind in der gegenwärtigen Philoſophie mehr die logiſchen Vorſtufen im ſyſtematiſchen Zuſammenhange zur Erkenntniß gekommen, wogegen die letzte Kategorie des Θεάνθρωπος in ihrem Unterſchiede von dem göttlichen Urmenſchen noch nicht herausgeſtellt war, und ſelbſt der Unterſchied zwiſchen dem Urmenſchen und der geſchaffenen Menſchheit nur zu häufig nominaliſtiſch mißverſtanden worden iſt.

Dennoch finden wir, um zunächſt auf die ſcholaſtiſche Philoſophie zurückzugehen, auch in dieſer die Vorzeichen zu den Unterſchieden zwiſchen dem Einzelnen in der Natur und dem Einzelnen im Geiſte, zwiſchen dem Allgemeinen im göttlichen und dem Allgemeinen im menſchlichen Geiſte. Eben dieſe protypiſche Grundlage iſt, wiewohl unbewußt, der Nerv und Hebel des ſcholaſtiſchen Kampfes, wiewohl in ungeübter Hand. So oft auch das Universale mit ſeinen Gattungen und Arten, dem Individuum gegenüber, ſich wieder neutraliſirt, ſo oft zeigt ſich auch andererſeits in den Häuptern der Parteiung der rothe Faden, der zur Wahrheit führt. Es iſt realiſtiſcher Seits doch eigentlich nur das Universale des Geiſtes gemeint und in der nothwendigen Form der Individualität gefaßt: es iſt nominaliſtiſcher Seits doch nur das Individuum des Geiſtes gemeint, und eben darum dieſem die Kraft, das außerdem nicht wirkliche Allgemeine in conceptu zu faſſen,

vindicirt. Eben dadurch wird das hiſtoriſch-philoſophiſche Studium dieſer verlebten Geiſtes-Periode, wenn ſie in ihren konkreten Geſtaltungen verfolgt wird, auch für die gegenwärtige nur noch zu abſtrakt gehaltene Religions-Philoſophie lehrreich und bedeutend.

Schon der Realiſt Anſelmus wußte die realiſtiſcher Seits vorausgeſetzte Realität der allgemeinen Menſchheit als den Gottmenſchen, und eben deswegen den Gottmenſchen als die nicht von den einzelnen Menſchen, ſondern allein von ſich ſelbſt bedingte Ebenbildlichkeit Gottes, — imago Dei absoluta, — hingegen die geſchaffene Menſchheit als die bedingte Einheit und Ebenbildlichkeit Gottes, — imago Dei relativa — zu erfaſſen *). Auf dieſem Realismus ruht auch der ontologiſche Beweis Gottes, welcher nicht mehr und nicht weniger ausſagt, als daß das Seyn in den geſchaffenen Weſen, aber eben deswegen nach ſeiner abſoluten Fülle vor den geſchaffenen Weſen auch in ihm ſelbſt iſt, daß erſt das Seyn ſelbſt iſt, ehe dies und das iſt, und daß dies und das nicht ſeyn könnte, wenn nicht dem Seyn das Seyn in ihm ſelbſt zukäme. — Id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Vere ergo *est* aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non *esse*: et hoc es Tu Domine Deus noster! — So betete und dachte ſchon Anſelmus. Hiergegen war ſogleich der Nominalismus in den Waffen. Der erſte Gegner war der Mönch Gau-

*) Fr. R. *Hasse*, Anselmi Cant. de imag. Dei doctr. 1833. p. 16. folg. p. 83. folg.

Gaunilo *): denn der Streit über logiſche und objektive Wahrheit war der Vorläufer des Gegenſatzes zwiſchen Nominalismus und Realismus. Gaunilo's letzter Nachfolger war Kant; an dem ontologiſchen Beweiſe glaubte die kritiſche Philoſophie **) insbeſondere Ritterſchaft erwerben zu können: ſie war und iſt als ſubjektiv weſentlich nominaliſtiſch. Gegen dieſen ſubjektiven Menſchenverſtand der Kritik iſt die ſpekulative Philoſophie der Vergangenheit und der Gegenwart gleichmäßig gerichtet ***).

Ebenermaßen konnte demnächſt auch der Realiſt Thomas von Aquino ſagen: 1) *Universalia* non habent Esse in rerum natura, ut sunt universalia, sed solum secundum quod sunt *individuata*: non enim repugnat

---

*) *Gaunilo*: Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem. *Anselmus*: Apologeticus contra insipientem.

**) Kant: Kr. der Vernunft. — Von der Unmöglichkeit des ontologiſchen Beweiſes. — Vte Aufl. S. 464.

***) Hegel: Encyklop. der phil. Wiſſ. §. 193. (IIIte Aufl. S. 186. folg.) — Es iſt nicht genug, zu begreifen, daß das Einzelne ein Allgemeines iſt, und daß das Allgemeine ein Einzelnes iſt. Dieſes iſt vielmehr nur das poſitive Urtheil des Daſeyns, von welchem ab das Denken als das Seyn fortgeht, um erſt beide Urtheile in ihrer Abſtraktion zu vereinen, und dann hieraus die konkrete Wahrheit zu gewinnen. Letzteres iſt der Gegenſtand der ſubjektiven Logik, welche zur Zeit weder von Gegnern, noch von Schülern der Logik genügend erwogen worden iſt. Hegel's Werke V. S. 65—353. — Vergl. übrigens in Beziehung auf Kant's 100 Thaler Hegel's Werke III. S. 83. folg. XII. S. 172 folg. — Wie Kant mit dem Beiſpiele von 100 Thl. den ontologiſchen Beweis zu widerlegen verſuchte, ſo hatte ſchon Gaunilo mit den falsa in intellectu den Realismus des Intellectus niederzuſchlagen geſucht. Degerando IV. (ed. 2.) p. 444. 445.

individuatio intelligibilitati seu universalitati. 2) Falsa est assertio: unum *numero* esse intellectum in omnibus hominibus *). So weit war ſchon Thomas Aquinas in das ſpekulative Verſtändniß der höchſten Geiſtes-Verhältniſſe vorgedrungen, aber wie weit ſind demnächſt die Fortſchritte der Verſtandesaufklärung zurückgeſchritten! Der Rationalismus kann weder zwei Gedankenbeſtimmungen, Allgemeines und Beſonderes, zuſammenbringen, noch über die Kategorie der Zahl ſich erheben. So kommt es, daß er den Geiſt, weil er Einer iſt, auch auf ein Stück reducirt, und demnächſt wieder ſo halbirt, daß eine Hälfte als moraliſche Perſönlichkeit dem Ganzen, die andere Hälfte als ſubjektive Individualität den Einzelnen zugetheilt wird. Hiermit erneuert ſich auch diejenige Seite des ſcholaſtiſchen Nominalismus (Intellectualismus, Formalismus,) welche den Univerſalien wenigſtens eine ideale Realität einräumte. So räumt der Rationalismus in ſeiner gegenwärtigen Ausbildung dem Geſchlechte erſt eine moraliſche Perſönlichkeit, dann die Einheit des Geiſtes, Eine Subjektivität ein. Aber dieſe Einheit iſt immer nur noch der allgemeine Name, womit eben der Realismus heute wie ehemals in ſein Gegentheil, nämlich in Nominalismus, umſchlägt, indem er die behauptete Realität und Perſönlichkeit auf den Namen ohne objektive Wahrheit reducirt. Es iſt Realismus, wenn die vollkommene Perſönlichkeit dem Individuum Jeſu ab- und dem Menſchengeſchlechte zugeſprochen wird, es iſt aber näher pantheiſtiſcher Realismus, denn der Perſönlichkeit des Geſchlechts fehlt die Individualität: es

*) Kirner: Handb. der Geſch. der Philoſ. II. S. 93. folg. Anh. S. 71. folg.

kommt dem Geſchlechte nur moraliſche Perſönlichkeit zu, welche nur den Namen hat, daß ſie lebt. Hiermit verkehrt ſich der pantheiſtiſche Realismus in den alten Nominalismus, nach der negativen Seite des Nominalismus, welcher dem Ganzen das Da- und Fürſich-Seyn abſpricht. Es wird zwar Eine allgemeine Subjektivität fingirt, die mir und dir und jenem zukommt, aber dieſe Subjektivität iſt nicht ihr eigenes Subjekt, ſondern nur vielen Subjekten gemeinſam. Es fehlt eben noch dieſes, daß dieſe Subjektivität nicht bloß meine, deine und ſeine Subjektivität iſt, ſondern daß ſie ſich auch als ihre eigene Subjektivität erweiſet. Indem der Subjektivität überhaupt ihr eigenſtes Eigenthum, dem Geiſte auch dieſes, nämlich ſubjektiv, mithin Subjekt oder für ſich zu ſeyn vindicirt wird, iſt auch die individuelle Perſönlichkeit des Logos gerettet und vindicirt, denn dieſe ruht eben auf dem Fürſichſeyn der allgemeinen Subjektivität, deren Realität ſich aus ihrem Begriffe ergeben hat.

Wenn nun auch die ſpekulative Philoſophie ſchon in ihrer bisherigen Faſſung ausdrücklich lehrt und nachweiſet, daß das Individuum, welches in der Sphäre der Natur der Gattung zum Opfer fällt und hiermit nur eine abſtrakte Objektivität und Allgemeinheit erreicht, erſt durch die Aufhebung der Unmittelbarkeit ſeiner Einzelnheit zu deren Erhaltung in der Subjektivität, und hiermit in der Sphäre des Geiſtes zu ſich ſelbſt komme, wenn ſie in fortgehender Entwickelung lehrt, daß der Geiſt die über ſich greifende und hiermit zugleich objektive d. h. von dem einzelnen Subjekte unabhängige Subjektivität ſey, und in der konkreten Allgemeinheit, das heißt in der Identität des Einzelnen und des Allgemeinen beſtehe, wenn hieraus

folgt, daß das Individuum vermöge ſeiner Subjektivität in der Sphäre des Geiſtes als das konkrete Allgemeine ſich erweiſet, und hiermit auch in der ſchwierigen und gefährlichen Bewegung des ſich ſucceſſiv durcharbeitenden Gedankens den Sieg behält, der im Glauben vorab gegeben iſt, ſo iſt es eine gedankenloſe Verkümmerung und Verflüchtigung des kaum gewonnenen objektiven Inhalts, wenn dieſe Begriffsbewegung auf das dürftige Reſultat reducirt wird, als wenn dem Geſchlechte zwar in der Sphäre des Geiſtes eine Perſönlichkeit, aber nicht ſubjektive Individualität zukomme, wodurch ſie doch erſt als Perſönlichkeit ſich manifeſtirt. Es iſt in dieſem nackten dürren Reſultate der reiche Inhalt des realen Gedankens, den die Bewegung des Begriffs ſich eben wieder errungen hatte, leichtfertig verſchüttet und verloren gegangen, und davon eben nichts übrig geblieben, als die bloß gedachte, aber nicht in ihr ſelbſt reale Perſönlichkeit, mithin nicht die Identität des Subjektiven und Objektiven, ſondern nur meine abſtrakte, und eben darum auch wieder im Allgemeinen untergehende, gedankenloſe, weil nicht ſubſtantielle Vorſtellung, ein flatus vocis, ein figmentum, eine nur in der Seele vorhandene Qualität, ein Name und Nebel, nomen, womit wir auf den alten Nominalismus zurückgeworfen wären, den Fauſt lehrt, wenn er in jener berühmten Katechiſation bekennen muß:

Gefühl iſt Alles.
Name iſt Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Wer mit Fauſt in dieſen Senſualismus und Nominalismus verfallen iſt, den kann nur der objektive, näher der ſubſtantiale Gedanke, indem er von ſeiner

Verirrung zurückkommt und von seiner Abstraktion sich loslöset, zum wirklichen d. h. zum persönlichen Realismus zurückführen. Indem sich nämlich die Philosophie in der Fortbewegung ihres Gegenstandes spiegelt, bleibt sie nicht bei dem Individuum stehen, welches die noch einseitige, und deshalb verschwindende Erscheinung der Gattung ist, sondern sie sieht dieses Individuum sterbend von seiner abstrakten Verschlossenheit sich erlösen, und an seinem eignen Tode als Subjekt auferstehen und den Tod überwinden, sie entdeckt eben an der Gränze der Natur den Mangel der Natur. In der Natur stirbt das Individuum: es besteht nur die Gattung. Was der Natur fehlt, hat sich am Tode des Individuums gezeigt: das Individuum ist in der Natur nur ein Exemplar, das keine immanente Wahrheit hat, denn es verschwindet. Die Wahrheit ist die Gattung, aber diese Wahrheit kommt ihr nicht selbst zu, sondern dem Subjekte, welches sie denkt. Die Wahrheit des Individuums ist daher das Selbst, das Subjekt. Hiermit treten wir in die Sphäre des Geistes. Das Subjekt ist als solches das Fürsichseyn des Individuums. Es ist hiermit der Naturgattung enthoben, die es als seine eigene noch abstrakte Kategorie erkennt. Wie vorher in der Gattung das Natur-Individuum untergegangen war, so geht nun in dem Selbst die Gattung unter, als die niedere Kategorie. Zunächst ist nun das Subjekt in sich: statt der äußeren Gattung, in welcher das Natur-Individuum entsteht und vergeht, ist das Subjekt in seinem Innern, welches der Natur fehlt. Das Subject ist aber nicht bloß in sich, sondern zugleich übergreifend, es überwindet seine jeweilige Gestalt, ohne sich zu verlieren. Das

Innere ist nicht bloß das abstrakte oder beziehungslose Einzelne, sondern es ist das Allgemeine selbst, welches vorher der Gattung zuzukommen schien. Insofern das Subjekt Einzelnes ist, ist es für sich, insofern es Allgemeines ist, ist es an seine Einzelnheit nicht gebunden. Es erweiset sich hiermit als durchdringlich: das Einzelne wird durchdrungen, das Allgemeine ist das Durchdringende, beides als Eins ist die Person. Die Person ist so die Wahrheit des Individuums, wie das Individuum die Wahrheit der Gattung. Die Person ist die Einheit des Subjekts und des Objekts, der Idee und ihrer Realität. Der Person liegt aber wieder die Idee der absoluten Persönlichkeit zum Grunde, welche nicht absolut wäre, wenn ihr nicht selbständige Realität zukäme, und ihr Denken erst das Gedachtwerden möglich machte. Deus est, qui nos personat. Es ist das Uebergreifen des Subjekts, welches die abstrakte Individualität überwindet, und zur Persönlichkeit übergeht.

Eben daraus folgt neben dem immanenten Verhältnisse der Person zu dem Allgemeinen, welches sie durchdringt, ein transcendentes oder übergreifendes. Dieses ist das Verhältniß des bedingten Geistes zu dem absoluten Geiste, oder des sekundären Absoluten zu dem ursprünglichen Absoluten. Was das Verhältniß des Natur-Individuums zur Gattung scheinbar ist, das ist dieses Verhältniß wirklich: wie jenes Verhältniß als scheinbar verschwindet, so ist dieses ewig, so daß in ihm auch die vorausgegangenen Kategorien als Momente, wozu sie herabgesunken sind, sich erhalten. Hatten wir vorher nur die kosmologische und psychologische Sphäre unterschieden, so kommt nun der weitere Unterschied der psychologischen

und theologiſchen Sphäre, indem dieſe in jene hereinſcheint und als durchdringend ſich erweiſet, zum philoſophiſchen Bewußtſeyn.

So können auch in der Sphäre des endlichen Geiſtes, ſelbſt an Chriſto, die niedrigern Kategorien, Menſchheit als Geſchlecht, Volk als Art, und dieſe hiſtoriſche Individualität vom Jahre 1 bis 33 anerkannt werden; aber dieſe Beſtimmungen ſind eben nur Momente, und dieſe Momente erſchöpfen nicht ſeine göttliche Perſönlichkeit, ſondern ſo wie ſie aus ſeiner Urmenſchheit und Urbildlichkeit hervorgegangen ſind, ſo ſind ſie auch wieder in ſeiner Verherrlichung beſchloſſen, ſo daß Er ſelbſt nicht dieſen Momenten unterworfen, ſondern vielmehr dieſe Momente in ihm enthalten ſind *). Es iſt merkwürdig, wie ſchon

*) Ein anerkannter Schüler Hegels, Gabler, hat ſich darüber noch kürzlich gründlich und gediegen ausgeſprochen: „Die Thiere ſind „bloß Exemplare, weil ſie bloß Repräſentanten ihrer Gattung ſind, die „ſich in ihnen und durch ſie unſterblich erhält; ſie ſind ihre Gattung „nicht auch für ſich ſelbſt; es fehlt ihnen hiermit die wahrhafte, über „die unmittelbare Einzelnheit ſich erhebende Individualität und „Subjektivität, die im Begriffe das Moment der ſich negativ auf ſich „beziehenden Einzelnheit, das Prinzip der Freiheit iſt. Sie haben „bloß den Unterſchied der Beſonderheit, der Arten, nicht der abſoluten „individuellen Beſtimmtheit, ſind kein Subjekt, kein Ich noch Selbſt. „Eben darum ſind auch dieſe ſcheinbaren Individuen mit ihrem Tode „rettungslos verloren und gleichwohl ihre Tödtung kein Verluſt, weil „die Gattung, das Unſterbliche, immer wieder Daſſelbe, die gleichen „Exiſtenzen hervorbringt. — Der Menſch aber iſt kein bloßes Exemplar „ſeiner Gattung mehr; erſt der Menſch iſt wahrhaftes Individuum, „individuelles Subjekt, Ich, was vom Thiere nicht geſagt werden kann.“ Jahrb. für wiſſ. Kritik. 1837. II. S. 838. Es fehlt nur noch der Schlußſtein der aufſteigenden Begriffsentwickelung, wodurch ſich die abſolute Perſönlichkeit des einzelnen Menſchen näher beſtimmt, und der Widerſpruch des endlichen Geiſtes als des bedingten Unbedingten

Richard von Middletown (de media valle), Doctor solidus genannt, in seinen Kommentarien zu dem Magister sententiarum zur Vermittlung des Nominalismus und Realismus davon ausgeht, daß Gott weder dem Begriffe der Gattung, welcher bloß die allgemeine Möglichkeit in Gedanken enthalte, noch dem Begriffe der In-

---

eben sowohl herausstellt, als löset: es fehlt nichts so sehr, als daß die Beziehung dieser menschlichen Person zur absoluten Person, des endlichen Geistes zum absoluten Geiste aus dem Begriffe der Persönlichkeit selbst entwickelt und hiermit die Stufenleiter des menschlichen Bewußtseyns als Himmelsleiter vollendet werde. Erst hierin finden die Kategorien der Individualität, Subjektivität und Persönlichkeit ihre Wahrheit und Begründung, wie in der Schrift „von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der spekulativen Philosophie" ausgeführt werden ist. Eben diese Beziehung ist es, welche in Schuderts Geschichte der Seele fort und fort sich geltend macht: es ist die Beziehung des Menschengeistes auf den Geist Gottes. Es ist daran philosophischer Seits die öftere Wiederkehr religiöser Betrachtungen und frommer Erhebungen, welche immer nur auf das Eine und Innere, auf das Wahre, Ewige, Göttliche hinweisen, geknüpft werden: diese zufälligen Andachten sind mit den unzählig vielen discreten Punkten in der Peripherie eines Kreises verglichen worden, von welchen allen nur der eine und nämliche Radius in das Centrum führt, ohne daß sie unter sich in Verbindung kommen; aber wie weit würde die Philosophie hinter diesen Radien, die doch wenigstens immer in das Centrum gehen, zurückstehen, wenn sie zwar diese peripherischen Punkte aus ihrer Discretion erlöste, und untereinander, aber nicht alle im Centrum zu verbinden verstände, oder mit anderen Worten, wenn sie mit dem Menschen abschließen und abbrechen müßte, ohne in das Centrum des Menschen zu kommen? oder wenn sie auch in der menschlichen Sphäre den Mittelpunkt desselbigen Wesens, den uns die Geschichte der Seele von Schritt zu Schritt nach der Wahrheit abschildert, verwischen müßte, weil sie die Sünde und folglich auch die Erlösung nicht anerkennen könnte. Das ist eben der große Inhalt der Geschichte der Seele, welche Schubert erfahren hat, daß dieses Zwiegespräch mit Fleisch und Blut heraustritt, um überwunden zu werden.

dividualität oder Differenz, wornach er eins, aber nicht das andere wäre, zu subsumiren sey, sondern als das absolute Wesen jene Begriffe unter sich habe, so daß seine Möglichkeit auch seine Wirklichkeit, seine Allgemeinheit auch seine Individualität und seine Gränze nicht außer ihm, als in einem Andern, sondern in ihm, folglich keine endliche Gränze sey. So suchte im Mittelalter sowohl der Nominalismus als der Realismus die Lehre von Christo wiewohl einseitig zu vertreten, indem der Nominalismus die Individualität der konkreten Erscheinung, der Realismus die Realität seiner Universalität nachzuweisen sich abmühte.

Es ist wohl zu merken, daß diese entgegengesetzten philosophischen Parteien des Mittelalters, wie sie nach der Schule getrennt waren, dennoch innerhalb der Kirche sich erhalten konnten, weil jede Seele ein Moment der Wahrheit hatte, und der Glaube in seiner Unmittelbarkeit noch so stark war, daß er der Verstandes-Konsequenz der einseitigen Prinzipien wehren und widerstehen konnte. Es ist zwar auf beiden Seiten ein Moment des Pantheismus für uns unverkennbar, aber es ist noch unschuldig, weil unbewußt. Denn eigentlich wollte und konnte der Realismus doch nur dem Einzelnen, das nicht Idee in sich, nicht Subjekt ist, und umgekehrt der Nominalismus nur dem Allgemeinen, das wie die Tischheit nur Eigenschaft, aber sich nicht selbst eigen, nicht für sich und in sich, nicht geistiges Individuum ist, — die Realität absprechen, welche gleichwohl das Selbst noch nicht ist, was darunter gemeint wird: denn die Wahrheit der Realität ist Personalität, die Wahrheit der Wirklichkeit Selbständigkeit. So wenig diese Unterschiede zum Bewußtseyn gekommen, so wenig war auch die Unwahrheit jeder Seite

zur Sprache gebracht: beide Seiten befanden ſich dergeſtalt innerhalb des chriſtlichen Bewußtſeyns, daß der pantheiſtiſche Einſchlag nicht zum Vorſchein kam: beide Seiten waren ſo im Ganzen nur als verſchiedene Weiſen derſelben Wahrheit zu faſſen: beide konnten ſich in der Wahrheit wiſſen, und eben darum jede die andere verketzern.

Gleichwohl konnte, ſobald es zu einer näheren und konſequenteren Anwendung auf die Theologie kam, der Realismus des Pantheismus, der Nominalismus des Unitarismus oder des Tritheismus geziehen werden; ſie haben auch beide, wiewohl unter anderen Namen und Formen, dieſen Ausgang genommen, und zuletzt nach der Konſequenz von entgegengeſetzten Prinzipien aus denſelben Untergang im Pantheismus erfahren. So konnten ferner die Nominaliſten, weil ſie mit den Univerſalien auch die Eigenſchaften oder Attribute nach ihrer Realität beſtritten, in den Verdacht gerathen, die Realität der Eigenſchaften Gottes zu läugnen, da ſie doch eigentlich nur die Justitia Dei als eine Realität in ihrer Unabhängigkeit von Gott, aber nicht Deum justum läugnen wollten, während die Realiſten in Gefahr kamen, mit der Realität der göttlichen Attribute wider ihren Willen auch deren Selbſtändigkeit annehmen zu müſſen, denn was iſt Realität ohne Selbſtändigkeit? So hatte ſchon Abälard die Attribute Gottes, — Allmacht, Weisheit, Güte, — als eben ſo viele unterſchiedene Relationen in Gott gefaßt, die aber nicht eben ſo viele Eſſenzen in ſich ſelbſt wären *).

*) *Abaelardi*: Theol. christ. lib. I. p. 1157. 1158. lib. IV. p. 1351. — Degerando IV. 303. — Die Wahrheit iſt, — und dies iſt die Wahrheit des Realismus, — daß allerdings die logiſchen Kate-

In gleicher Weiſe konnten die Nominaliſten, ehe ſich die Konſequenz ihres Prinzips entwickelte, die Individualität als das Prinzip der Realität an der geoffenbarten Perſönlichkeit Gottes, und an dem Individuum, welches der Gott-Menſch iſt, erweiſen. Eben ſowohl konnten aber die Realiſten zur Bekämpfung des Nominalismus erwiedern: Wenn dem Allgemeinen überhaupt nicht Realität zukäme, ſo könnte ſie auch dem göttlichen Weſen, welches weſentlich Univerſalität iſt, in der Perſon Gottes und in der Gott-Menſchheit Chriſti nicht zugeſchrieben werden. Es handelte ſich aber nicht allein um die Individualität als Prinzip der Realität, ſondern hauptſächlich um das Prinzip der Individualität, welche, abſtrakt feſtgehalten, der Univerſalität entgegenſteht, oder

---

gorien des abſoluten Geiſtes eben ſowohl ſelbſtändig oder für ſich, als an und für ſich ſind: dieſes iſt die Bedingung des Realismus. Inſofern ſie für ſich ſich manifeſtiren, erweiſen ſie ſich als Individuen, inſofern ſie an und für ſich ſich offenbaren, erſcheinen ſie als Perſonen, inſofern ſie an ſich ſind, erſcheinen ſie als Eigenſchaften. So iſt der Logos einmal der Menſch Jeſus, einmal der Sohn Gottes oder die zweite Perſon Gottes, einmal das Wort Gottes. Es iſt merkwürdig, wie ſchon in der älteſten patriſtiſchen Zeit der Realismus als Perſonalismus gegen den Nominalismus als Eigenſchafts-Theorie ſich geltend macht. Tertullianus (adv. *Praxeam* l. 7.) ſchreibt: *Quid est enim, dicis, sermo, nisi vox et sonus oris, et (sicut grammatici tradunt,) aër offensus, intelligibilis auditu; caeterum vacuum neutrio quid et inane et incorporale?* — Damit iſt der ganze Geſichtskreis des Nominalismus 1000 Jahre vor ſeiner Erſcheinung dargelegt: aber Tertullianus antwortet, als Realiſt: *At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit.* — *Quocunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundum a patre defendo.*

dieſe beſchränkt, negirt, — dies iſt mehr oder weniger der Standpunkt des Nominalismus, — wogegen der Realismus die Individualität nur als ein das univerſelle Esse eines Weſens nicht gefährdendes Moment anſah. Es konnte nicht fehlen, daß unter ſolchen Berührungen und in ſolcher abſtrakter Allgemeinheit der Streit über das **Prinzip der Individualität** in Konfuſion gerieth, worüber die Streiter wider ihren Willen zu Ueberläufern werden konnten, ſo daß mehr als einer von ihnen bald dieſer, bald jener Schule zugezählt worden iſt. Es war auch bald ein älterer und neuerer Realismus, ein älterer und neuerer Nominalismus zu unterſcheiden, der Formalismus trat noch hinzu, welcher wieder als Realismus gelten wollte: eine Seite der Wahrheit ſuchte die andere *). So geſchah es, daß erſt gegen den Realiſten **Anſelmus** († 1109) der Nominaliſt **Roſcellinus** nominaliſtiſch auftrat, denn er lehrte: das Allgemeine iſt nicht, das Seyn iſt ſelbſt nicht, während deſſen Schüler **Wilhelm**

*) Vergl. H. Ullmann: Johann Weſſel, ein Vorgänger Luthers. 1834. S. 69—76. — *Degerando*: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Tom. IV. (ed. 2.) cap. 127. 128. — Schon Johann von Salisbury, † 1180, unterſchied drei Sekten von Nominaliſten, nämlich Nominaliſten, Konceptualiſten, Intellectualiſten, und ſechs Sekten von Realiſten, nach Walter von Mauritanien, welcher den Univerſalien dieſelbe Eſſenz zuſchrieb, als den Individuen, nach Bernhard von Chartres, welcher nur in den Ideen die Realität der Gattungen und Arten begründet fand, nach Gilbert von Poitiers, welcher den Formen die Univerſalität zuſchrieb, nach Gauzlin von Soiſſons, welcher jeder Kollektion die Univerſalität einräumte, nach dem Syſteme der **Mannerie**, welches die Univerſalien als Manieren, als Sachen faßte, und nach der ſechſten Anſicht, welche Gattungen und Arten als Zuſtände betrachtete. Degerando a. a. O. S. 102. 112.

v. Champeaux, † 1120, sofort wieder zum Realismus sich wendete, und in dem Konceptualisten Abälard, † 1142, und in Johann von Salisbury, † 1180, der Streit zu einer ersten Versöhnung kam: denn jede Seite suchte eigentlich die andere, die sie bekämpfte. Der Realismus war in der That schon pantheistisch, wenn Wilhelm v. Champeaux lehrte: Eandem essentialiter rem totam simul suis inesse individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed in sola multitudine *accidentium* varietas *). Abälard lehrte dagegen vermittelnd die Immanenz des angeblichen Accidens; er lehrt: divinam substantiam omnino *individuam* (finitam) omninoque *informem* (infinitam) *perseverare*: es ist in der allgemeinen Substanz alles sowohl das Endliche, als das Unendliche, beides als eins, ewig. Das Endliche ist die Gestalt, das Unendliche die Gestaltung, jenes Seyn, dieses Leben, jenes Stehen, dieses Gehen, jenes Individuum, dieses Subjekt, jenes begränzt, dieses geht darüber hinaus. Abälard's Hauptsatz gegen den Realismus war: res de re praedicari non potest.

---

*) Vergl. D. *Baumgarten-Crusius:* Opusc. theol. Jenae, 1836. p. 66. — D. Heinrich Leo: Lehrbuch der Universalgeschichte, II. S. 209. folg. — Dieselbe Frage findet sich schon in Platon's Philebus aufgeworfen: *ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε μονάδα διεσπασμένην, καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς.* Worauf die nächste Antwort folgt: *ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.* — Wilhelm v. Champeaux (de Campanellis) konnte aus dem Konflikte der realistischen und nominalistischen Prinzipien begrifflich nicht herauskommen: so blieb nur die Mystik des Glaubens als Ausweg übrig: es ist merkwürdig, daß Wilhelm der Stifter der Schule zu St. Victor, und der Lehrer des berühmten Mystikers Hugo v. St. Victor, eines Grafen von Blankenburg am Harze, wurde.

In gleicher Weiſe konnte wieder gegen die Realiſten Albert M. und Thomas von Aquino, † 1274, Duns Scotus, † 1308, als Realiſt und Nominaliſt zugleich auftreten, als Realiſt, weil er den Univerſalien an ſich Realität einräumte, als Nominaliſt, weil er die volle Realität von der Häcceität abhängig machte, aber dieſe nur dem Einzelnen zuſchreibt, welches damit verurtheilt iſt, dieſes zu bleiben, um daſſelbige zu bleiben. Weil Duns Scotus ſowohl Realiſt als Nominaliſt war, ſo war er vielmehr keins von beiden, ſondern Formaliſt, indem er den Univerſalien nur eine ideale, moraliſche Realität zuſchrieb. Erſt in Occam, † 1350, kommt der Nominalismus zu ſeiner äußerſten Spitze *). Ihm iſt das Univerſale nur ein fictum in anima, welches ſich der intellectus von den einzelnen Dingen abſtrahirt als das mehreren wirklichen Individuen Gemeinſame, welches wie ein univerſeller Canon (exemplar) ad omnia singularia indifferenter respicit, auf alle Individuen ohne Unterſchied ſich bezieht. Hiermit war auch von nominaliſtiſcher Seite dem Pantheismus die Thür eröffnet, wenn auch nur einzelne Nominaliſten, namentlich Nicolaus von Altricuria **), wirklich hineingingen. Dieſer abſtrakte Nomi-

*) Occam ſagt: Idea non est divina essentia. Ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tamen sunt in ipso objective tanquam quoddam cognitum in ipso, sunt ideae enim ipsae ipsarmet res a Deo *productibiles*. — Genera et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae, nisi poneretur, quod universalia essent quaedam res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem. — Vergl. Hegel's Werke. XV. 181. folg.

**) Vergl. D. *Baumgarten-Crusius*: De vero scholasticorum realium et nominalium Discrimine: in deſſen Opusc. theol. Jenae, 1838. p. 72.

nalismus kam aber sofort auch in Walter Burleigh, † 1340, zu einer Vermittlung, welche zur Folge gehabt hat, daß er bald als Realist, bald als Nominalist angesehen worden ist. Er gilt als Realist, weil er das Allgemeine als das durchgehende Gesetz, und das Gesetz an sich und in seiner Unabhängigkeit von der subjektiven Vorstellung als wirkend und wirklich erkennt: dieser Realismus neigt sich aber sofort zum Nominalismus, denn das Ganze gilt doch nur als Behälter seiner einzelnen Glieder, von denen es abhängig ist, und zum Pantheismus, denn die Individuen sind eben nur Modi des Ganzen.

Dennoch konnten sich beide Seiten des Gedankens in ihren Vertretern nach der Mehrzahl während des Mittelalters ehrlicher Weise innerhalb der Kirche halten. So waren die Realisten Thomas v. Aquino und Anselmus v. Canterbury orthodoxe Christen, denn sie hielten an der individuellen Realität der göttlichen Universalität fest: so war umgekehrt Johann Wessel von Gensfort, der erst zum Realismus, dann zum Formalismus, zuletzt zum Nominalismus sich bekannte, ein ächter von Luther hochverehrter Christ, welchem kein Zweifel an der Trinität in die Seele kam; er glaubte in der Form des Nominalismus am einfachsten der individuellen Realität des göttlichen Wesens auch philosophisch sich zu versichern. **Permansit in *Nominalium* secta, cum viam tutiorem non inveniret et quae magis ad simplicitatem scripturae et veterum Patrum accederet.**

Aber am wichtigsten war der Einfluß des philosophischen Gegensatzes im Mittelalter auf die Christologie, namentlich auf die Satisfactionslehre. Es war der ganze gesunde Realismus, welcher der Lehre der Thomisten und

Dominikaner zum Grunde lag. Hiernach hatte Chriſtus vollkommen gebüßt. Dieſe Anſicht ruht weſentlich auf dem Grundſatze, daß im Individuum die Fülle der Menſchheit, der volle Begriff des Geſchlechts in Verbindung mit Gott, nicht bloß individualiter, ſondern auch essentialiter, nicht bloß beſchränkt als modus, ſondern ungeſchwächt als Subſtanz ſelbſt vorhanden iſt. Nur ſo konnte Chriſtus vollkommen genug thun, weil er nicht allein, d. h. nicht bloß Individuum war. Darauf beruht auch bekanntlich die Konkordienformel. Andererſeits war es weſentlich der Nominalismus, welcher der Satisfactionstheorie der Scotiſten (Franziskaner) zum Grunde lag. Dieſe erwieſen ſich auch hier als die Neologen, Renovatores. Nach ihren Lehren hatte Chriſtus nicht vollkommen genug gethan: es war eben noch nöthig, daß der Wille für die That, die Buße des Einzelnen für voll angenommen wurde, acceptilatio. — Dieſe Anſicht hat weſentlich das nominaliſtiſche Prinzip zur Vorausſetzung, wornach in dem Individuum zwar das Ganze iſt, aber als modus. es iſt nicht das Ganze ganz, ſondern das Ganze geſchwächt, ſo daß eben alle übrigen Glieder noch hinzutreten müſſen, woraus der Pelagianismus, Semipelagianismus und Synergismus entſtanden iſt.

Dennoch konnten ſich, wie geſagt, im Mittelalter beide Parteien, wenigſtens zum größeren Theile, innerhalb der Kirche halten, weil ſie eben ſowohl über die Individualität, als über die Unendlichkeit Gottes Selbſt einverſtanden waren. Zwar hatte früher der Nominalismus als Neologie von der Orthodoxie große Anfechtung erfahren, ſo daß am Ende Niemand mehr Nominaliſt heißen wollte, bis endlich Occam wieder den Muth hatte.

Roſcel-

Roscellin mußte widerrufen, und Occam wurde in den Bann gethan. Aber umgekehrt gerieth auch später wieder der alte Realismus in seiner abstrakten Anwendung als Neuerung in Verruf. Johann Huß wurde wegen seines heterodoxen Realismus verbrannt, mit welchem sein Utraquismus zusammenhing. Dies sind indessen nur Ausnahmen; im Allgemeinen bewegten sich die Gegensätze innerhalb des Theismus und Theanthropismus.

Anders war es vorher und nachher. Vor der scholastischen Zeit finden wir die Fäden ihrer Entzweiung nach beiden Seiten außerhalb der Kirche: eben so treten sie nach der scholastischen Zeit, so weit sie nicht, wie in Wessel, Luther, Cartesius, zu einem neuen Knoten und dessen fernerer Entwickelung zusammengehen, sondern auseinander sich halten, nach beiden Seiten wieder heraus, wiewohl beiden Seiten durch die weitere Entwickelung der mit dem gewonnenen Inhalte fortgehenden Philosophie wenigstens potentiell wieder ein Eingang geöffnet ist.

Es war namentlich nichts anderes als Nominalismus in abstrakter Anwendung auf die Person Jesu, welcher zu der nazaräischen Läugnung der Gottheit Christi führte, und die Individualität Jesu nur auf Kosten seiner Universalität, seine Menschheit nur auf Kosten seiner Gottheit retten zu können meinte. So wurde die Gottheit aufgegeben, um nur die menschliche Person als unsers Gleichen zu erhalten. Es war umgekehrt abstrakter Realismus in starrer Beziehung auf die Person Jesu, welcher zur gnostischen Läugnung der Menschheit Christi verleitete, und seine Gottheit auf Kosten seiner Menschheit, seine Allgemeinheit auf Kosten seiner Individualität, die Idee auf Kosten ihrer wirklichen Erscheinung retten zu müssen meinte.

Die nun in Chriſto nur die Individualität auf nominaliſtiſche Weiſe ſtarr und ſinnlich, mithin abſtrakt feſthielten, erkannten in ihm eben deswegen bloß den leibhaftigen Menſchen. Dahin gehören vor dem Mittelalter die Ebioniten, nach dem Mittelalter die Socinianer. Die dagegen von dieſer abſtrakt ſinnlichen Individualität bloß abſtrahirten, und bei der abſtrahirten Idee feſthielten, verfielen andererſeits in die entgegengeſetzte Abſtraktion der Ueberſinnlichkeit, in welcher Chriſtus zuletzt zur unwirklichen Idee verflüchtigt oder formaliſtiſch mit einer idealen Realität oder moraliſchen Perſönlichkeit abgefunden wurde: womit nothwendig der Realismus mitten in ſeinen Bemühungen um Rettung einer abſtrakten Allgemeinheit in dem ihm entgegengeſetzten Nominalismus untergehen mußte. Dahin gehörten frühzeitig die Doketen und Gnoſtiker.

Mit eben dieſen Gegenſätzen haben wir es noch jetzt zu thun. Aus dem Nominalismus ſtammt lediglich alle Plattheit der ſinnlichen Empirie und Handgreiflichkeit, alle naturaliſtiſche Aufklärung, gegen welche ſchon Platon mit den Waffen des Geiſtes gefochten hatte. Aus dem Realismus umgekehrt iſt allerlei Schwärmerei und rabuliſtiſche Träumerei erwachſen, gegen welche dennoch die ſeichte Aufklärung des Verſtandes mit ihrer eigenen Unwahrheit nichts vermag *). Beide Extreme bilden als ſolche zwei entgegengeſetzte Anſichten, aber wir ſehen ſie auch zum Theil ſich vereinigen, ohne daß ſie damit zur Wahrheit

*) Ueber die Ausartung der mittelalterlichen Gegenſätze des Realismus und Nominalismus hat ſich Windiſchmann kurz aber richtig erklärt. Vergl. Kritiſche Betrachtungen über die Schickſale der Philoſophie in der neueren Zeit. Frankf. a. M. 1825 S. 6. folg.

kommen. Daß jedem Extreme eine pantheiſtiſches Element zum Grunde liegt, iſt ſchon geſagt worden: indem aber ſo der Nominalismus lediglich auf das, was er mit Händen greifen kann, ſich beſchränkt ſieht, iſt er im Gefühle ſeines Bedürfniſſes leicht geneigt, den allgemeinen Weſenheiten wenigſtens eine allgemeine Exiſtenz in unbeſtimmter, unſagbarer, unvorſtellbarer und unerkennbarer Weiſe einzuräumen: ſo findet ſich der Unglaube des ſinnlichen Verſtandes zu ſeinem eigenen Schaden mit den ihm problematiſchen Mächten des Glaubens ab: er giebt eben zu, daß etwas davon wahr ſey oder wahr ſeyn könne, aber ohne nähere Beſtimmung, ſo viel er auch ſonſt bei der Vorſtellung des Einzelnen auf beſtimmteſte Beſtimmtheit hält. Wirklich neigt ſich in jedem Nominalismus etwas zu einem halben Realismus, denn unter bloßen Einzelnheiten neben einander hält es der menſchliche Geiſt nicht aus. Indem umgekehrt dem Realismus das Einzelne auf pantheiſtiſche Weiſe als Modus verſchwindet, findet er ſich bald verſucht, ſtatt der vergänglichen Geſtalten der Erſcheinung Schatten und Geſpenſter aus einer anderen Welt zu beſchwören: dadurch ſucht er das Bedürfniß der Einzelnheit zu erſetzen: damit neigt auch wieder der ausgeartete Realismus zu einem halben Nominalismus. Aber eben damit gehen auch beide Extreme in einander über. Die dürrſte Verſtandes-Weiſe hat ihre ſentimentalen Seiten und Redensarten, ihre überſinnliche Welt und Wahrheit: umgekehrt hat auch der abſtrakteſte Idealismus ſeine ſinnlichen Vorſtellungen, weil er es in ſeiner überſinnlichen Welt ohne Mark und Bein nicht aushalten kann. Daher kommt einerſeits die Halbheit unſerer Zeit, welche weder

gläubig noch ungläubig iſt *), andererſeits die Konfuſion, in deren Folge jetzt daſſelbe Subjekt dem Ebionismus und Doketismus zugleich ſich hingiebt.

Es iſt eben nur die Kirche, und in der Kirche einerſeits das Bekenntniß und die Predigt, andererſeits die chriſtliche Philoſophie, welche dieſer Konfuſion der entgegengeſetzten Häreſien zu wehren hat. Sonſt ſtanden die Extreme der Häreſie einander ſelbſt gegenüber, wogegen die Kirche und die Philoſophie in den Kirchen-Vätern verbunden waren. Jetzt haben ſich die entgegengeſetzten Häreſien mit einander verbunden, oder vielmehr vermiſcht und konfundirt, während die zuſammengehörigen Momente der Wahrheit, als unmittelbares Zeugniß und philoſophiſche Vermittelung, aus einander getreten ſind, und dieſen beiden auch noch die rationaliſtiſche Methode des Supranaturalismus als die eigentlich herrſchende oder wenigſtens als die gangbare ſich angeſchloſſen hat.

Vortrefflich iſt, was in eben dieſem Sinne Hegel zur Einleitung der Philoſophie des Mittelalters über die urſprünglichen Gegenſätze der Häreſie in ihr ſelbſt, ſo wie über das Verhältniß der Kirche und ihrer Vertreter zu dieſer Ketzerei in wenigen Worten zuſammengefaßt hat.

„Einerſeits haben die Kirchenväter den Gnoſti-
„ſirern gegenüber geſtanden, — wie Plotin und die Neu-
„Platoniker, — den Gnoſtikern, wo die Beſtimmung des
„Individuums als Dieſes verſchwindet, die unmit-
„telbare Exiſtenz verflüchtigt wird zur Form des Geiſti-
„gen. Auf der anderen Seite iſt die Kirche mit den

*) Vergl. Schelling: Vorleſungen über das akademiſche Studium S. 301. Denkmal S. 164.

„Kirchenvätern umgekehrt den Arianern gegenüber getreten, „die das erſchienene Individuum anerkennen, aber es nicht „in die Verknüpfung ſetzen mit der Beſonderung in der „göttlichen Idee. Sie haben Chriſtus für einen Menſchen „genommen, aufgeſpreizt zu einer höheren Natur: aber ſie „haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geiſtes „ſelbſt geſetzt. Die Socinianer nehmen Chriſtum nur als „Menſchen, als Lehrer u. ſ. f. Dieſe aber hat es noch „nicht in der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den „Arianern und was dahin gehört, die die Perſon Chriſti „nicht mit der Beſonderung in der göttlichen Idee ver„banden, hat ſich die Kirche entgegengeſetzt. Jenes Auf„ſpreizen zu einer höheren Natur iſt eine Hohlheit, die „nicht genügen kann: gegen dieſe haben die Kirchenväter „die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur be„hauptet, die in dem Individuum der Kirche zum Bewußt„ſeyn gekommen iſt, und dies iſt die Hauptbeſtimmung. — —

„In der Welt iſt nun dies ſelbſt geſchehen, daß das „Abſolute geoffenbart worden iſt als das Konkrete, und „zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine „Weiſe, als intelligible Welt; ſondern das Konkrete iſt „iſt zu ſeiner letzten Intenſität in ſich fortgegangen, — — „bis zu dieſer ἀκρότης, — der Spitze der unmittelbaren „Wirklichkeit; das iſt die Erſcheinung des Chriſten„thums" *).

*) Hegel's Werke. XV. S. 113. folg. — S. 140. folg. — Vergl. auch S. 147. „Das Weſentliche der erſteren Kirchenväter, „welche ſich dieſen anoſtiſchen Spekulanten entgegenſtellten, iſt nun „weiter dieſes, daß ſie die beſtimmte Form der Gegenſtändlichkeit, der „Wirklichkeit Chriſti feſtgehalten haben, aber in dieſer Weiſe, daß dieſe „Geſchichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, alſo die

„In dieſer Welt iſt nun dieſes ſelbſt geſchehen, daß „das Abſolute geoffenbaret worden iſt als das Konkrete, „und zwar nicht nur im Gedanken," ſondern geſchichtlich. Es iſt geſchehen, und als wirklich auch wahr. Das Wirkliche iſt das Vernünftige. Die Philoſophie erkennet in der Geſchichte die Idee, in der Idee das Walten Gottes: ſie kann nicht bei der bloßen Individualität der höchſten Erſcheinung ſtehen bleiben, aber ſie darf auch im Fortgange zur wirklichen Perſönlichkeit davon nichts verlieren; ſie verliert aber Halt und Baſis, wenn ihr das Individuum als dieſes einige Individuum verſchwindet, und ſtatt deſſen der abſtrakte Begriff der Individualität zurückbleibt, wenn mit dieſem Individuum auch dieſe Perſon ſich verflüchtigt, und ſtatt derſelben der abſtrakte Begriff der Perſönlichkeit, die bloß gedachte oder moraliſche Perſönlichkeit, als Bodenſatz liegen bleibt. Es iſt nicht zu ſagen, welchen Schaden dergleichen abſtrakte Worte angerichtet haben, die auch eben deswegen Mephiſtopheles dem fahrenden Scholar empfiehlt und Phorkyas als Exuvien in die Höhe hält, während ihnen die Philoſophie nach langwierigen Kämpfen zwiſchen Nominalismus und Realismus ihre Stelle als Abſtraktion anweiſet. Die Individualität iſt als ſolche noch nicht das Individuum Selbſt, als Subjekt, ſondern eine Eigenſchaft, ein Attribut, ein Moment deſſelben: erſt das Subjekt iſt die Realität der Eigenſchaft. Demgemäß weiß auch die Philoſophie das Individuum, aus welchem alle Individualität

---

„innige Vereinigung von Idee und geſchichtlicher Geſtalt. Es iſt alſo „die wahrhafte Idee des Geiſtes in der beſtimmten Form der Ge„ſchichtlichkeit zugleich."

originirt, von den Individuen, welchen die Individualität gegeben iſt, oder, mit andern Worten, das Individuum, aus welchem die Gattung aller menſchlichen Individuen ihren Urſprung hat, von den Individuen, welche aus ihrer Gattung hervorgehen, zu unterſcheiden.

Summa.

1) Die Menſchheit verwirklicht ſich nur in den einzelnen Menſchen, der allgemeine Begriff der Menſchheit als eines Ganzen, der Vielen als Aller, wird erſt hernach aus den vielen Einzelnen gewonnen, denen er mithin nachfolgt. Universalia post rem. Dies iſt die Lehre des Nominalismus, welcher hiermit als Empirismus ſich erweiſet. Die Wahrheit iſt, daß Adam nur der — analytiſche und ſynthetiſche — Anfang der werdenden Menſchheit iſt, humanitas implicita.

---

2) Die allgemeine und vollkommene Menſchheit geht den einzelnen Menſchen und der Schöpfung derſelben reell voraus. Universalia ante rem. Dies iſt die Lehre des Realismus, welcher ſich hiermit als Idealismus erweiſet. Die Wahrheit iſt, daß Chriſtus vor Adam Menſch iſt, der Urmenſch, nach welchem der Menſch geſchaffen, und — erlöſet wird. Wie Chriſtus vor der Zeit Menſch in ihm ſelbſt iſt, ſo iſt er in der Zeit Fleiſch und Mitmenſch geworden.

---

3) Die vollkommene Menſchheit, die Fülle des Begriffs der Menſchheit d. i. die Gott-Menſchheit exiſtirt nur im Gedanken. Universalitas humana (Humanitas divina) in intellectu. Dies iſt die moderne Konſequenz des

Nominalismus, welcher sich unter Anerkennung idealer Realität als Formalismus im mittelalterlichen Sinne erweiset. Die Wahrheit ist, daß alle reale Universalität nur dem Gedanken, näher dem Geiste zukommt, daß alle wahre Realität allgemein ist, und daß mithin die vollkommene Menschheit nur in dem absoluten, ihm selbst immanenten Gedanken, in dem Gedanken, welcher denkt, ist, d. h. in dem Logos selbst.

4) Die vollkommene Menschheit ist außerhalb des Gedankens und von seiner Konception in intellectu unabhängig. Universalia tam in re, quam in intellectu. Dies ist die Lehre des Realismus, welcher sich hiermit als Supranaturalismus ausweiset. Die Wahrheit ist, daß die Realität der vollkommenen und allgemeinen Menschheit als absoluter Gedanke von den Gedanken der einzelnen Subjekte unabhängig, als das absolute Subjekt nur von ihm selbst, als von seinem eigenen Gedanken, aber nicht von den Gedanken der einzelnen Subjekte bedingt ist.

5) Daß ich für mich bin und denke (cogito, ergo sum), dieses zeuget mit dem Nominalismus dafür, daß Gott nicht Alles ist, folglich das Allgemeine nicht ist. Aber der Beweis gilt nur so lange, bis sich die Individualität als Subjektivität zur Persönlichkeit verklärt, d. h. nur so lange, bis ich zu der Einsicht komme, daß ich nur für mich bin, weil ich in Gott bin, cogitor, ergo cogito, womit sich das Fürsichseyn zum Anundfürsichseyn erhebt.

6) Daß Gott ist, und Gott nach seiner Idee Alles ist, mithin auch alle Existenz ist, dieses zeuget mit dem

Realismus ontologiſch für die Ausſage des Pantheismus, daß ich eigentlich nicht bin. Aber der Beweis trifft eben nur das Fürſichſeyn des Individuums, aus deſſen Negation nur deſto gewiſſer das Seyn deſſelben in Gott oder das Anundfürſichſeyn, oder konkreter die Perſönlichkeit jedes Subjekts in ſeiner ſelbſt-, weil Gott-ſtändigen Wirklichkeit hervorgeht.

---

7) Wahre Realität hat individuelle Univerſalität zu ihrer Vorausſetzung: dieſe kommt nur dem Geiſte zu. Die Einheit des Allgemeinen und Individuellen iſt das Privilegium des Geiſtes. In dem abſoluten Geiſte iſt dieſe Einheit vollkommen, in dem bedingten wird ſie es durch den abſoluten Geiſt. In der Natur hingegen iſt nur Einzelnes: das Ganze liegt über ihr und iſt ihr tranſcendent, weil ihr — das Subjekt fehlt. Darum iſt auch die Natur die eigentliche Sphäre des Nominalismus, welcher ſich hiermit als Naturalismus erweiſet.

Andererſeits erweiſet ſich ſchon die Natur in ihrem Prozeſſe als die ſucceſſive Widerlegung des Nominalismus, denn ſie findet in ihr ſelbſt auf allen ihren Entwickelungsſtufen nicht Genüge, ſie ſtrebt auf jeder Stufe über dieſe hinaus, weil ihr das Allgemeine in ihr ſelbſt fehlt: ſie findet auch das Allgemeine jeder Stufe und Ordnung in der höheren: das Allgemeine, was in ihr ſelbſt nicht iſt, iſt in der höheren Stufe: aber es iſt eben nur das Allgemeine der Stufe, — Art, — nicht das Allgemeine ſelbſt, es zerfällt daher in jeder höheren Stufe wieder in Individuen, die mit dem Allgemeinen nicht identiſch ſind: das Einzelne iſt nirgends auch das Ganze.

So ſtrebt ſie fort, bis ſie nicht mehr ihre einzelnen

Ordnungen und Gattungen, sondern sich selbst überwindet im Geiste, in welchem die Individualität durch die Subjektivität mit dem Allgemeinen zur Versöhnung kommt.

Der Geist ist so die Wahrheit, die Realität der Allgemeinheit, wornach die Natur strebt: eben so ist wieder der absolute Geist die Wahrheit des endlichen Geistes, wornach dieser strebt, bis er Ihn als sein prius findet. So findet auch wieder der endliche Geist seine Allgemeinheit und Wahrheit nicht unmittelbar im Geschlechte, sondern erst über demselben.

---

8) Die Wahrheit der geschaffenen Menschen ist nur insofern Eine Allheit, die Menschheit nur insofern Ein Ganzes, als sie ihr Ganzes, als ihre eigentliche Einheit, in der Person Christi über sich hat. Insofern ist ihr ihre Einheit oder Ganzheit transcendent: sie ist ihr aber auch eben deswegen immanent, die Menschheit hat auch in ihr selbst ihre Einheit und Fülle, weil der Urmensch selbst persönlich sich ihr mittheilt, und sie selbst zur Persönlichkeit des Geistes geschaffen und bestimmt ist.

---

9) Die heilige Schrift lehrt, daß die Menschheit ein geschaffenes Ganzes ist, sie ist nicht bloß Vielheit, noch die schlechte Unendlichkeit einer durch Fortpflanzung bis in's Endlose sich fortentwickelnden Menge, sondern die Reihe schließt sich am jüngsten Tage, wenn der Herr kommt zur Auferstehung. Dieses ist die Ueberwindung der Natürlichkeit, welcher die Verklärung und Auferstehung folgt.

---

10) Den Menschen kommt mithin zwar die Totalität des Geschlechts, die Menschheit, und hiermit Einheit,

hiermit Perſönlichkeit zu, aber nur durch diejenige perſönliche Einheit, welcher die Menſchheit durch ſich ſelbſt, hiermit die Urmenſchheit zukommt. Dem Einzelnen im Geſchlechte iſt das Geſchlecht und deſſen Einheit tranſcendent, inſofern der einzelne Menſch ein anderer iſt als der Urmenſch: ſie wird ihm aber zugleich immanent, weil er Perſon iſt, und die Menſchheit als des Geiſtes überall Eine iſt.

---

11) Auf dieſer durchdringlichen Geſchlechts-Gemeinſchaft der Menſchen mit dem Urmenſchen beruht der Begriff der Menſchheit, deren Erziehung und Erhaltung, welche nach dem Falle als Erlöſung ſich offenbart.

---

12) Weil zu dieſer Gemeinſchaft nichts ſo ſehr gehört, als daß der Menſch nicht allein über dem Geſchlechte ſeine Einheit und Fülle finde, ſondern auch in ihm ſelbſt habe, ſo folgt auch von ſelbſt, daß der Gott-Menſch auch in das Geſchlecht ſelbſt eingehe. **Etsi homo non peccasset, Deus incarnatus esset, sed non crucifixus** *).

---

*) So lehrten der Realiſt Anſelmus und der Nominaliſt Weſſel, (de causis incarnationis c. 6. 7.): das Gegentheil hatte Thomas Aquinas gelehrt, aber bloß inſofern, als er dadurch die volle Satisfaction gefährdet erachtete; eine Beſorgniß, die durch den Zuſatz: sed non crucifixus entfernt wurde. Zur Zeit der Reformation nahm hauptſächlich Andreas Oſiander mit der Lehre von der imago Dei auch die Frage wieder auf: an filius Dei fuerit incarnatus, si peccatum non introivisset in mundum. Es war nicht nothwendige Folge der Bejahung, ſondern Verirrung, wenn dieſe Lehre zum Synergismus führte.

---

13) In Folge dieſer Geſchlechts-Gemeinſchaft ſpiegelt ſich in jedem menſchlichen Bewußtſeyn, und hiermit in allen Menſchen, welche erſt hierdurch aus unendlich vielen Alle werden, — Chriſtus ſelbſt perſönlich, auf daß er in jedem eine Geſtalt gewinne. Dieſes iſt Chriſtus in uns.

Die Vorausſetzung dieſes Bewußtſeyns iſt, daß eben dieſer Menſch Chriſtus auch vor dem Menſchen iſt: Chriſtus über uns.

Die Konſequenz iſt, daß derſelbige auch in der Mitte der Geſchichte der Menſchen, als ein einzelner Menſch einmal unter dem Menſchen leibhaftig im Fleiſch erſchienen, damit er uns auch in der Schwachheit gleich würde, und durch ſeine Erniedrigung die Genoſſen der Menſchheit erhöhe. Dieſer iſt Chriſtus mit uns.

Der Zweck iſt, die Erziehung und Erlöſung des Menſchengeſchlechts durch den Gott-Menſchen, welcher das Urbild der Gemeinſchaft beider Naturen iſt. Derſelbige, der vor und über, mit und in uns iſt, derſelbige iſt auch für uns.

Wenn wir jetzt auf den Gang der vorſtehenden philoſophiſchen Erörterungen zurückſehen, ſo liegt zunächſt ſo viel zu Tage, daß es eigentlich ein Tagesgeſpräch über den Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Chriſtenthum war, welches zu einem Geſpräche des Gedankens mit ſich ſelbſt führte, und den Gedanken nicht allein im Allgemeinen, ſondern auch unter Vorhaltung einzelner beſtimmter Lehren des Chriſtenthums zur Rechenſchaft über ſich ſelbſt und über ſeine Stellung zur H. Schrift und Kirche zog. So ſind wir peripatetiſch und nach der Weiſe lebendiger

Konverſation von einem Gegenſtande zum andern fortgegangen, um den Geiſt der ſpekulativen Philoſophie in den Gebieten der Theologie und Anthropologie zu prüfen, bis wir endlich zur Chriſtologie gelangten, in welche der Gedanke Schritt für Schritt ſich mehr und mehr einlebte, ſo daß er durchgehends in dem objektiven Glauben nach der Schrift und Kirche ſich ſelbſt wieder erkannte, und ſeine Bedürfniſſe wie ſeine Ergebniſſe darin gedeckt fand. Wir haben gleichzeitig geſehn, wie der Gedanke, welcher von dem einzelnen Subjekte ausgeht, in allen ſeinen Bewegungen zu ſeiner Selbſtbefreiung und Selbſterweiterung die ihm eignende Freiheit und ſeinen realen Begriff nur in dem allgemeinen Gedanken und der objektiven Offenbarung deſſelben findet. Eben deswegen konnte der Gedanke des Subjekts die objektive und geſchichtliche Geſtaltung, welche die konkrete Entwickelung der Grundidee in der Zeit wirklich erhalten hat, von der Idee ſelbſt nicht ablöſen oder abwerfen, wie man etwa die Schaale vom Kern löſet, oder den ausgedrückten Schwamm bei Seite legt, oder das Bild von ſeinem Originale, oder die Mythe von ihrer ideellen Wahrheit ſcheidet: ſondern er mußte vielmehr ſelbſt die Unzertrennlichkeit des Inhalts, als des ſich objektivirenden und realiſirenden Gedankens, von ſeiner geſchichtlichen Form, und in der philoſophiſchen Form nur die Reproduktion für das Subjekt erkennen. Die Idee hat ſo in der Geſchichte ihre objektive Entwickelung und ihr eigentliches Leben, wovon ſie ſo wenig getrennt werden kann, als die Idee eines Menſchen von ſeinem Leben und Daſeyn. Auf dieſen Wegen gelangt auch der Gedanke mittelſt der Chriſtologie zur Philoſophie der Geſchichte, durch das Dogma

von Chriſto zu dem Leben Jeſu nach ſeiner hiſtoriſchen Wirklichkeit und Wahrheit, ſo wie gleichzeitig umgekehrt auf dem Wege der Erfahrung durch das Leben Jeſu zur Wahrheit der Chriſtologie, durch die Lebensgeſchichte des Gedankens zu dem Gedanken ſelbſt. Somit gipfelt die ſpekulative Philoſophie in der Philoſophie der Geſchichte, — denn das Höchſte iſt nicht der abſtrakte Gedanke, ſondern die Entwickelung und Wirklichkeit, das Leben und Daſeyn des Gedankens durch alle Stationen der Geſchichte, — und die Philoſophie der Geſchichte gipfelt wieder in Chriſto, d. h. in dem Leben Jeſu, wie die Menſchheit, welche der Gegenſtand der Geſchichte iſt, in der Perſon Chriſti gipfelt. Dieſe von ihrer Geſchichte unzertrennliche Chriſtologie iſt daher der Quell- und Mittel-Punkt aller ſpekulativen Erkenntniß: erſt von hier aus erhalten alle Zweige der Theologie und Anthropologie, alle Lehren der chriſtlichen Dogmatik und Ethik ihr volles Licht: denn Chriſtus iſt das wahrhaftige Licht, welches in die Finſterniß ſcheint, und alle Menſchen erleuchtet. Eben deswegen iſt von dieſem Lichtgipfel aus der Weg, der hinaufführt, auch wieder zurückzugehen.

Es iſt auch nicht ohne Grund das Selbſtgeſpräch des ſich bewegenden Gedankens mit ſich ſelbſt in ſeinem Zuſammenhange mit den zufälligen Veranlaſſungen und in der urſprünglichen Geſtalt, wie es entſtanden iſt, wiedergegeben worden: denn es kann ſich auch hieran bewähren, daß der Anfang überall zu finden iſt, und der Gedanke nach der freien Lebendigkeit ſeiner Entwickelungs-Geſetze auf ſcheinbar verſchiedenen Wegen zu ſeinem Ziele gelangt.

Nachdem wir ſo die ſpekulative Philoſophie

über die höchſten Gegenſtände der göttlichen Offenbarung an ihrer eigenen Methode thatſächlich erfahren und ihre Form in der Uebereinſtimmung mit der vorabgegebenen Wahrheit, die ſie nicht erſt macht, näher kennen gelernt haben, können wir auch

die Philoſophie überhaupt in ihrer Stellung zur objektiven Wahrheit

deſto ſicherer prüfen, und an ihrem eigenen Verhalten, wie wir es vor uns haben, deſto gründlicher ermeſſen.

In der Sphäre der Chriſtologie waren es zwei Gedanken, welche zunächſt an der Perſon Chriſti ſich ärgerten, und mittelſt des noch ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtandes Widerſtand leiſteten, aber in ihrem normalen Verlaufe durch ihre eigene Bewegung zur Wahrheit ſich berichtigt haben.

Der erſte Gedanke war, daß dem Allgemeinen nur eine ſich nie vollendende Realität, mithin nur eine moraliſche Perſönlichkeit zukomme. Wir haben aber in weiterer Verfolgung dieſer Vorſtellung die von derſelben vermißte Präſenz und Fülle der Perſönlichkeit, welche der Naturgattung als ſolcher allerdings fehlt, in deren Prius und Superius gefunden. Daraus erklärt ſich auch, was wohl zu merken iſt, wie die Naturgattung das, was ſie in ihr ſelbſt nicht hat, im Gedanken des Subjekts, in intellectu, wirklich wird: der menſchliche Gedanke, conceptus, intellectus, iſt eben das prius, in welchem das Allgemeine der Natur, die Gattung zur Einheit gelangt: denn alle Einheit und Allgemeinheit iſt nur in der Perſönlichkeit des Geiſtes: — ſo weit behält der Nominalis-

mus wirklich Recht; — aber er hat Unrecht, wenn er dieſem Daſeyn des Allgemeinen der Natur, weil es nur im ſubjektiven Gedanken ſey, die Wirklichkeit abſpricht, welche dem Gedanken ſelbſt zukommt, und mit dem Gedanken und durch den Gedanken auch der Natur, als dem Leibe, zugeeignet wird.

Der zweite Gedanke war, daß dem Individuum nur Individualität zukomme, und mit der Individualität eine Verkümmerung des Allgemeinen, eine Alteration und Privation des Ganzen verbunden ſey. Wir haben aber in weiterer Entwickelung dieſer Vorſtellung das von derſelben dem Exemplare der Naturgattung gleichgeſtellte und auf die abſtrakte Individualität beſchränkte Individuum als Subjekt übergreifend ſich perſonificiren ſehen, und in ſeinem Prius und Superius die abſolute Perſon, hiermit die Identität des Anfangs ſich widerſprechenden Beſondern und Allgemeinen im Einzelnen erkannt. Hieraus erklärt ſich, was wohl zu merken iſt, wie das Allgemeine durch den Geiſt, und nur durch den Geiſt, nicht allein zu ſeiner ſubjektiven, ſondern auch zu ſeiner objektiven Gültigkeit kommt, indem es, als in ihm ſelbſt ſeyend, ſeinen Leib an ihm ſelbſt hat. So weit behält der Realismus Recht, nur daß das Allgemeine weſentlich als Subjekt ſich erweiſet.

Die ganze Erörterung iſt ſo die Auflöſung der Antinomien zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern im Einzelnen, zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen im Geiſte, zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen in dem Gott-Menſchen.

Hiermit hat die Philoſophie durch ihre That an ihr ſelbſt ſich erfahren, erwieſen und bewährt: ſie bewährt ſich als die Entwickelung und Vermittelung, als die

die Spiegelung des in ſich ſelbſt lebendigen und ſich vermittelnden Glaubens-Inhalts in ſeiner Wahrheit: der Inhalt iſt es ſelbſt, der ſich aus ihm ſelbſt entwickelt und an ſich ſelbſt ſpiegelt, weil er nicht bloß objektiver Inhalt, ſondern der ſubjektive und perſönliche Gedanke ſelbſt iſt, welcher bis auf den Urgedanken zurückgeht, aus dem er ſtammt. Die Philoſophie bewährt ſich daher einerſeits als Philoſophie der Geſchichte, indem ſie den ſich Schritt für Schritt offenbarenden Gedanken Gottes, die Geſchichte des Geiſtes, verfolgt, andererſeits hingegen als Aprioriſmus, welcher den Geiſt aus ihm ſelbſt entwickelt. Dieſer Aprioriſmus, welcher der Philoſophie ſchon ſo viel Aergerniß und Mißverſtändniß zugezogen hat, beſteht darin, daß ſie einmal von dem Oberſten oder Höchſten, einmal von dem Unterſten oder Niedrigſten, einmal aus der Mitte oder von dem Subjekte ausgeht.

Genetiſch iſt immer die Mitte der Anfang, von welchem alle menſchliche Philoſophie ausgeht, — wie die Geſchichte von der Orts-Chronik. Auch in der erſten Beziehung muß die Philoſophie erſt propädeutiſch aufſteigen, um metaphyſiſch oder a superiori oder a priori, nämlich aus dem Erſten das Zweite, aus dem Unbedingten das Bedingte, aus dem Urſprunge die Schöpfung abzuleiten und zu erklären, ex fulgore ſummum, ex priore posterius. Eben ſo muß ſie in der zweiten Beziehung aus der Mitte wo nicht auf den Urſprung, doch bis auf den Anfang des Bedingten zurückgehen, um logiſch aus dem Anfange der Schöpfung den Fortgang, aus dem Unvollkommenen das Vollkommenere, aus dem erſten, und inſofern eben ſowohl unbedingten oder unmittelbaren, als

bedingten Gliede in der Reihe des Bedingten das Unbedingte hervorgehen zu ſehen, ex fumo fulgorem, ex posteriore prius *). In der dritten Richtung weiſet ſie hingegen das Subjekt von dem, was auſſer ihm iſt und dieſem fremd erſcheint, auf es ſelbſt zurück, um von ihm ſelbſt auszugehen, und auf dieſem Wege ſucceſſiv ſeine Stellung zu dem Andern in ihrem ſtetigen Zuſammenhange und in fortſchreitender Vermittelung zu erfahren. Der dritte Weg iſt die propädeutiſche Entwickelung des Bewußtſeyns in ſeiner Stellung zu ſeinem Gegenſtande, und eben deswegen die phänomenologiſche Einleitung zu den objektiven Wegen oder Methoden der Metaphyſik und Logik, wovon jene mit dem abſoluten Geiſte anfängt, und dieſe mit der abſoluten Idee ſchließt.

Ueberall ſieht das einzelne Subjekt der Bewegung und ihrem Verlaufe nur zu: es philoſophirt nur, indem es die Augen aufthut, um zu ſehen: alles Sehen iſt vorerſt ſucceſſiv. Das Subjekt richtet mithin nicht die Wahrheit nach ſeiner von vorn herein fertig mitgebrachten Wahrheit, ſondern es lernt von Schritt zu Schritt Wahrheit, die ihm nur inſofern analytiſch aus ihm ſelbſt kommt, als es ſelbſt nicht iſolirt, nicht allein, ſondern in ſtetiger Syntheſis ſich befindet. Hiermit iſt zugleich der ſo oft verkannte Unterſchied zwiſchen der Philoſophie und der ſich ſelbſt überlaſſenen ſubjektiven Vernunft, aber eben ſowohl auch das Einverſtändniß zwiſchen der Philoſophie und dem Glauben gefunden. Letztere beide ſind auch darin

*) Vergl. S. 70.

einverſtanden, daß das Subjekt ſeine eigene und vereinzelte Vernunft gefangen nehmen muß unter das Geſetz der objektiven Wahrheit. Dieſe Forderung, ſeine Vernunft gefangen zu nehmen, wird ſo oft als ein ausſchließliches Geſetz des Glaubens, als ein Unterſchied des Glaubens gegen die Philoſophie geltend gemacht, und dadurch dieſe herabgeſetzt, weil der beliebigen Subjektivität überlaſſen. Die Wahrheit iſt, daß die Philoſophie dieſelbe Forderung macht, und eben deswegen ſo ſtreng und ſchwer iſt: alles wirkliche d. i. geſetzmäßige Denken beſteht darin, daß die Sprödigkeit des Subjekts mürbe gemacht, die Vereinzelung deſſelben überwunden, der Widerſtand deſſelben bezwungen, das ſubjektive Urtheil, als ein Vorurtheil unter das objektive Geſetz gefangen genommen, und zuletzt in dieſer ſcheinbaren Unfreiheit die immanente Freiheit des Geiſtes als die Vernunft erkannt werde.

Dieſe Zucht und Leitung erfährt das Subjekt, indem es von ihm ſelbſt ausgeht, um ſich zu orientiren, und auf das Objekt, als das Andere, eingeht, um es aufzunehmen und zu erkennen. Das Erkennen kann aber ſeinem Gegenſtande nicht angemeſſen ſeyn, noch ſeinen zunächſt verſchloſſenen Inhalt erſchließen, wenn es ihn nicht an ihm ſelbſt werden ſieht, und zu dem Ende in die erſten Elemente und Lineamente des Seyns und Denkens, hiermit in ſeinen Anfang hinunter, und zu ſeinem Urſprunge hinaufſteigt, dort das Bedingte nach den ihm immanenten Geſetzen oder Kategorien werden, und hier den Geſetzgeber als von ſich ſelbſt bedingt und Alles bedingend, causa sui et omnium, walten ſieht. Dieſes Beides iſt das doppelte *Prius* des Gedankens: der Menſch ſelbſt iſt

der dritte Ausgangs-Punkt. Ueberall iſt aber der ſtetige Zuſammenhang zum Voraus gegeben, mittelſt deſſen der Menſch von Gott auf ſich ſelbſt und die Welt, von dem Seyn zur Idee, aus der Natur zu Gott, vom Ich durch das Nicht-Ich zum abſoluten Ich ſich erhebt.

Dieſes Wechſel-Verhältniß zwiſchen Einem und dem Andern iſt die Einheit des analytiſchen und ſynthetiſchen Erkennens: dieſe Einheit iſt der verrufene Cirkel im Denken, in welchem die Philoſophie ſich nothwendig bewegen muß, an welchem ſie ſich fortgehend zu bewähren hat, an welchem ſie ſo oft geſcheitert und zu Falle gekommen iſt, ſo oft als ein Subjekt den Cirkel zu überſpringen geſucht, und den Anfang ſelbſt hat machen und den Grund ſelbſt hat legen wollen, welcher gelegt iſt. Die Ueberſchreitung dieſes Cirkels iſt es auch, wodurch der immanente Aprioriſmus des Gedankens in ſein Zerrbild verkehrt wird: ſo wie umgekehrt die Unfreiheit in dieſem Cirkel, bevor er erkannt iſt, zum natürlichen Empiriſmus umſchlägt.

Dagegen iſt es keine Ueberſchreitung des nothwendigen Cirkels, wenn das Subjekt aus ihm ſelbſt, als einem mit dem Ganzen in ſtetiger Gemeinſchaft ſtehenden Gliede des Ganzen, den Ausgang nimmt, um zu Gott, Menſch und Welt zu gelangen. Jeder Schritt, den das Subjekt thut, beruht auf der Vorausſetzung, daß das Dieſſeits, auf dem es ſteht, mit dem Jenſeits, nach dem es ſchreitet, zuſammenhängt: und die Ausführung des Schritts iſt der Beweis der Wahrheit der anfänglichen Vorausſetzung. So iſt auch der Beweis des Zuſammenhanges zwiſchen Gott und dem Menſchen in der Thatſache enthalten, daß der Menſch Gott wirklich denkt. Und der Grund dieſes

Zuſammenhanges iſt — der Gott-Menſch, welcher der Mittler iſt. Alles Denken iſt Vermittelung: es ruht auf der Vermittelung, welche zuvor gegeben iſt, und den abſtrakten Unterſchied zwiſchen göttlicher und menſchlicher Vernunft in der Vernunft ſelbſt zuvor vermittelt hat *). So erweiſet ſich auch in der Philoſophie das menſchliche Denken als das Werkzeug des göttlichen Gedankens: Gott wirket durch die Menſchen: es iſt ſelbſt die

---

*) Es iſt ganz im Geiſte der ſpekulativen Philoſophie, was noch kürzlich gegen den Straußſchen Rationalismus geſagt worden iſt: „Was Strauß thut, daß er das Leben Jeſu nach ſeinen Ideen „dichtet und richtet, das hat eben die erſte chriſtliche Gemeinde nicht „gethan," wiewohl grade ihr dieſer Akt zugeſchrieben wird. „Aber das „hat die chriſtliche Kirche in dem großen Prozeſſe der Entwickelung „ihrer Theologie gethan, daß ſie in dem Gegebenen und Geſchehenen „die göttliche Idee, die inwohnende Vernunftmäßigkeit (Analogie „des Glaubens) nachgewieſen, und wider die häretiſchen Verirrungen „bewähret und gewahret hat. Das iſt ihre Wiſſenſchaft, und das „auch ihr Unterſchied von der Philoſophie, — Rationalismus, — die „nicht vom Objekte, ſondern — bloß — vom Subjekte aus philoſo„phirt, oder wenn ſie auch in das Allgemeine ſich ausbreitet, doch „nicht über Adam, das iſt die ganze Menſchheit, hinaus zu Chriſto, „dem zweiten Adam, kommt, welcher das einzige Objekt iſt, aus dem „das ganze Subjekt der alten Menſchheit erneuert werden ſoll." Ev. K. Zeitung 1837, November S. 731. Von dieſen Urtheilen kann die Philoſophie kein Jota abthun, ſie kann zur Vermeidung aller Mißverſtändniſſe nur hinzufügen, daß eben darum Chriſtus nicht bloß der zweite Adam iſt, ſondern auch der Urmenſch, das heißt der unerſchaffene Urmenſch iſt, nach deſſen Bilde der erſte Adam, die ganze Menſchheit geſchaffen iſt, und daß er nicht ſowohl das einzige Objekt, ſondern vielmehr das einzige Subjekt iſt, aus welchem das ganze Subjekt der alten Menſchheit erneuert werden ſoll, wie es aus ihm und nach ſeinem Bilde geſchaffen iſt.

unmittelbare göttliche Offenbarung dem Menſchen anvertraut, ſo daß ſie nur in der Kirche, d. h. in der Gemeinſchaft, durch die Predigt, d. h. durch die menſchliche Vermittelung gedeiht.

Aus dem Geſagten ergeben ſich nunmehro folgende Korollarien über

das Verhältniß der Religion zur Religions-Philoſophie.

1.

Der Gedanke iſt dem Glauben immanent, und wird ihm nicht anders woher zugebracht. Der Gedanke liegt aber nicht im Glauben, um unthätig liegen zu bleiben, ſondern ſich zu regen und zu bewegen.

2.

Andererſeits kann es nicht fehlen, daß dieſer dem Glauben inwohnende Gedanke in ſeinen erſten Regungen den Glauben ſtört und beunruhigt. Dieſe Unruhe erfährt der Glaube von dem ihm doch immanenten Gedanken nicht allein durch deſſen eigenmächtige Exzeſſe, anmaßliche Verirrungen und faule Verflachungen, ſondern auch in Folge der allgemeinen Sünde, welche allen ſtetigen Fortgang ſtört, von der Bewegung überhaupt. Dadurch wird der Glaube leicht aus ſeiner Faſſung gebracht, weil die erſte Weiſe der Unmittelbarkeit geſtört wird. Es gehört nun eben Verdoppelung des Glaubens — *πιστις* — dazu, um in dieſer Bewegung dem Inhalte der Gelobung treu zu bleiben: es thut Noth, den ungetheilten Reichthum feſtzuhalten,

wenn er sich theilt, und von der Sache nicht abzuweichen, wenn die Form nicht gleich folgen kann.

3.

Diese Gefahr und Besorgniß ist auch der Grund, weshalb der störende Gedanke um der Ruhe und des Friedens willen von Vielen, so lange es gehen mag, gewaltsam, d. h. durch die Macht des zuvor gegebenen und noch ungeschwächten und ungetheilten Glaubens abgewiesen wird.

4.

Aber eben so gewiß ist es auch, daß der Gedanke, weil er dem Glauben immanent ist, und zum Wesen des Menschen als des endlichen Geistes wesentlich gehört, auf die Dauer doch nicht mit seiner Entwickelung zurückgedrängt werden kann. Wer Anfangs um des Friedens willen dem Kriege ausweicht, muß zuletzt grade um des Friedens willen dem Kriege sich dennoch stellen.

5.

Die Aussicht ist, daß aus dem Kriege wirklich der Friede hervorgeht, es sey auf kürzern oder längern Umwegen. Je treuer der Gedanke in der Bewegung sich selbst bleibt, desto ruhiger wird ihr Verlauf, weil stetiger die Gliederung seyn, desto sicherer ist der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens grade durch die Form, die ihn Anfangs störte, davon trägt *).

*) Wer mit der Hegelschen Philosophie wenigstens im Allgemeinen

6.

Wie der Gedanke, als die Seele, dem Glauben immanent iſt, ſo iſt auch der Glaube, als der Leib, dem

---

bekannt iſt, was jedem Ankläger zugemuthet werden muß, wird nicht in Abrede ſtellen, daß die obige Entwickelung der Prinzipien der Philoſophie gemäß iſt, worauf es hier allein ankommt, da die Geſinnungen des einzelnen Subjekts nicht der Philoſophie zur Laſt gelegt werden dürfen, und die Untreue gegen die Prinzipien wohl eine Anklage der Philoſophie gegen ihre Haushalter, aber nicht gegen die Philoſophie begründen kann. Wer die Sprache der Philoſophie verſteht, der findet Daſſelbe, was eben geſagt iſt, in den wenigen Worten zu dem §. 573. der Hegelſchen Encyklopädie, III. Ausgabe:

„Das Verhältniß der Philoſophie zur Religion beſtimmt ganz „allein der Unterſchied der Formen des ſpekulativen Denkens von „den Formen der Vorſtellung (Einheit) und des reflektirenden Verſtandes (Differenz)." Die Formen der Vorſtellung halten die Fülle des Inhalts zuſammen, während dieſer in den Formen des reflektirenden Verſtandes zerfällt und verkommt. Jene ſind zwar, wie dieſe, zunächſt mit der ſinnlichen Endlichkeit behaftet, aber ſie ſind dennoch die Gefäße des unendlichen Inhalts. „Die ſinnliche Endlichkeit hindert nicht, daß der Geiſt ſeinen Inhalt, der als religiös weſentlich ſpekulativ iſt, gegen die ſinnlichen Vorſtellungen und die endlichen Kategorien des Denkens feſthalte," und durch dieſe den ihnen überlegenen Inhalt ſich nicht verkümmern laſſe. „Es iſt darum dem Verſtande „nichts leichter, als Widerſprüche in der Expoſition des Glaubens „aufzuzeigen, und ſo ſeinem Prinzipe der formellen Identität Triumphe „zu bereiten. Giebt nun der Geiſt dieſer endlichen Reflexion nach, „welche ſich Vernunft und Philoſophie (Rationalismus) genannt hat," oder mit anderen Worten, beredet er ſich mit Fleiſch und Blut, „ſo „verendlicht er den religiöſen Inhalt, und macht ihn in der That zu „nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen ſolche „Vernunft und Philoſophie ſich zu verwahren und feindſelig zu erklären. Ein Anderes aber iſt es, wenn ſie ſich gegen die begreifende

Gedanken immanent. Wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftiger Geiſt iſt, ſo iſt der Leib ohne die Seele nicht Leib, ſondern — Leichnam.

7.

Wie der Glaube, als der integrale Leib des Gedankens, dieſem nachgeht, wenn der Gedanke fortgeht und in ſeine Momente ſich zerlegt, wie der Glaube in dieſer Zerſetzung der Momente gleichzeitig eben dieſe Momente in ihrer urſprünglichen Identität zuſammenhält, damit keins verloren gehet, ſo iſt umgekehrt der Gedanke, als das Zeugniß und Pfand des Geiſtes, der Gefährte, welcher den Glauben nicht verläßt, wenn dieſer ſchwach oder faul wird. Es iſt Keins ohne das Andere.

„Vernunft und gegen Philoſophie überhaupt und beſtimmt auch gegen „eine ſolche ſetzt, deren Inhalt als ſpekulativ weſentlich „religiös iſt," da doch die Philoſophie nicht allein den Inhalt des Glaubens bewahrt, ſondern auch ſeine Form aus der Identität des Endlichen und Unendlichen zu rechtfertigen hat. „Es iſt nur auf den Grund der Form," welche in der Philoſophie zum Begriff der bloß endlichen Vorſtellung kommt, und hiermit die Vorſtellung ſelbſt als ihrem Inhalte entſprechend rechtfertigt, „es iſt nur auf den Grund der „Form, daß die Philoſophie von der religiöſen Seite her, und umgekehrt wegen ihres Inhalts, daß ſie von einer ſich nennenden Philoſophie, ingleichen von einer inhaltloſen Frömmigkeit Vorwürfe und „Beſchuldigungen erfahren hat." Es wäre nur hinzuzuſetzen, daß der Rationalismus nicht allein dem Inhalte der ſpekulativen Philoſophie, den er für erheuchelt erklärt, ſondern auch ihrer Form, weil er ſie nicht penetriren kann, widerſpricht.

8.

Der Gedanke entwickelt nicht allein die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wahrheit, sondern eben hiermit auch die Wirklichkeit: er wird hiermit zur Philosophie der Geschichte. Der Gedanke zeuget daher nicht allein: Es ist ein Christus; sondern weil er den Inhalt an ihm selbst hat, näher weil der historische Inhalt, weil die Wirklichkeit selbst Gedanke ist, so zeuget auch der Gedanke in dem einzelnen Subjekte: Dieser ist Christus. Die Vernunft ist wirklich: die Wirklichkeit ist Vernunft. So wird der Gedanke durch den Glauben real: er ist nicht wirklich, ohne durch den Glauben, er wird es aber durch seinen Inhalt.

9.

Eben so zeuget der Glaube nicht allein historisch: Dieser ist Christus; sondern weil er des Geistes ist, so zeuget er auch: Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. So wird der Glaube durch den Gedanken ideal. Matth. 16, 16. 17. — 1. Joh. 5, 20.

10.

Der Glaube bekennet sich zu seinem Gedanken, wenn er zeuget: Die Wirklichkeit ist die Wahrheit, denn sie ist Geist und ist Leben. So ist auch der Gedanke ohne seinen Inhalt nicht der wirkliche Gedanke: die Seele ist nicht selig, als abstrakte Seele, sondern als Sal, als inhaltsvolle Seele. Der Seele kommt Seligkeit nur inso-

fern zu, als ſie in ſich, als in ihrem Leibe, und in ihrem Leibe, als in ſich, Wohnung hat und die Fülle findet. — Die Sprache denkt vor uns, und oft auch — für uns. Und die Geſchichte iſt ſelbſt Philoſophie, die Objektivität und Wirklichkeit der Philoſophie.

Summa.

So gewiß jeder Zweiheit, jedem Dualismus eine Einheit zum Grunde liegt, vorausgeht und nachfolgt, ſo gewiß iſt auch der Unterſchied zwiſchen dem Glauben und Denken ſekundär: die Einheit beider liegt höher, als der Unterſchied. Die Geſchichte iſt der Gedanke der Menſchheit, welchen die Philoſophie in dem einzelnen Menſchen vorerſt mikrokosmiſch reproducirt, und dann im Geſchehenen verfolgt. Immer wird die Philoſophie zur Geſchichte, die Geſchichte zur Philoſophie, der Leib wird ſeiner Seele und die Seele ihrem Leibe wiedergegeben.

Hiermit können ſich dieſe Erörterungen abſchließen, deren Kern und Herz, deren Keim und Gipfel Chriſtus iſt: und Chriſtus iſt nicht allein der Logos im Allgemeinen, von Ewigkeit zu Ewigkeit, ſondern dieſer Logos iſt auch von Anbeginn in der Zeit und Geſchichte, er iſt von der Schöpfung an in und mit den Menſchen geweſen und in der Fülle der Zeit Menſch geworden, gleich einem andern Menſchen. Darum iſt und bleibt die Theanthropologie das α und ω der ſpekulativen Philoſophie: die Anthropologie iſt in ihrer nothwendigen Entwicke

lung das β und γ, in ihrem durch die Sünde alterirten Verlaufe das γ und χ.

Gottheit und Menschheit sind ihrer zwei: unter der Menschheit ist hier der geschaffene Geist in allen seinen Zweigen und Ordnungen zu verstehen. Außer diesen Zweien ist nur noch ein Drittes: nämlich die Einheit beider, oder die Gott-Menschheit, welche aus der Gottheit der Menschheit zukommt.

Oder ist noch ein Viertes, oder ein anderes Drittes zu nennen? Es ist nichts wirklich als der Geist. Oder ist etwa die Natur — das Vierte oder das andere Dritte? Wir haben schon erkannt, daß sie nicht selbst ist: sie gehört nur zum Selbst. Alles Leibliche ist nur insofern ein Anderes, als es dem Geiste, dem es doch angehört, noch Widerstand leistet: darum muß es auch sterben, so weit es dem Geiste widersteht. In dem Tode erweiset sich einerseits die Ohnmacht des Leibes in seiner Trennung von der Seele, andererseits die höchste Thätigkeit des Geistes, welcher den ihm widerstrebenden Leib überwindet, und am Boden auf der Erde liegen läßt, der ihr Staub wiedergegeben wird, bis die Erde selbst erstehet und die gesammte Natur erneuert und verinnert wird durch den Geist, der sein eigenes und der Natur, als seines Leibes, Inneres ist.

Die Bewandtniß um Leib und Seele ist so wichtig, daß wir zum Schlusse wo möglich jeden Zweifel, jedes Dunkel zu entfernen suchen müssen. Der Geist ist also das Insichseyn, eben darum ist die Natur zwar außer sich selbst, weil sie als solche kein Selbst ist, aber nicht außer dem Geiste, dessen Leib sie ist. Der Geist ist mit-

bin nicht allein das Innere ſeiner ſelbſt, ſondern auch das Innere der Natur, als ſeines Aeußern. So iſt die Seele im Leibe, als deſſen Inneres, und der Leib in der Seele, als ihr angehörig. Als das Inſichſeyn iſt der Geiſt auch bei allen ſeinen Entäußerungen in ſich: er ziehet auch das Aeußere, als ſein Aeußeres, in ſich: wie er es von ſich entläßt, ſo ruft er es auch in ſich zurück. Jeder Gedanke zeuget von der Macht des Geiſtes, das Aeußere in ſich aufzunehmen, ſo wie das Selbſt-Bewußtſeyn, welches ſein Ich von ſeinem Leibe unterſcheidet, von der Macht ſeines Geiſtes zeugt, ſeine Seele von dem Leibe zu ſcheiden. Wie dieſes Selbſt-Bewußtſeyn, als die Macht der Abſtraktion, das Vorſpiel des Todes iſt *), ſo iſt jeder Gedanke, der ſeinen Gegenſtand in ſich aufnimmt, als die ſynthetiſche Macht des Geiſtes, das Vorzeichen des Akts, womit die Seele den entäußerten Leib, und der Geiſt die abgefallene Natur wieder aufnimmt und verklärt und verinnert. Läſſet auch ein Haupt ſein Glied, welches es nicht nach ſich zieht?

Nach dem Geſagten iſt die Natur weder ein Drittes, noch ein Viertes, welches neben und außer dem Geiſtes-Reiche Platz nehmen könnte: denn ſie iſt nicht ſelbſt, ſondern ſie iſt das Aeußere, und als ſolches, weil nicht ſelbſt, auch nicht ihr Aeußeres, ſondern das Aeußere oder der Leib des Geiſtes. Es bleibt mithin da

*) C. L. Reichel: Von den Beweisen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. 1815. S. 169. — Die ſiebenfältige Todesfrage. 1820. S. 29. — Erſtes und Letztes in Bauer's Denkſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie. 1820. I. S. 130. 137.

bei, daß nichts iſt, als der Geiſt, der abſolute Geiſt und der endliche Geiſt, welche ſelbſt wieder eins ſind und werden durch die Gott-Menſchheit, welche, als der Gottheit immanent, von der Gottheit zu den Menſchen ſich herniederläßt. So einet ſich auch die Theologie und Anthropologie in der Theanthropologie, welche die Bedingung aller Gotteserkenntniß und aller Menſchen Erkenntniß iſt: und iſt kein anderer Grund, als der Grund, welcher geleget iſt, Jeſus Chriſtus, und iſt auch dem Menſchen kein anderer Name gegeben, in welchen wir ſollen ſelig werden, als allein der Name Jeſu Chriſti.

Der

Sündenfall und die Erlöſung,

oder

der Tod und die Auferſtehung,

nach der

Geſchichte und der Philoſophie.

Die Geſchichte iſt nichts anderes als der Gedanke in ſeiner ſucceſſiven Entwickelung. Die Geſchichte iſt die objektive Philoſophie, die Philoſophie iſt ſubjektive Geſchichte. Die Philoſophie iſt von der Geſchichte, die Geſchichte von der Philoſophie unzertrennlich: dieſes iſt das weſentliche Verhältniß der Philoſophie zur Geſchichte. Die Vermittelung der Geſchichte und Philoſophie erweiſet ſich als Philoſophie der Geſchichte. Zur Philoſophie der Geſchichte gehört nichts ſo ſehr als der Begriff der Geſchichte: dieſer ruht wieder auf dem Begriffe der Zeit. Die Zeit verhält ſich zur Ewigkeit, wie der endliche Geiſt zum abſoluten: ſie iſt die Form und das Daſeyn der Ewigkeit für den Menſchen; die Geſchichte iſt die Verwirk

lichung dieſes Daſeyns, die Aufhebung der Ewigkeit in der Zeit zur Aufhebung der Zeit in der Ewigkeit, oder die Auflöſung des Widerſpruchs zwiſchen der Endlichkeit und Unendlichkeit des geſchaffenen Geiſtes. Der Widerſpruch des Menſchen iſt, eben ſowohl geſchaffen, mithin endlich, als Geiſt, mithin unendlich, hiermit perſönlich zu ſeyn: die Aufhebung dieſes Widerſpruchs iſt die Aufgabe der Geſchichte in ihrer Succeſſion. Weil der Geſchichte die Zeit, der Zeit die Endlichkeit zum Grunde liegt, ſo kommt ihr erſtens ein einzelner, beſtimmter Anfang zu, oder vielmehr der Anfang, nämlich der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit: zweitens der Fortgang in einzelnen beſtimmten Thatſachen, in deren Auflöſung und Aufbewahrung der Prozeß der Geſchichte beſteht.

Der Gegenſtand, näher der Inhalt der Geſchichte iſt das Menſchengeſchlecht: das Menſchengeſchlecht beſteht nicht allein aus Individuen, ſondern vielmehr aus Perſonen, es beſteht nicht allein aus Perſonen, ſondern es iſt auch ſelbſt Perſon, Menſchheit; die Menſchheit iſt nicht bloß die Gattung oder das Geſchlecht, ſondern der Begriff des Menſchengeſchlechts; die Wahrheit der Menſchengattung iſt eben — die Menſchheit: die Wahrheit der Menſchheit iſt der Urmenſch, in welchem das Menſchengeſchlecht zur Einheit kommt: der Begriff der Menſchen iſt mithin zugleich ihr Haupt. Die Geſchichte hat es daher nicht allein mit einzelnen Menſchen zu thun, auch nicht allein mit einem Ganzen des Menſchengeſchlechts, welches etwa als Gattung, als Geſchlecht beſtände, während die Einzelnen untergehen, wie wir es in der Sphäre der Natur wahrnehmen; die Einzelnen gehen vielmehr nicht unter, — darum nicht, weil ſie zumal in ſich und in ihrem eigenen

Gan-

Ganzen ſind, und nicht in einem fremden Gebiete, das ſie verſchlingen könnte; — und das Ganze beſteht wieder nicht bloß als die Gattung, als Mehrheit, ſondern auch als Einheit, als Totalität: dieſe Totalität oder Einheit der Vielen iſt aber wieder begriffen in Einem, in der Urperſon des Geſchlechts. Der Inhalt der Geſchichte iſt überall der Geiſt: und zwar zunächſt der endliche Geiſt, welcher zur ſucceſſiven Entwickelung beſtimmt iſt, aber eben deswegen auch der abſolute Geiſt ſelbſt, welcher jenen erzieht, leitet, durchdringt, und ſeinem Zöglinge gleich wird, und mit ihm klein wird, mit ihm durch alle Zeiten fortſchreitet und fortwächſt; dieſer iſt es auch, welcher die unterſchiedenen Glieder des endlichen Geiſtes einerſeits als Individuen auseinanderhält, andererſeits als Perſonen zuſammenhält, und zuletzt die Reihe Vieler zur Totalität abſchließt und vollendet. In der Geſchichte erſcheinen daher kraft des Geiſtes die einzelnen Menſchen nicht allein als Individuen des endlichen Geiſtes, welche kommen und gehen, entſtehen und vergehen, ſondern auch als Subjekte, die als in ſich ſeyend unvergänglich ſind, und als Perſonen von anderen Individuen nicht geſchieden ſind, ſondern mit ihnen fort und fort beſtehen ſollen. Eben ſo erweiſet ſich kraft des Geiſtes, der weſentlich Subjekt iſt, die Menſchheit nicht allein als Gattung, welche als leere Kategorie zu ihrer Erfüllung von den Individuen abhängig ſein würde, ſondern vielmehr als realer Begriff, hiermit ſelbſt als Perſon. Es iſt nicht allein Pantheismus, wenn den einzelnen Individuen, als wären ſie nur Naturweſen, die Perſönlichkeit abgeſprochen wird: ſondern es iſt eben ſowohl Pantheismus, wenn der Menſchheit, als wäre ſie nur Natur-Gattung, die

Persönlichkeit ſtreitig gemacht wird. Dieſe Persönlichkeit ſcheint zunächſt nur ein Wort zu ſeyn, welches Vieles zuſammenfaßt: ſie iſt in der Auffaſſung als Gattung wirklich nur ein myſtiſcher Name, dem der objektive Halt fehlt. Eben deswegen wird der Menſchheit zunächſt nur eine moraliſche Persönlichkeit, myſtiſche Persönlichkeit zugeſchrieben: ſie iſt ſo eine unendliche Reihe, unendlich a parte ante und a parte post, ohne Anfang und Ende. Dieſe Unendlichkeit berichtigt und beſtimmt ſich erſt in dem Begriffe der Schöpfung. Hierdurch erhält ſie einen von ihrem Urſprunge verſchiedenen Anfang, während ſie ihren Urſprung in dem abſoluten Geiſte als ihrem Schöpfer findet. Wie ſo die Reihe einen endlichen Anfang hat, ſo muß ſich auch die Reihe endlich ſchließen und vollenden, womit erſt die Vielheit beſtimmt und begränzt, und hiermit zur Totalität wird. So gelangt das Menſchengeſchlecht erſt zu ſeinem realen Begriffe und zur vollen Persönlichkeit. Zur Persönlichkeit gehört weſentlich die Individualität, welche der Gattung für ſich noch fehlt. Die Menſchheit iſt daher ohne die Urmenſchheit nicht zu begreifen, die Urmenſchheit nur als Urmenſch zu verſtehen, und der Urmenſch iſt wiederum nicht allein als der durch die ganze Geſchichte von Anfang bis zu Ende wirklich hindurch gehende Menſch, als geſtern, heute und in Ewigkeit derſelbe, ſondern auch als der nur einmal Fleiſch gewordene Menſch, mithin nach allen Beziehungen einerſeits als Individuum, andererſeits als Perſon der Menſchheit zu erkennen. Ehe wir zu dieſer Einſicht kommen, fehlt der Vorſtellung einer die vielen einzelnen Menſchen zuſammenhaltenden moraliſchen Persönlichkeit der Grund und Inhalt, welcher zwar dem objektiven Begriffe inwohnt,

aber darum der ſubjektiven Vorſtellung noch nicht durch das Bewußtſeyn vermittelt iſt. Mit der Perſönlichkeit des Ganzen wird aber auch für die Vorſtellung die Perſönlichkeit des Einzelnen haltlos: ſie entbehrt des Halts, in dem die Einzelnen beſchloſſen und geborgen ſind. Daher das unſichere Schwanken der Vorſtellung über perſönliche Fortdauer. Zur näheren Verſtändigung des Geſagten kann das erſte beſte Beiſpiel aus näher liegenden Verhältniſſen entnommen werden. So ſchreiben wir dem irdiſchen Staate zunächſt nur eine moraliſche Perſönlichkeit zu: aber eben darum iſt auch erſt die Monarchie die vollkommenſte Erſcheinungsweiſe des Staats, denn erſt hiermit kommt die moraliſche Perſönlichkeit zu ihrer beſtimmten Individualität, während letztere in den unvollkommeneren Verfaſſungen nicht ſo beſtimmt da war, ſondern erſt wird, und mithin auch die Perſönlichkeit des Ganzen noch nicht vermittelt iſt, ſondern nur vorausgeſetzt wird, und nur als myſtiſch gelten kann und auch mit dieſem Namen ſich abfindet. So kommt auch der Kirche, der katholiſchen, welche ſich hiermit dem weltlichen Staate gleich ſtellt, mittelſt eines ſichtbaren und ſtellvertretenden Oberhaupts (centrum unionis), der evangeliſchen, zur weſentlichen Unterſcheidung von dem weltlichen Staate, mittelſt der ſubſtantiellen Präſenz ihres unſichtbaren Hauptes und ſeines Geiſtes, die Einheit und Perſönlichkeit zu. In gleicher Weiſe erweiſet ſich die geſammte Menſchheit als Monarchie, deren König — nicht ſtirbt: im Chriſtenthum verklärt ſich daher der Myſtizismus zur wirklichen Offenbarung: die myſtiſche Perſon kommt zur hiſtoriſchen Erſcheinung: das Chriſtenthum iſt hiernach allein die wirkliche zu ihrem vollen Bewußtſeyn gediehene Geſchichte,

und von aller bloß mystischen Mythik so fern, daß es vielmehr die Ueberwindung derselben ist. Eben deswegen hat aber die Geschichte außer den einzelnen Personen auch die Urperson zu ihrem Gegenstande, oder vielmehr zu ihrem Inhalte: der Gott-Mensch hat selbst seine Geschichte unter dem Menschengeschlechte: er ist der Mittel- und Brenn-Punkt, das A und O der Geschichte, worauf alle Schrift hinweiset.

Hiermit ist der Inhalt oder der Gegenstand der Geschichte angedeutet: der Inhalt der Geschichte ist anthropologisch und christologisch zugleich. Das Weitere betrifft ihre Form, den Prozeß der Geschichte. In dieser Beziehung erweiset sie sich nach dem positiven Momente als die fortschreitende Selbstentwickelung der Menschen und der Menschheit: die allgemeinen Stationen sind Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit. Aus dem Individuum entwickelt sich das schon in ihm liegende Subjekt, aus dem Subjekte die schon in ihm liegende Person. Die Persönlichkeit ist die durchdringliche Gemeinschaft der einzelnen Subjekte mit dem Selbst des Urmenschen und untereinander. Der einzelne Mensch entwickelt sich nur selbst, insoweit der Urmensch, erst nur thatsächlich oder unmittelbar, dann auch nach dem Bewußtseyn sein Selbst ist, also mittelst der Gemeinschaft der einzelnen Person mit der Urperson. Ohne diese Gemeinschaft würde er in der abstrakten Subjektivität verkommen, welche — die Sünde ist. Dies ist die positive Seite des geschichtlichen Prozesses, aber auch der Uebergang zu der negativen Seite. Die negative Seite könnte nur in der Negation fortschreitender Entwickelung bestehen: diese Negation gehört auch wirklich

und wesentlich, mithin nothwendig zu dem Begriffe der menschlichen Erziehung, aber eben nur als Negation, näher als Möglichkeit: als diese Möglichkeit entspricht sie dem Begriffe insofern, als dem Individuum auch das Selbst, mit diesem der Geist, hiermit die Freiheit zukommt, welche diese Negation, nämlich die Möglichkeit auch anders seyn zu können, an sich hat. Reell wird hingegen diese Negation, welche nach dem Begriffe Negation bleiben und die Kategorie der Möglichkeit nicht überschreiten soll, erst in der That der Sünde, welche gegen den Begriff hinzutritt und eben darum auch nicht zur vollen Wirklichkeit gelangen kann. Die Möglichkeit ist um der Freiheit willen nothwendig: der wahre und nothwendige Begriff der Sünde beschränkt sich daher auf die Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde ist mithin dem Gesetze, als dem Begriffe, gemäß: die That hingegen dem Gesetze, als dem Begriffe, entgegen: dieses ist das Verbot nach dem Begriffe selbst, d. i. nach dem Willen Gottes, aus dem aller Begriff kommt: denn das Gute oder die Freiheit ist schon nach Platon der Urquell so des Seyns als des Erkennens. Es ist schon hier einzusehen, daß diese Realität der Negation, dieser Widerspruch der Negation mit sich selbst, nämlich der Sündenfall, den Tod der Geschichte, nämlich die Hemmung der Entwickelung, an sich hat: wenn dennoch die Geschichte des endlichen Geistes Fortgang gewinnt, so kann die Ursache nicht in der Sünde liegen, sondern nur in dem entgegengesetzten Momente, welches sich hiermit zugleich als das mächtigere erweiset. Nach dem Gesagten ist es der allerflächlichste Irrthum, wenn die Geschichte als eine Folge des Sündenfalles angesehen wird. Alle Geschichte enthält nichts anderes, als die Erziehung des Men-

schengeschlechts; sie hat daher, auch abgesehen vom Sündenfalle, nicht allein den Geist, welcher erzogen wird, sondern auch den erziehenden Geist, und nach dem Sündenfalle nicht allein den Geist, welcher erlöset werden soll, sondern auch den Geist, welcher erlöset, und darum mit den Menschen in Gemeinschaft tritt, zu ihrem Inhalte. Die Philosophie der Geschichte hat an den historischen Fußtapfen dieses erlösenden Geistes das Walten desselben Schritt für Schritt nachzuweisen. Sie hat nächst den Thatsachen, welche die Entwickelung fördern, auch die Thatsachen, welche sie hemmen, nächst dem erlösenden Prinzipe auch die Sünde in dem fortlaufenden Faden des langen Prozesses zu entdecken und zu erkennen.

An der Geschichte vom Sündenfalle sind, wie gesagt, zwei Momente wohl zu unterscheiden, um sie recht zu verbinden: nämlich erstens das Moment, wodurch er *möglich* wird, zweitens das Moment, wodurch er zur *That* wird.

Das *erste* Moment ist der Fortschritt des Menschen, welcher auch mit dem Falle verbunden ist, das *zweite* Moment ist der Fall selbst, welcher sich dem Fortschritte anschließt.

Das *erste* Moment ist der Bestimmung des Menschen gemäß: denn diese Bestimmung erheischt Entwickelung, fortschreitende Entwickelung aus der noch unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zur bewußten Vermittelung, aus dem unfreien Anfange und Zustande des Geschaffenseyns zu der Freiheit und dem Bewußtseyn des Sichselbstschaffens, wozu der Mensch als das Ebenbild seines Schöpfers geschaffen ist. Die Aufgabe des Menschen ist, den Anfang des Geschaffenseyns zu negiren und aufzu-

heben: in dieſer Aufhebung beſteht der weſentliche Fortſchritt: mit dieſem Fortſchritte iſt gleichwohl, — laut aller Geſchichte, — der Akt des Menſchengeſchlechts verbunden, den wir *Sündenfall* nennen, und als das Maalzeichen der Schmach anzuſehen gewöhnt werden.

Wie iſt das zu erklären, — daß die Freiheit, das Privilegium des göttlichen Ebenbildes, indem davon Gebrauch gemacht wird, in ſeine tiefſte Erniedrigung umſchlägt? daß der Menſch mitten in der Vollbringung ſeiner Beſtimmung nach dem Willen Gottes dennoch wider den Willen Gottes von ihm abfällt? oder iſt es etwa nur ein Schein, iſt es etwa nach dem *Begriffe* mit der Sünde nicht ſo ſchlimm, als es in der *Vorſtellung* ausſieht? Iſt etwa die *Vorſtellung* eine *Verſtellung* des Begriffs? Das Räthſel erklärt ſich an dem zweiten Momente.

Das *zweite* Moment iſt das Moment, wodurch der Sündenfall zur That wird; es beſteht nämlich in der willkührlichen Unterbrechung des ſtetigen Fortſchreitens, welche erſt dann entſteht, wenn die Negation oder die Hemmung des *ſtetigen* Fortſchreitens, welche als Negation zum Begriffe der Freiheit gehört, wider den Begriff zur That wird. Sie wird zur That, wenn der Menſch erſtens ſtatt in ſtetiger Entwickelung Gott ähnlich zu *werden*, es unmittelbar *ſeyn*, und zweitens ſtatt mit Gott, vielmehr ohne und gegen Gott ſein Ziel erreichen will. In beiden Beziehungen verwandelt ſich der Fortſchritt in Stockung, weil erſtens die ſtetige Vermittelung verſchmäht, zweitens Quell und Urſprung der Kraft zum Fortſchreiten verläugnet wird. Die Sünde beſteht weſentlich in dem tantaliſchen Verſuche der Losreißung von dem Urſprunge, von welchem ohne ſolche Abſtraktion auszugehen iſt: ſie beſteht in der Ver-

ſtockung des Fortſchreitens, mithin der Fall ſelbſt nicht im Fortſchreiten, ſondern im Liegenbleiben oder Verſinken.

Das erſte Moment iſt Pilgerſchaft: der Sohn zieht aus dem Vaterhauſe, um ſelbſt Mann zu werden: das zweite Moment iſt Emigration mit ſchnöder Verſchmähung des Indigenats. Dort wird das Vaterhaus verlaſſen, — das wollte der Vater, hier wird ihm abgeſagt, — das läuft gegen das Verbot, gegen den Begriff. — Es iſt wahr: Wer nicht fortſchreitet, kann nicht fallen; es iſt aber eben ſo wahr, daß der Fall ſelbſt nicht Fortſchritt iſt, ſondern deſſen Unterbrechung.

Aus dem erſten Momente, nämlich aus den erſten Schritten, womit der Menſch als Selbſt auf ſeine eigenen Füße trat, und treten ſollte, folgt alsbald — Verluſt der erſten Unſchuld. Die Unſchuld überhaupt iſt als Reinheit und Einheit mit Gott, die erſte Unſchuld als erſte Reinheit und Einheit, mithin als unmittelbare Reinheit und Einheit zu faſſen: der Verluſt dieſer Unſchuld betrifft daher nicht die Unſchuld ſelbſt, nicht die Reinheit, Einheit, ſondern deren Unmittelbarkeit. Der erſten Unſchuld kann aber auch unmittelbare Unwiſſenheit zugeſchrieben werden, nur daß dieſe Unwiſſenheit als unmittelbare nicht als der abſtrakte Mangel des Wiſſens, ſondern als das noch nicht explizirte Wiſſen zu faſſen iſt: der Verluſt dieſer Unwiſſenheit iſt mithin der Anfang des Wiſſens, die erſte Explikation deſſelben. Der Menſch erhebt ſich mithin mittelſt dieſes erſten Momentes zum Selbſtbewußtſeyn, er fängt ſchon an, Gutes und Böſes zu erkennen, Seyn und Nichtſeyn: die Erkenntniß wird ihrem Inhalte und Gegenſtande adäquat, wenn das Gute als das Wahre und Reale, das Böſe als das Nichtige, als die Negation der Wahrheit, mehr und mehr erkannt wird.

Aus dem zweiten Momente, womit erſt die Labilität zum Lapſus wird, folgt hingegen die Schuld, welche mit dem Verluſte der Unſchuld nicht zu verwechſeln iſt. Der Menſch fängt nun an, das Böſe zu thun, ſtatt es als das Richtige zu erkennen: er verfällt der Luſt, das Richtige zu realiſiren, das Verbotene zu eſſen, den Begriff, den das Böſe nur als Negation hat, zu verletzen: ſtatt die Negation zu negiren, will er die Negation bejahen, und das Ja des Begriffs negiren. Hiermit fällt er aus der unſchuldigen Unwiſſenheit, welche der Anfang des Wiſſens iſt und dieſes in ſich hat, in verſchuldete Unwiſſenheit, welche der Tod des Wiſſens iſt, aus der Unfreiheit, welche der Anfang der Freiheit iſt und dieſe in ſich hat, in die Knechtſchaft, welche das abſtrakte Gegentheil der Freiheit iſt. Wer das Böſe thut, verkennt die Unwirklichkeit des Böſen, — dies iſt die Verblendung, der er verfällt: Wer der Verneinung Folge giebt, verfällt der Luſt daran, — daraus folgt Knechtſchaft.

Die paradieſiſche Unſchuld iſt näher die unmittelbare Einheit einerſeits mit Gott, andererſeits mit der Natur. Dem Verluſte derſelben folgt mithin poſitive Unterſcheidung, nämlich Unterſcheidung des endlichen Geiſtes vom abſoluten Geiſte einerſeits, und von der Natur andererſeits. Hieraus erwächſt einerſeits Ehrfurcht vor Gott, der Gemeinſchaft unbeſchadet, andererſeits Erhebung über die Natur zu ihrer eigenen Erhebung, mithin der Gemeinſchaft mit der Natur unbeſchadet. Eben ſo erhebt ſich die erſte Unſchuld, als unmittelbare Reinheit, durch den mit dem Fortſchritte verbundenen Verluſt dieſer Unmittelbarkeit zur Keuſchheit: die Keuſchheit iſt die Scheu vor allem Unreinen, das als Negation an dem ſittlichen Reinen iſt,

die Verwahrung vor jeglicher Berührung mit dem Unreinen, oder vor der Verwirklichung deſſelben.

In ſolcher Berührung mit dem Unreinen durch deſſen Verwirklichung beſteht die Schuld. Dieſer folgt daher, ſtatt der Ehrfurcht, Furcht und Entſetzen: ſtatt der Erhebung über die Natur zu ihrer Erhebung und Verklärung, theils Vermiſchung, theils Kampf mit der Natur, Verſenkung in das äußere Seyn: ſtatt der Ehre und Herrſchaft, Erniedrigung und Beſchämung, Bewußtſeyn des Schimpfs und der Schande. Die Scheu vor dem Böſen verkehrt ſich in Furcht vor dem Guten: der Sünder verſteckt ſich vor dem Angeſichte des heiligen Gottes, und zwar unter die Bäume, in die Natur, der er verfallen und leibeigen geworden iſt, ſtatt daß er ſie ſich aneignen ſollte. Weil aber die Sünde doch nicht zur Alleinherrſchaft gelangt, weil das Nichtige dennoch nicht den göttlichen Urſprung des endlichen Geiſtes vernichten kann, und die Entwickelung deſſelben nicht zu hemmen vermag, erwächſt aus der Furcht die Schaam. Die Schaam iſt ein gemiſchtes Gefühl, das Zeugniß des Gewiſſens von der Sünde. Die Schaam zeigt zugleich auf das deutlichſte, wie die beiden Momente, welche ſich ſo entgegengeſetzt ſind, daß eins das andere an ſich ausſchließen würde, deſſenungeachtet mit einander wieder in Zuſammenhang geſetzt ſind.

Derſelbe Gegenſatz und Widerſpruch entwickelt ſich von Schritt zu Schritt weiter: aber mit ihm auch der Zuſammenhang. Mit dem erſten Momente beginnt die Selbſtthätigkeit: durch das zweite wird ſie, — wenn der Tod abgewendet wird, — zur Mühe und Arbeit. Es iſt wohl zu merken, daß das erſte Moment dem zweiten vorausgeht: der Menſch war ſchon fortgeſchritten, er

mußte ſich ſchon in der Bewegung befinden, ehe er im Fortſchreiten fallen konnte, er hatte ſchon zu unterſcheiden angefangen, ſonſt konnte er nicht in der Wahl fehlen. Das zweite Moment mußte hingegen nicht nothwendig das erſte begleiten: aber das erſte, als das poſitive, mußte das zweite, als das negative, nachdem es einmal poſitiv eingetreten, begleiten, um dem Gefallenen wieder fortzuhelfen.

Aus dem Geſagten erhellet nicht minder, daß dem erſten Momente, nämlich dem Fortſchreiten, die Entwickelung des Bewußtſeyns zuzuſchreiben iſt, denn das Bewußtſeyn hat weſentlich einerſeits Unterſcheidung, andererſeits Gemeinſchaft zur Vorausſetzung. Dem Abfalle vom eigentlichen Seyn kann dagegen nur Verdunkelung und Tödtung des Bewußtſeyns zugeſchrieben werden: denn dieſer Abfall verkehrt die Unterſcheidung in Scheidung, und unterbricht die Gemeinſchaft, womit beide Bedingungen des Bewußtſeyns vernichtet ſind.

Mit dem erſten Momente, nämlich mit der fortſchreitenden Entwickelung des endlichen Geiſtes, wird Schritt für Schritt auch die Natur erhoben und verklärt, indem die Seele den Leib, und das Innere das Aeußere zu durchdringen berufen iſt. Mit dem Falle des Menſchen wird hingegen auch die Natur in den Fall gezogen, welche dem Menſchen, wie der Leib der Seele, wie das Aeußere dem Inneren folgt. Eben daraus folgt aber auch, daß die Natur durch den Sündenfall nicht bloß ſubjektiv, nämlich in den Augen des Sünders, ſondern auch an ſich ſelbſt alterirt worden iſt. Es kann daher nur einer abſtrakten Verſtandes-Anſicht, welche oft die Tüchtigſten überſchleicht, zugeſchrieben werden, wenn die Theilnahme der Natur an dem Falle ihres Herrn, der ihr

Inneres ist, bestritten wird. Wie oft muß es noch wiederholt werden, daß das Innere der Natur, in das Haller nicht dringen konnte, der Mensch selbst ist! So sehen wir auch täglich in der Erfahrung, daß es auch nach dem Falle der Mensch ist, der, nachdem er selbst wieder erlöset worden, nun auch seinerseits die Natur erlöset. Erst unter seiner Pflege veredelt sich jedes Gewächs, das in der Wildniß, von dem Menschen getrennt, entweder ganz verkommt, oder verwildert.

Die Erlösung hat uns zugleich in dem Kapitel von der Sünde auf neue Unterschiede zwischen beiden Momenten geführt.

Aus dem ersten Momente, welches zum Begriffe des Menschen gehört, folgt die subjektive Möglichkeit der objektiven Erlösung: nach dem zweiten, welches der Bestimmung des Menschen entgegen läuft, wird diese Erlösung unerlaßlich nothwendig, wenn anders der Gefallene wieder auferstehen soll. Indem das erste Moment, als das positive, auch nach dem Eintritte des zweiten erhalten wird, ist es das erste, welches den Keim zur Erlösung von dem zweiten schon an sich hat. Das erste Moment hat zu seiner Voraussetzung die göttliche Erhaltung im stetig fortgehenden Zusammenhange des endlichen Geistes mit dem absoluten: diese Erhaltung, unter welcher der Mensch sich entwickeln sollte, erweiset sich zunächst als göttliche Erziehung; sie hat sich nach dem Eintritt des zweiten Momentes in den der Unterbrechung jenes Verhältnisses auf den Fuß nachfolgenden neuen Akt der göttlichen Erlösung verwandelt.

Das erste Moment folgt, wie wir gesehen haben, nothwendig aus dem Begriffe, näher aus der Bestimmu

des Menschen; das zweite folgt willkührlich aus der Willkühr, die zwar als Willkühr zum Begriffe der Freiheit gehört, aber als Negation, so daß sie nach dem Begriffe Negation bleiben sollte. Die Freiheit ist positiv das Gute, welches die Willkühr, auch anders seyn zu können, nur als seine Negation an ihm hat: deren tantalische Verwirklichung ist — die Unfreiheit, positiv das Böse. Die Möglichkeit seiner Bestimmung entgegen zu handeln verkehrt sich durch das zweite Moment zur Unmöglichkeit seiner Bestimmung zu folgen, wenn nicht das erste Moment überhilft.

Wir können jetzt auf Grund der bisherigen Begriffs-Momente, wenn wir sie zusammenfassen, zu weiteren Aufschlüssen gelangen. Zunächst hat sich so viel nach allen Seiten bestätigt, daß die Sünde für sich allein, wenn sie mehr seyn will als ihre Möglichkeit, die stetige Entwickelung aller der Menschheit wesentlichen Verhältnisse mitten in ihrem Laufe gänzlich auflösen und entwickeln würde, weil sie statt zu unterscheiden scheidet. Zugleich hat sich aber auch ergeben, daß die Sünde damit doch nicht zu Stande kommt: dafür ist durch das erste Moment gesorgt, d. h. durch die der Schöpfung des Menschen immanente Bestimmung zum Geiste d. i. zur stetigen Selbstentwickelung, welche sich nach dem Falle als successive Erlösung neu offenbart. Hierdurch ist das Aeußerste abgewendet; immer bleibt aber als Folge des Falles dieses stehen, daß durch die Sünde die bestimmungsmäßige Selbstentwickelung zwar nicht vernichtet, aber doch gestört und unterbrochen ist. Diese Folge kann nicht unmittelbar aufgehoben werden; denn wie die Selbstentwickelung von der Sünde nicht vernichtet werden konnte, so kann auch die Störung der Selbstentwickelung, welche die Sünde zur

Folge hat, nach dem Weſen der Selbſtthätigkeit nicht von außen unmittelbar vernichtet, nicht ungeſchehen gemacht, ſondern nur in Folge des erlöſenden Prinzips durch Vermittelung ſucceſſiv überwunden werden.

Die Sünde hemmt demnach den ganzen Menſchen, weil er Einer iſt, nach allen ſeinen Beziehungen und Verhältniſſen in der ſtetigen Entwickelung: dieſe Verhältniſſe werden ſämmtlich geſtört, weil mit einem alle in Folge ihres urſprünglichen Zuſammenhanges unterbrochen werden. So ſtört und unterbricht die Sünde zunächſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott: die Folge iſt, daß der Menſch, von der einigen Quelle alles Lebens, alles Lichtes, aller Freiheit getrennt, dem Tode, der Finſterniß, der Knechtſchaft verfällt, und nur nicht ganz unterliegt. Die Sünde ſtört ferner das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, als dem endlichen Geiſte: die Folge iſt, daß er mit ſich ſelbſt und mit den Gliedern ſeines Begriffes zerfällt, daß er in ſeiner eigenen Individualität Widerſtreit und Zwieſpältigkeit empfindet, daß er in der geſammten Menſchheit nicht mehr den Begriff, welcher als weſentlich perſönlich in Einer Perſon ſich zuſammenfaßt und begreift, ſondern nur die — Naturgattung findet, welche in die endloſe Vielheit ohne individuelle und perſönliche Einheit zerfällt. Die Sünde ſtört endlich auch das Verhältniß des Menſchen zur Natur, und hiermit die Natur ſelbſt: die Folge iſt, daß Seele und Leib, Inneres und Aeußeres, Geiſt und Natur, obwohl urſprünglich Eins, ſich fremd werden und ſich von einander ablöſen.

Eine Ablöſung hat die andere zur Folge; weil ein Verhältniß mit dem anderen zuſammenhängt, ſo muß auch eins mit dem andern zerfallen. Mit dem Abfalle von

Gott zerfällt auch die Menſchheit, die nur in ihrem Haupte ihre Einheit hatte: mit dem Zerfalle der Menſchheit zerfällt auch der einzelne Menſch mit ſich ſelbſt, als mit einem Andern: er fühlt ſich in ſich ſelbſt nicht eins. Indem ſich ſo das Innere ſelbſt in Zweifel und Zwieſpalt fühlt, ſcheidet es ſich auch von ſeinem Aeußern, als dem Andern ſeiner, welches, ſtatt ſeinem Innern mehr und mehr angeeignet zu werden, endlich ſich gar ablöſet. Dieſes iſt der leibliche Tod.

Von dieſen Folgen der Sünde ſind noch zwei Verhältniſſe, an welchen ſich die Sünde äußert, näher zu betrachten, die Menſchheit im Ganzen und die Natur im Ganzen. Das Erſte iſt die Menſchheit ſelbſt: erſt Eins in Adam: dann Eins in Adam und Eva, als Einheit der Zwei: dann folgt der Zerfall der Einheit in Zwieſpalt und Vielheit. Die Vielheit wird nun anfanglos, denn Gott iſt verſchwunden, und endlos, denn mit Gott iſt auch die Einheit verſchwunden: die Menſchheit wird zur Gattung. Dieſem Zerfalle der Menſchheit iſt ein Ziel geſetzt: aber die Heilung kann nur ſucceſſiv wirken. Erſt wird die Einheit im Gedanken hergeſtellt, ehe ſie ſich realiſirt. Erſt findet der Gedanke durch die Offenbarung die verlorene Einheit nach dem Anfange wieder: ſo werden die Vielen in ihrem Schöpfer und Erlöſer wieder Eins, aber nur a parte ante. Aber es ſind immer noch Viele, die kommen und gehen, ohne Ende. Zur Verwirklichung der Einheit gehört, daß die quantitative Unendlichkeit vollendet, die Zahl geſchloſſen und überwunden werde. Bis dahin ſind es nach der natürlichen Erſcheinung immer nur Viele: erſt wenn der letzte kommt, heißt es: Nun ſind ſie Alle! Die Unendlichkeit tritt nun aus der graden Linie in den Kreis hinein, die Gat-

tung in den Begriff, und die Vielheit in die Totalität. So sehen wir den Gedanken in Uebereinstimmung mit der Offenbarung aus dem Zerfalle zur Einheit zurückkehren und den pfingsten Tag als den Abschluß der Menschheit zur Vollendung derselben herannahen.

Das Zweite ist die Natur. Die Natur kommt erst in ihrem Verhältnisse zum Menschen zu ihrer Wahrheit. Daß die Natur geschaffen ist, das kommt erst in der Vollendung der Schöpfung zu seiner Bedeutung. Die Vollendung der Schöpfung ist die Schöpfung des Menschen. Der Mensch ist geschaffen! Damit ist gesagt, daß dem Menschen zunächst nicht allein das Insichseyn, oder der Geist, sondern auch das Außersichseyn, das Organ der Aeußerung und Realisation, unmittelbar gegeben ist, mit der Bestimmung, die unmittelbar gegebene Einheit des Innern und Aeußern zu vermitteln, den Leib als sein Aeußeres der Seele als seinem Innern, die Seele dem Leibe selbst anzueignen. Wie aber der Mensch in sich selbst dieses doppelte Verhältniß hat, daß er nicht allein ein immanentes Ganzes für sich, sondern auch das persönliche Glied eines Ganzen, als seines Begriffs, ist, so hat er auch in Beziehung auf die ihm unmittelbar gegebene, aber erst von ihm zu vermittelnde und zu reproducirende Aeußerlichkeit dieses doppelte Verhältniß, daß ihm ein doppelter Leib gegeben ist, nämlich jedem Einzelnen, als einem Einzelnen, ein Leib für sich selbst, als die vorabgegebene Aeußerlichkeit seiner Individualität, damit er darin sich selbst zur Unterscheidung von allen anderen Gliedern der Menschheit ausprägen und äußern soll, und zweitens allen Gliedern der Menschheit ein gemeinschaftlicher Leib, als die vorabgegebene Aeußerlichkeit der ganzen Menschheit zu

gemein-

gemeinsamer Herrschaft und Durchdringung. Jenes ist der Einzelleib, den jeder Mensch seinem Innern gleich zu machen und mit diesem gleichmäßig zu entwickeln berufen ist: dieses ist der gemeinschaftliche Leib der Menschheit, die Natur im Ganzen, welche jedes Glied der Menschheit an seinem Theile, gleich dem eignen Leibe, regieren, beseelen, verklären helfen soll, aber nur in Gemeinschaft mit Allen, nur unter der Voraussetzung der ungestörten Gemeinschaft Aller in stetiger Gliederung successiv der Menschheit anzueignen vermag.

Der Prozeß dieser doppelten Entwickelung zur Verklärung des doppelten Leibes und zur durchdringlichen Verleiblichung der sich gleichzeitig fortentwickelnden Seele ist nun durch die Sünde, wie wir gesehen haben, zwar nicht zerstört, — davon zeugt das fortdauernde Leben des Leibes durch die Seele, — aber doch gestört und unterbrochen, — davon zeugt die Mühe und die Arbeit —; aber auch nicht bloß unterbrochen, sondern er wird auch allmählig abgebrochen, ehe er vollendet wird, — davon zeugt der Tod —. Wir können es uns nicht verbergen, daß der Entwickelungs-Prozeß des leiblichen Lebens zwar auch nach der Sünde, wenn gleich erschwert, im Verhältnisse zu jedem Menschen eine Weile fortdauert, aber dann doch einen Riß erfährt, der bis auf den Grund des Zusammenhangs zu gehen scheint, und Tod genannt wird. Mit diesem Tode scheint daher dennoch, — was anfänglich nicht sogleich eingetreten war, — das Band zwischen der Seele des Menschen und ihrem Leibe gelöset und die Sünde zum vollkommenen Siege zu gelangen: und mit der Lösung dieses Bandes zwischen der einzelnen Seele und dem einzelnen Leibe scheint auch der Faden der Ent-

wickelung und Vermittelung zwischen dem Geiſte der Menſchheit und dem allen ihren Gliedern gemeinſchaftlichen Leibe nach und nach abgeriſſen zu werden: es ſcheint der Prozeß der In Eins Bildung und Durchdringung vor ſeiner Vollendung zerſtört zu werden.

In dieſem Konflikte des Todes mit dem Leben hält ſich der Gedanke zunächſt an ſich ſelbſt, nämlich an die Seele, welche denkt, mithin in ſich iſt, mithin ihren Leib und ihre Wohnung in ſich ſelbſt hat, mithin auch den Prozeß ihrer Fortentwickelung fort und fort in ſich ſelbſt findet. Dieſes iſt die Unſterblichkeit der Seele, welche darauf beruht, daß die Seele — denkt. Hieraus folgt aber auch, — wenn wir nur dem lebendigen Gedanken folgen, — es folgt daraus, daß es auch mit dem geſtorbenen, d. h von ſeiner Seele, als von ſeinem Innern, abgelöſeten Leibe nicht gar aus ſeyn kann. Denn weil die Seele denkt und hiermit aus ihrer Aeußerung ſich in ſich reflektirt, ſo kann ſie auch wieder aus ſich herausgehen, ohne ſich zu verlieren: weil ſie in ſich iſt, ſo lebt ſie auch, und weil ſie lebet, ſo lebt ſie auch aus ſich heraus, und wirket fort und fort in fortgehend übergreifendem Entwickelungs Prozeſſe: das Innere äußert ſich und verleiblicht ſich an ſich ſelbſt, bis ſie zuletzt auch das von ihr abgelöſete Aeußere, den geſtorbenen Leib, durch den erlöſenden Geiſt wieder belebt. Dieſe Auferweckung des Leibes iſt aber davon abhängig, daß auch der geſammte Leib der Menſchheit dieſer wieder angeeignet und von dem Geiſte durchdrungen werde. Wie aber der einzelne Leib, weil die ſtetige Entwickelung durch die Sünde unterbrochen iſt, nicht überkleidet, ſondern erſt entkleidet werden muß, ſo kann auch der Zwieſpalt zwiſchen der Menſchheit und

der Natur, welcher die Folge der Sünde ist, durch das erlösende Prinzip nicht eher gehoben werden, bis auch die letzte Menschenseele mit ihrem Leibe auch den Gesammtleib der Menschheit verlassen hat. Der Ueberkleidung gehet die Entkleidung voraus, — 1. Kor. 15, 51. 2. Kor. 5, 1. folg. — wenigstens im Allgemeinen; aber der Entkleidung folgt auch die Ueberkleidung, so gewiß als die Seele gerettet ist nach dem Prinzipe der Schöpfung, welches sich nun als Erlösung erweiset, oder, mit anderen Worten, nach dem Begriffe des Menschen, welcher in der Schöpfung offenbaret ist.

Wir sehen hieraus, wie sich an die Lehre von der Sünde das Kapitel vom Tode, an das Kapitel vom Tode die Lehre von der Unsterblichkeit, und an die Lehre von der Unsterblichkeit das letzte Kapitel der Eschatologie, der Artikel von der Auferstehung des Fleisches und der Verklärung der Erde zu einer neuen Erde mit einem neuen Himmel anreihet. Der Keim dieses neuen Lebens-Prozesses ist das erste Moment, welches — die Sünde erst möglich macht, aber auch am Ende überwältigt und ausscheidet, als die Negation, die sie von Anfang war und nun überwunden ist.

Die Sünde hat die successive Entwickelung des Verbandes zwischen Seele und Leib, näher zwischen dem Urmenschen, als der Seele, und der Menschheit, als dem Leibe Christi, zwischen der Menschheit, als der Seele der Natur, und der Natur, als dem Leibe der Menschheit, zwischen der Seele des einzelnen Menschen und seinem einzelnen Leibe unterbrochen, aber kraft der Erlösung nicht zerstört. Denn weil der Geist mächtiger ist als das Fleisch, weil Christus mächtiger ist als die geschaffene

Menſchheit, die Menſchheit mächtiger als die Natur, und jede einzelne Menſchenſeele mächtiger als ſein Fleiſch und Gebein, ſo iſt auch damit dem Riſſe ein Ziel geſetzt, daß er nicht durch und durch gehen kann, und hiermit die Heilung bereitet. Der Grund der Erlöſung iſt mithin die Uebermacht des Geiſtes, welcher als ihm ſelbſt immanent auch den Leib bedingt und endlich durchdringt nach der Beſtimmung, wozu er gegeben iſt.

Der Menſch iſt demnach, — ſo vernehmen wir im Glauben, was wir im Glauben wachſend d. i. denkend mehr und mehr vermitteln, — der Menſch iſt wirklich erlöſet von Sünde und Tod zur Seligkeit und zum Leben: das Moment ſtetiger Selbſtentwickelung iſt auch durch deſſen eigenmächtige Hemmung nicht verkommen, ſondern von Gott ſelbſt nach ſeiner fortwirkenden Gemeinſchaft mit dem abgefallenen Menſchenkinde erhalten und erneuert. Dieſes Moment, — es iſt daſſelbe Moment, welches vor der Sünde iſt, und nach der Sünde bleibt, — dieſes Moment beſteht nach ſeiner Urſache in dem Willen Gottes, welcher ſich in der Schöpfung des Menſchen und der Beſtimmung deſſelben offenbart, nach ſeiner Wirkung darin, daß Ich ſich ſelbſt gleich iſt. Es iſt eine reiche Wahrheit, die in dem kurzen, mathematiſchen, abſtrakten Satze ausgeſprochen iſt: Ich = Ich; denn die abſtrakte Wahrheit erweiſet ſich konkret. Das Erſte iſt, daß das Ich unter allen Wandelungen ſich ſelbſt gleich bleibt, und auch in der Ablöſung von ſeinem Leibe, der noch nicht Ich iſt, ſich nicht verlieren kann, denn es beſteht weſentlich darin, daß es ſich in ſich ſelbſt reflektirt. Kehrt doch ſelbſt die liederlichſte Seele, ſelbſt in dieſem Leben des Fleiſches, ſelbſt aus den äußerſten Zerſtreuungen, auf Augenblicke in ſich

zurück, wenn es auch noch nicht zur wirklichen Sammlung und Besinnung kommt! Das Zweite ist, daß auch der Leib der Seele, der noch nicht sie selbst, sondern noch Nicht-Ich und dem Ich nicht adäquat ist, auch in seiner Ablösung vom Ich, zwar vom Ich, aber das Ich nicht von ihm entfernt ist, wie der Mensch zwar von Gott, aber Gott nicht in gleicher Weise von dem Menschen sich getrennt hat. So ist das Ich, als die Energie des Leibes, auch zu dessen Widererweckung, Aneignung, Durchdringung und Verklärung berufen *). Die Seele ist das Subjekt, welchem die Substanz, die Seele ist die Form, welcher der Stoff als ihr Inhalt angehört. —

Hier gilt es, noch eine sinnliche Vorstellung zu berichtigen, indem wir ihre Wahrheit in ihren Gränzen anerkennen. Es ist nicht ohne guten Grund gesagt worden: der Leib ist der Träger der Seele. Es ist wohl auch hinzugefügt worden: der Leib ist ein nothwendiges Uebel, das die Seele nicht entbehren kann, wie viel Noth es ihr auch macht. Die Wahrheit liegt zu Tage. Der Leib dient der Seele zum Träger und zur Stütze, wie, — — daß wir uns eines aus der Natur entnommenen, mithin unvollkommenen, weil der Seele nicht adäquaten Vergleichs bedienen, — — wie die Beine dem Vogel zu Trägern und Stützen dienen **): aber auch nicht mehr, sondern weniger, denn die Seele hat die He-

*) Dr. Gotth. H. v. Schubert: Geschichte der Seele. Zweite Ausgabe. §. 25. Zu. 18. 19. In unseren Tagen pflegen Citate, je mehr sie sich mehren, desto weniger nachgelesen zu werden: wir möchten diesem Citate eine Ausnahme von dieser üblen Gewohnheit wünschen: denn das Citat unter dem Texte ist reicher, als der Text darüber.

**) Vergl Dr. G. H. Schubert: Allg. Naturgeschichte. §. 82. 83.

bekraft in ihr ſelbſt. Hieran entwickelt ſich die höhere Wahrheit: Nicht der Leib iſt der Träger der Seele, ſondern die Seele iſt die Energie des Leibes, die ihn trägt und hebt; bis zuletzt in gegenſeitiger Durchdringung eins dem andern gleich wird. An der Seele bewährt ſich mithin das erſte Moment, welches wir in der Geſchichte des Sündenfalles erkannt haben, die Selbſtentwickelung in ihrem Fortſchreiten: an dem Leibe, welcher zunächſt das Paſſivum dieſer Selbſtentwickelung iſt, das zweite Moment, nämlich die Hemmung, der Fall und die Schwere: die Schwere iſt recht eigentlich die Folge des Falles. Das erſte Moment iſt nach ſeinem Begriffe unvergänglich: das zweite Moment ſtirbt nach ſeiner Natur, die Hemmung der Entwickelung hört endlich auf, aber damit iſt auch die Hemmung des leiblichen Prozeſſes, damit iſt auch der Tod des Leibes überwunden, und die geſammte Natur zur Verklärung berufen.

Es fragt ſich jetzt, ob wenigſtens in dieſer Gedankenbewegung die Schwere des Leibes dem Gedanken hat folgen können: der Gedanke wird ſelbſt von dem Leibe gehemmt in ſeiner Bewegung und von dem Tode geſtört in ſeinen Wegen. Hier iſt recht eigentlich der Ort, wo das Denken am ſprechendſten erfahren kann, daß es, ohne zuvor die Erlöſung erfahren zu haben, weder Sünde, noch Tod zum Bewußtſeyn bringen kann *). Namentlich iſt aber die Erkenntniß von der Unſterblichkeit und von der Auferſte-

*) Eben darum iſt auch das Bewußtſeyn ohne die objektive Thatſache der Erlöſung, und die Erkenntniß der Sünde insbeſondere ohne Aufhebung der Sünde nicht möglich, ſondern ſo viel Sünde, ſo viel Finſterniß. Zerſtr. Bl. aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juriſten. II. S. 150. 151.

hung kein einseitiger Verstandes-Akt, sondern die sittliche Erhebung des Willens in das Gebiet der Freiheit kraft der Erlösung. Zu einer solchen Erkenntniß, welche die Schranken der Sünde und des Todes bewältigt, ist nichts so unerlaßlich, als daß ihr den Geist erhebt von den Lüsten dieser Erden, und euch dem schon jetzt ergebt, dem ihr einst vereint sollt werden. Ohne diese Präsenz der Kräfte der zukünftigen Welt kann der Mensch zu keiner Gewißheit seiner selbst kommen. Wer am Boden des natürlichen Lebens haften und im Sumpfe stecken bleibt, und die Seele dem Leibe unterwirft, der wird auch im naturalistischen Pantheismus ertrinken. Diese Macht, nicht liegen zu bleiben, sondern vom Falle wieder aufzustehen, ist das erste Moment, nämlich das Moment, welches dem Falle vorausgeht, aber nicht dahinter zurückbleibt: der Fall selbst ist das zweite Moment, mit welchem das erste Momente ringet, bis es siegt.

Wir haben bis jetzt die beiden Momente, welche an der Geschichte des Sündenfalls heraustreten, die Entwickelung und deren Störung, das Gehen und Fallen, das Leben und den Tod, welchem das Leben vorangeht und nachfolgt, nach allen Seiten zu unterscheiden gesucht, um desto bestimmter ihre Wechselwirkung in dem weiteren Prozesse, welcher nach dem Sündenfalle als ein Kampf des Lebens mit dem Tode sich entwickelt, zum Bewußtseyn zu bringen. Wo diese beiden Momente, die Möglichkeit der Sünde, in welcher auch ihre Ueberwindung zuvor gegeben ist, und die That der Sünde, nicht unterschieden werden, da entsteht trübe Vermengung und Konfusion: es wird ein Moment mit dem andern verwechselt, oder es wird nur eine Seite einseitig zum Bewußtseyn gebracht,

ohne daß der andern zur Erkenntniß der Wahrheit ihr Recht geschieht.

Wer an der Geschichte des Sündenfalles die erste Seite derselben einseitig festhält, wer den Fortschritt, der dem Falle vorausgeht und folgt, ohne den Fall dazwischen auffaßt, und von dem Falle selbst nicht unterscheidet, der bedarf keiner Erlösung: wer umgekehrt das zweite Moment ohne das erste heraushebt, verkehrt den Erlöser in einen deus ex machinâ. Das erste Moment allein erzeugt den abstraktesten Pelagianismus, das zweite Moment allein Manichäismus und Flacianismus.

Aus derjenigen Einseitigkeit, welche auf der ersten Seite gedankenlos ausruht, erwächst, in Folge der ermangelnden Bewegung des Begriffs, der seichte Irrthum, als wenn Bewegung ohne Fall, Fortschritt ohne Stockung nicht möglich sey: oder es wird vielmehr zwischen den Momenten der Bewegung und des Falles ganz nicht unterschieden: es wird dem plumpen Falle zugeschrieben, was nur der Möglichkeit des Falles, als Negation, zukommt. Die entgegengesetzte Einseitigkeit führt folgerecht zu der ihr häufig von der anderen Seite vorgeworfenen Einbildung paradiesischer Stagnation, womit das Mährchen von dem Schlaraffenlande zusammenhängt, als wenn der Mensch eigentlich so, wie er unmittelbar war, im Paradiese hätte sitzen bleiben sollen. Das wollte aber grade der gefallene Mensch, und darum wurde er mit Gewalt herausgetrieben, und aller Rückgang abgeschlossen.

An den angedeuteten Unterschieden, deren weitere Ausführung gegenwärtig Noth thun möchte, ist es auch zu erweisen, ob und wie weit die gegenwärtige Philosophie die Kantische und Schillersche Ansicht vom Sündenfalle

gründlich d. h. philoſophiſch überwunden hat. Kant meinte vor Zeiten, daß der Ausgang des Menſchen aus dem Paradieſe nichts anders, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines bloß thieriſchen Geſchöpfs in die Menſchheit, aus dem Gängelbande des Inſtinkts zur Leitung der Vernunft, aus der Vormundſchaft der Natur in den Stand der Freiheit geweſen ſey. Und was Kant anno 1786 gedacht, gelehrt und geſchrieben hat*), das hat Schiller anno 1789 wörtlich nachgedacht, nachgelehrt und nachgeſchrieben **). Iſt es nun daſſelbe, was die ſpekulative Philoſophie anno 1838 nachdenkt, nachlehrt und nachſchreibt? Die Antwort darauf iſt in dem Verſtehenden enthalten, ſie iſt aber nicht aus dieſem Jahre entnommen, ſondern aus allen Jahren, welche dieſes Jahr hinter und — in ſich hat.

Wir können uns alſo jetzt zunächſt an die Kant-Schillerſche Vorſtellungen und Vorleſungen halten, deren Eigenthümlichkeit umgekehrt darauf beruht, daß ſie von allen ihren Vorfahren abſtrahiren und für ſich ſeyn wollen. Es iſt merkwürdig, wie auch in Schillers Vorleſung über die Moſaiſche Urkunde von der erſten Menſchengeſellſchaft ſtatt des lebendigen Begriffs, welcher nicht ohne Bewegung bleiben könnte, die erſte beſte Vorſtellung mit derſelben Trägheit und Bewegungsloſigkeit ſich niedergelaſſen hat, welche ſie dem paradieſiſchen Zuſtande zum Vorwurf zu machen geneigt iſt. In dieſer bornirten Vorſtellung zeigt ſich einerſeits die zäheſte Einſeitigkeit, welche an dem erſten Momente ohne Unterſcheidung haften bleibt, andererſeits

*) Im. Kant: Muthmaßlicher Anfang der Menſchen-Geſchichte. Siehe Kant's vermiſchte Schriften. III. S. 65.

**) Fr. v. Schiller ſämtl. Werke. VII. S. 32. folg.

die trübſte Konfuſion beider Seiten, weil ſie nicht als zwei Seiten unterſchieden werden. In der erſten Beziehung gratulirt Schiller dem Menſchengeſchlechte feierlichſt zu ſeinem Sündenfalle, als zu einem Rieſenſchritte ſeiner moraliſchen und intellectuellen Vervollkommnung: der Sündenfall iſt ihm, wie er iſt, der glorreichſte Julitag der Emancipation und Selbſtändigkeit. Es ſind ihrer Viele, die dieſer Anſicht angehören, ſo weit ſie auch unter dem Verſteck anderer Formeln darüber hinaus zu ſeyn meinen. Andererſeits verwechſelt der ſonſt ſo wackere Docent, als wenn alle Denkkraft in wüſter Abſpannung ſchlafen gegangen wäre, einmal den Verluſt der Unſchuld mit der Schuld, und dann wieder die moraliſche Unvollkommenheit mit der Sünde. Sogleich gewinnt aber wieder das moraliſche Gefühl, aber ohne zum Gedanken zu kommen, das Uebergewicht, und nun will er die liebe, unſchuldige Jugend um der Unſchuld willen möglichſt lange in der Konfuſion erhalten: die Jugend ſoll den Sündenfall, der ſich in jedem Menſchen wiederholt, bejammern, während er ihn ſelbſt als die Morgenröthe moraliſcher Selbſtändigkeit mit Jubel begrüßt. Aber der Gipfel des Mißverſtändniſſes iſt mitten in der abſtrakteſten Scheidung der Natur und des Geiſtes die Konfuſion auch dieſer beiden Sphären, wornach der Menſch erſt nur das vollkommenſte Natur-Produkt war, bis er durch die Heldenthat der Sünde zu einem unvollkommenen moraliſchen Weſen, aus einem Automat zur ſittlichen Freiheit ſich erhob. Wenn hiernach der Menſch anfänglich nur zur Natur gehörte, ſo ſcheint er erſt durch die Sünde zu dem qualitativen Unterſchiede von allen anderen Naturgeſchöpfen ſich ſelbſt hervorgearbeitet zu haben: wär' es einem Affen, oder einem Schaafe

oder einer Pflanze eingefallen zu sündigen, so hätten's diese Natur-Racen auch weiter bringen können. Nach der Schillerschen Vorlesung wird der thierischen Natur durch die Sünde der Weg zur Freiheit und Menschheit eröffnet: nach der Mosaischen Urkunde sehen wir an der Schlange, wie umgekehrt der Geist durch die Sünde der thierischen Natur verfällt. Es ist allerdings wahr, daß die Sünde die Freiheit zur Voraussetzung hat: darum kann nur ein Geschöpf sündigen, das über der Natur steht; aber daraus folgt nicht, daß auch umgekehrt der Begriff der Freiheit die Sünde zur nothwendigen Folge haben müßte.

Daß die Entwickelung des endlichen Geistes zum vermittelten Bewußtseyn nicht von der Sünde bedingt ist, sondern vielmehr durch die Sünde gestört wird, ist schon oben nachgewiesen worden. Es hat sich namentlich die Möglichkeit einer normalen und sündelosen Entwickelung des endlichen Geistes aus der Stetigkeit der Entwickelungs-Momente erwiesen, von welchen der Geist zwar jedes einzeln passiren muß, aber keines ohne den Zusammenhang mit den übrigen Momenten zu passiren braucht, welcher wieder durch den Zusammenhang mit dem Ursprunge gesichert wird: hierdurch ist der Mensch in allen Sphären der Subjektivität vor der Selbstheit, in allen Sphären der Objektivität vor dem kreatürlich pantheistischen Selbstmorde aller Art geschützt: er kann ohne Fall vorwärts gehen, wenn er sich dieser stetigen Verbindung nicht selbst verlustig macht. Allein hiergegen ist eingewendet worden, daß die Stetigkeit der Entwickelung zwar in der Höhe dialektisch sich erweise, aber im Laufe der Entwickelung nicht zum Bewußtseyn komme, indem vielmehr zunächst jedes Moment sein Recht für sich behaupte und

allein gelten wolle. Wer auf der zweiten Stufe ſteht, ſo ſagen unſre Gegner, der ſteht noch nicht auf der dritten, noch weniger auf der vierten: wer aus dem Vaterhauſe gegangen iſt, der iſt nicht auch zugleich drin. Wir wollen uns dieſe Vergleichung eines geiſtigen Verhältniſſes, welches nur ohne Sünde ſtatt findet, mit einem natürlichen, welches aus dieſer Welt der Sünde entnommen iſt, gefallen laſſen, wiewohl der Unterſchied zu Tage liegt. Aber nun halten wir auch unſere Gegner beim Worte. Wer auf der zweiten Stufe ſteht, der ſteht noch nicht auf der folgenden, aber er hat doch nicht allein die zweite Stufe unter ſich, ſondern er hat und ſieht auch die folgenden vor ſich, er verlangt und ſteuert nach ihnen, er ſteht damit in Verbindung. Erſt die Sünde iſolirt die Stufen, nur daß ſie die Erlöſung potentiell wieder verbunden hat. So mag es auch wahr ſeyn, daß der Sohn, wenn er das Vaterhaus verlaſſen hat, nicht mehr darin iſt: es iſt aber nur ſo viel wahr, daß er nicht mehr körperlich, nicht mehr unmittelbar drin iſt: aber im Geiſte iſt er doch noch im Vaterhauſe, er bleibt mit ihm in Verbindung auf jeder Station: erſt die Sünde hat dieſe Verbindung zerriſſen, welche die Erlöſung potentiell wieder hergeſtellt hat. Glieder einer Kette ſind dieſes nur inſofern, als ſie zuſammen gehören: ſo verhält es ſich auch mit den Momenten oder Stufen einer Entwickelungsreihe: die Abſtraktion von dem Zuſammenhange derſelben iſt ſelbſt ein Zeugniß von der Sünde und deren Abnormität.

Wie die Entwickelung des Bewußtſeyns, oder die intellektuelle Seite des Menſchen, ſo wird auch die Entwickelung der Freiheit, oder die moraliſche Seite des Geiſtes, die Freiheit, von dem Akte der Sünde nicht allein

nicht gefördert, sondern vielmehr gehemmt und gestört. Es ist eben wiederum die Folge der Sünde, daß der Akt der Verstockung als ein Riesenfortschritt hat angesehen werden müssen. Die Bewandtniß um diese Verwechslung hat sich durch die Unterscheidung der einzelnen Momente schon aufgeklärt. Ohne Freiheit keine Sünde! Das ist die Wahrheit. Ohne Sünde keine Freiheit! Das ist die Lüge der Schlange, mithin recht eigentlich das πρῶτον ψεῦδος. Wie die Sünde durch die Freiheit möglich wird, so wird die Freiheit durch die Sünde unwirklich. Die Sünde zeugt von der Freiheit und führt zum Gegentheil.

Aus der ersten That der Sünde folgt mithin Unfreiheit, aus der Unfreiheit, als Folge der Sünde, folgt wieder die Erblichkeit der Sünde im ganzen Menschengeschlechte, welches Eins ist, so wie aus dem auch da seyenden Gegentheile der Sünde, aus der Entwickelungs- und Erlösungsfähigkeit, die Zurechnungsfähigkeit. Die Erblichkeit der Sünde ist der stärkste Ausdruck für die Unfreiheit, welche die Sünde, als Geschehenes, zur Folge hat: wie vorher die Sünde nach ihrer Möglichkeit als zur Freiheit wesentlich auch erblich war, so wurde nun nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Neigung, der Hang zur Sünde, die Ohnmacht dagegen, erblich. Dieser Unfreiheit und Ohnmacht zum Guten gegenüber steht die Erlösungsfähigkeit: sie ist die Wahrheit der Freiheit, deren sich der Mensch auch nach der Sünde bewußt bleibt. Unsere Erörterungen beschränken sich zwar zunächst auf den Sündenfall, aber der Sündenfall steht selbst nicht allein da in der Weltgeschichte; diese ist vielmehr davon bedingt, daß Sünde und Tod doch nicht

Recht behalten. Es kann daher bei Betrachtung der Sünde von der ihr zur Abhülfe kommenden Erlösung nicht abgesehen werden; das erste Moment, welches am Sündenfalle als ihm vorausgehend und folgend sich zeigte, ist nach seiner Fortdauer wesentlich der Erlösungskeim selbst.

Hiermit unterscheidet es sich eben sowohl von dem Sündenfalle selbst, als es damit zusammenhängt. Zur rechten Verständigung ist aber nichts so wichtig, als der Anfang oder Ausgangspunkt. Und der wirkliche Anfang ist, den Anfang der Sünde anzuerkennen, näher in dem Sündenfalle die erste That der Sünde als historisches Faktum zu begreifen. So gewiß sich dasselbe in jedem Gliede der Menschheit wiederholt, so gewiß ist es auch einmal zum ersten Male verschuldet. Die Sünde hat wesentlich einen Anfang, der einmal geschehen ist, so gewiß als sie der Geschichte des endlichen Geistes angehört. Von diesem Anfange kann sich kein folgendes Glied lossagen, so wenig es von ihm selbst, oder von dem ersten Anfange in der Kindheit, als von einem ihm fremden, sich absolviren, oder seine eigenen Sünden, als unbewußte, verläugnen kann. Von Adam kann ich mich so wenig, oder wenigstens nicht mehr, als von meiner fast unbewußten Kindheit lossagen. Es ist merkwürdig, daß selbst diejenigen, die im Allgemeinen gegen das leidige Nichtwissen und Nichtwissenwollen, namentlich gegen alle unaussprechliche, unbeschreibliche, unbegreifliche, gedanken- und namenlose Potenzen nach Anleitung der Hegelschen Philosophie auf das fertigste zu eifern wissen, dessenungeachtet, sobald es auf das Kapitel der Sünde kommt, den Anfang derselben weit hinaus in das Zeit- und Gedan-

kenlose verschieben, Apfelbiß und Brudermord als Mythen zu bloßen Ideen verflüchtigen, und nunmehro umgekehrt auf das heftigste gegen diejenigen eifern, welche die Sünde in ihrem zeitlichen Anfange erkannt haben. Ueber diese Erfahrung wäre ein Buch zu schreiben. Hier kommt es darauf an, über die Sünde nach ihrem wesentlich endlichen Anfange und historischen Verlaufe mehr und mehr zur Verständigung zu kommen.

Hierzu gehört wiederum nichts so sehr, als Unterscheidung, um die Konfusion der Momente zu überwinden. Auch am Anfange der Sünde sind wiederum zwei Momente zu unterscheiden: ein Anfang mit dem Anfange der Zeit, und ein Anfang nach dem Anfange der Zeit. Die Möglichkeit der Sünde ist die Willkühr: und diese ist der ideale Anfang der Sünde, welche mit dem Anfange der Zeit, mit der Schöpfung des endlichen Geistes eintritt. Hiervon unterscheidet sich der reale Anfang, welcher das, was als Negation dem Begriffe angehört, gegen den Begriff thut, ist, realisirt. Jener ideale Anfang ist nothwendig, als Bedingung der Freiheit: er ist von Gott gesetzt; dieser reale Anfang hingegen ist willkührlich, und kann nur als ein bestimmtes, einzelnes, endliches Menschen-Faktum eingetreten seyn, in welchem zuerst die Negation zur Lust reizt, das Nichtige zu verwirklichen. Der ideale Anfang der Sünde würde ohne die That derselben den Menschen in seiner historischen Entwickelung als Erbmöglichkeit begleitet, aber auch Schritt für Schritt immer mehr im Gegensatze zur positiven Bestimmung des Menschen als Negation sich erwiesen haben. Der reale Anfang der Sünde hat hingegen umgekehrt das Wachsthum derselben als fortwuchernde Erbsünde zur Folge.

Die erſte Sünde kann inſofern als die kleinſte angeſehen werden; ſie iſt auch wirklich als Apfelbiß in der Urkunde der Offenbarung bezeichnet.

Die Sünde ſelbſt beſteht nach ihrem Anfange und Fortgange weſentlich darin, daß das Nichtige nicht nicht ſeyn will: aber es kann nicht, nicht nichtſeyn: es kann ſich nicht ſelbſt realiſiren. Darum nannten wir es tantaliſch; darin beſteht ſeine Ohnmacht. Aber das Nichtige wird dennoch gewollt: hiermit verunreinigt es den Willen des Subjekts: es lähmt, hemmt, ſtört und befleckt jeden Schritt der Fortbewegung. Dieß iſt ſeine Macht: und dieſe Macht wächſt mit der Zeit: ſie wuchs alsbald in reißender Schnelle vom Apfelbiſſe bis zum Brudermorde.

Indem hiermit auf der einen Seite der ganze Ernſt des Menſchen, der Schmerz über ſeinen Schaden in Anſpruch genommen wird, ſo daß jeden, wie den erſten Sünder, Furcht und Entſetzen ergreift, hat dennoch auf der andern Seite von jeher auch in ernſteren Zeiten die älteſte Erzählung von dem Sündenfalle den Scherz und Muthwillen, den Spott und das Lachen herausgefordert. Es iſt nicht zu verkennen, daß ſich hierunter nicht allein in neuerer, ſondern auch in älterer Zeit allerlei Sünde und Hochmuth, vor Allem der Mangel des eignen Sündenbewußtſeyns und Unkenntniß des Schadens auf luſtige Weiſe zu verſtecken geſucht hat. Deſſenungeachtet hat auch dieſe Seite der Ironie ihre Geltung: ſie rechtfertigt ſich zunächſt daraus, daß der Anfang nach der äußern That wirklich klein war: darum iſt es eben der Apfelbiß, der das Lachen weckt. Die tiefere Rechtfertigung liegt aber in dem erſt noch dunkeln Gefühle der Freiheit, ohne welche

welche keine Sünde möglich gewesen, und dieſes Gefühl der Freiheit hat wieder ſeinen Grund darin, daß dieſe Freiheit — der erſte Moment — kraft der Erlöſung als Erlöſungsfähigkeit wirklich da iſt, und den Sieg zum Voraus verkündigt, wie auch die Sünde noch wüthe, welche der Leute Vertreten iſt. Die weitere Rechtfertigung dieſer an der Sünde ſelbſt hervortretenden und von ihr nie ganz unterdrückten Lichtſeite liegt mithin geſchichtlich darin, daß die Schlange doch nicht den Sieg davon getragen, ſondern ihre Lüge zur Wahrheit verwandelt worden iſt: davon trägt jeder Menſch etwas in ſeinem noch dunkeln Gefühle, als der Geburtsfülle des Bewußtſeyns. Darum iſt es auch eigentlich die Schlange, welche der Muthwille und Spott trifft, der nicht ſelten in gefährlichen Uebermuth ausarten mag. In Beziehung auf die liſtige und doch mißlungene Verführung iſt ſelbſt das Wort des Herrn als Spott und Ironie gedeutet worden, wenn Er ſpricht: Siehe, Adam iſt worden, als Unſer Einer, und weiß, was gut und böſe iſt.

Wir ſind jetzt ſo weit vorgeſchritten, das wir den dunkel verworrenen Knäuel der verſchiedenartigſten Mißverſtändniſſe über die Sünde nach zwei Seiten ſich entwirren und entwickeln ſehen. Hier nur Jammer über die Sünde, als wenn ihr nicht ein ewiges Gutes voraus gegangen und — erlöſend gefolgt wäre: dort ein übermüthiger Spott über die eigene Schuld und Schande, im gänzlichen Verkennen, daß dieſe des Menſchen Schuld iſt, aber die Gnade, die ihn rettet, nicht ſeinem Verdienſte, ſondern der Schöpfung und der Fortſetzung derſelben, der Erlöſung, zukommt; denn die Erlöſung iſt in der Schöpfung des Menſchen

ſelbſt nach ihrer Möglichkeit zugleich mit der Möglichkeit der Sünde zuvorgegeben. —

Allen dieſen Konfuſionen liegt einmal die Verwechslung der beiden Momente an der Sünde zum Grunde, nämlich der Möglichkeit mit der That, ſo wie des Fortſchreitens, welches wirklich vorwärts kommt, mit dem Entlaufen, das zum Falle kommt. Die weitere Veranlaſſung zu den gerügten Verwirrungen giebt dieſelbe Thatſache, welche zur Entwirrung beſtimmt iſt, nämlich die Thatſache der Erlöſung, indem dieſe ſelbſt ignorirt, und dennoch ihre auch vor der Annahme objektiv ſichtbare Wirkung der Sünde zugeſchrieben wird, gegen welche ſie verordnet iſt. Es iſt der leidige Schluß: post hoc, ergo propter hoc, welcher dieſer Verwechslung zum Grunde liegt. Daß aber die Erlöſung ignorirt, ja als Thatſache in der Zeit, als hiſtoriſches Faktum geläugnet wird, das kommt eben ſelbſt aus der Sünde, welche als Entfernung von Gott auch das Verhältniß Gottes zum Menſchen nur als tranſcendent ſich vorſtellen kann, und den Begriff der ſtetig fortgehenden Schöpfung verdunkelt, wodurch der Menſch auf ſich reducirt wird, und nun auch ſich und ſeiner Sünde zuſchreibt, was der fortgehenden Einwirkung Gottes gegen die Sünde zu verdanken iſt. Wir haben wirklich geſehn, wie die Sünde ihr Gegentheil hervorruft, und die Erinnerung an jene auch darüber hinausführt: aber dieſe Erſcheinungen erklärten ſich nicht aus der Sünde ſelbſt, — wie die moderne Aufklärung meinte, — ſondern aus dem Momente, welches ihr vorausgeht und nachfolgt. Dieſes iſt die wahre felicitas culpae, welche ſich von der Kant-Schillerſchen Vorſtellung weſentlich unterſcheidet.

Zu einer allſeitigen Verſtändigung über die Geſchichte vom Sündenfalle, über die Sünde und die Erlöſung, ſo wie über die Folgen beider hiſtoriſchen Thatſachen gehört weſentlich die Geſchichte ſelbſt, aber nicht allein die Geſchichte der Sünde, ſondern auch die Geſchichte der Vorſtellungen darüber in ihrer phänomenologiſchen Succeſſion, und hierher gehört wieder nicht allein die Literatur und Dogmengeſchichte im Bereiche der Theologie, ſondern auch die ſucceſſive Behandlung dieſes reichen Thema's in der Welt, namentlich im Volke. Der Sündenfall iſt namentlich auch ein Gegenſtand der Volkspoeſie geworden, nicht allein der ernſten, ſondern auch der heitern. Die alte Geſchichte von dem Paradieſe und dem Verluſte deſſelben, von der Schlange und dem Weibe, von dem Apfelbiſſe, von dem Verſtecken und Verhüllen, von dem Fluche und von dem Segen der Verheißung nimmt zunächſt den vollen Ernſt jedes Adamskindes in Anſpruch: denn es handelt ſich nicht um eine iſolirte Thatſache, die ſich irgend einmal mit einem einzelnen Menſchen begeben, und damit vorüber gegangen wäre: die Geſchichte ſteht vielmehr, ſo alt ſie auch iſt, mit allen Adamskindern in Verbindung: ſie berührt jeden, der ſie hört, weil ſie jeder ſelbſt erfährt: es iſt nicht eine fremde Krankheit, worüber ſie klagt, ſondern es liegen an derſelbigen Krankheit ſeit 6000 Jahren alle Menſchen bis auf dieſe Stunde krank: die Krankheit mahnt zugleich an die ſchmerzliche Kur, der ſich die Patienten ohne Unterſchied unterwerfen müſſen. Dennoch, dennoch iſt dieſes mißliche Thema unter denſelben Menſchen, welche darunter leiden und kämpfen, um ſo mehr ein Gegenſtand kurzweiliger Unterhaltung geworden,

als einmal der Paradieseszuſtand vorausgeht, deſſen Anmuth noch immer durch alle Leiden hindurchbricht, und zweitens der erſte Anfang der Sünde anſcheinlich ſehr geringfügig iſt. Dennoch iſt damit das Intereſſe des Schmerzes an dem Verderben noch nicht erklärt, denn das Paradies iſt verloren, wie können wir uns daran freuen? und der erſte kleine Anfang iſt zu einem Meere von Sünde, Noth und Tod angeſchwollen. Im Allgemeinen erklärt ſich aber der wunderliche Gegenſatz aus der logiſchen Nothwendigkeit der Negation, wornach jede Sache zwei Seiten hat, und mithin auch keine Empfindung allein herrſchen kann, vielmehr jede ihr Gegentheil hervorruft. So erweckt auch die Geſchichte vom Sündenfalle zunächſt die allgemeine, noch unmittelbare und ungetheilte Theilnahme an einem uralten Ereigniſſe, womit ſich die Geſchichte der Menſchen eröffnet: aber dieſe unmittelbare und ungetheilte Theilnahme theilt ſich demnächſt in die entgegengeſetzten Seiten: denn wie der Sünde ſelbſt ein anderes Moment entgegenſteht, und vorausgeht und nachfolgt, ſo tritt auch dem Schmerze über die Sünde das entgegengeſetzte Gefühl des Jubels über die Rettung daraus zur Seite. Weltlich verwandelt ſich dann dieſer geiſtliche Jubel in allerlei Scherz und Muthwillen, in die Saturnalien, womit die Unfreien ihrer vorübergehenden Unfreiheit ſpotten, und in — die Karnevals-Luſtbarkeiten, die auch ihr Recht haben. Auf dieſe Weiſe iſt das ſchwere Thema aus dem dritten Kapitel der Geneſis nach ſeinen beiden Seiten auch an das Volk gekommen, und zur Volksunterhaltung benutzt worden: wir ſehen es in den Marionetten-Theatern und Guckkaſten figuriren, wobei es an Ausartungen und weit-

lichen Frevels nicht fehlen kann. Vornämlich hat aber die Bänkelsängerei auf den Jahrmärkten sich heiser daran gesungen, gleich als wäre der Schade nicht der eigne, wiewohl andererseits die heisere Stimme selbst zu den Nachwehen gehört. So hörte man vor Zeiten noch mehr als jetzt zum Unisono des Leierkastens die Historie von Adam, Eva und der Schlange ertönen in aller Breite und Einförmigkeit, in aller Redseligkeit und Zweiseitigkeit.

Die Lehre von der Sünde und von der Erlösung ist die allgemeine Lebensfrage. Es könnte wohl seyn, daß ein ernster Christen-Mensch an diesen Erörterungen Anstoß nehmen könnte, als sey das Thema nicht ernst genug gehalten. Wir fragen ihn, ob die Sünde oder die Gnade größer ist. Der rechte Christenglaube überwindet allen Jammer: er ist so lange noch von dem Subjekte abhängig und dem Gefühle preisgegeben, so lange er nicht über das Gefühl der Sünde hinauskommt. Andererseits wird es aber nicht fehlen können, daß auch manches leichtfertige Adamskind über diese philosophische Sündentheorie in Spott und Lachen ausbricht. Wir möchten ihm sein Recht dazu nicht sowohl bestreiten, als erklären. Ja, wir nehmen keinen Anstand, ein eben so gepriesenes als verschrieenes Weltkind, welches auch darüber lacht, zum Beispiele anzuführen. Wir finden dieses Weltkind, — zwar nicht mehr jetzt, denn es ist bereits zu einem andern Leben abberufen, aber doch vor langen Jahren, die wir uns vergegenwärtigen, — wir finden das muntere Weltkind — auf dem Jahrmarkte zu Plundersweilen, wo sich das Leben der unsterblichen Menschen im Handel und Wandel um allerlei Plunder bewegt. Hier hören wir das Neueste aus

Plunderswеilen, und zwar zum Leierkaſten. Der Leierkaſten gehört weſentlich in dieſe Plunderwelt mit ihrem tiefern Hintergrunde, und in das Alltags-Leben, dem der Sonntag zu fehlen ſcheint: in ſeinen Tönen verbindet ſich der äußere, muntere Aufruf zu Luſt und Tanz mit einem tiefinnerlichen Schmerze und heiſeren Wehrufe. Es kommt zu keiner rechten Freude, die den Sieg davon trüge: ſondern eins iſt noch neben dem andern. Hiermit iſt die Scene der Welt und des Jahrmarkts gezeichnet, nach dem Leben gezeichnet: das Bild des Lebens ſey zuvor durch die Reflexion gegangen oder nicht. Es wäre ſchlimm, wenn uns ein ſolches Lebensbild nichts zu ſagen hätte, wenn gar keine ernſte Wahrheit darin wäre. Genug es iſt da, es ſteht vor uns, wie es leibt und lebt. Wir fühlen's alle, ehe daß wir's ſchon verſtehen: ſo fühlen wir auch den myſtiſchen Widerſpruch von Scherz und Schmerz, ohne daß wir ihn erklären könnten. Dieſer Widerſpruch haftet eben ſowohl an dem Thema, als an dem Akkompagnement. Oder wen hätte wohl nie die tiefe, wehmüthige Melancholie des Orgelkaſtens berührt, wen hätte nie die muntere neckende und weckende, ſchellende und gellende Melodie dieſer Leier-Orgel, wornach die Kinder hüpfen und ſpringen, zu bewegen vermocht? Durch dieſes Akkompagnement iſt der Aufſchluß über ſein Thema vorbereitet. Es zeigt ſich daran, warum und wie die traurige Geſchichte vom Sündenfalle zum Leierkaſten auf den Jahrmärkten gehört: der Leierkaſten iſt ſelbſt traurig und — luſtig.

So hat ſich auch der Betrübniß über die Sünde frühzeitig die Freude über die glückliche Wendung der ſchlimmen

Sache angeſchloſſen: denn der großen Schuld iſt noch größere Huld nachgefolgt, woraus ſogar der unſelige Irrthum entſtanden iſt, als wenn die gute Wendung das Verdienſt der Schuld ſelbſt ſey. So kommt es, daß ſich in dieſem einzigen Gegenſtande nicht allein Leid und Freude überhaupt, ſondern auch wahre und falſche Freude, wahrer und falſcher Schmerz, und noch überdieß Wahrheit und Irrthum ſelbſt begegnen und vermiſchen.

Wir fallen daher nicht aus unſerm Texte, wenn wir zum Schluſſe dieſer Reflexionen, wie zur Erholung, den Jahrmarkt zu Plundersweilen beſuchen, wo zur Hiſtorie vom Sündenfalle bald ein „O weh!" bald ein „Juchhe!" durchklingt, aber beides im „Orgelum Orgelei" ſeinen gleichmäßig wiederkehrenden Refrain findet, und darauf, als auf ſeinem Grund-Tone, ausruht. Das Gedicht wäre nie und nimmermehr entſtanden, wenn nicht den Dichter irgend einmal, verſtanden oder unverſtanden, dieſer wunderlich ſummende Ton des Leierkaſtens mitten im Drängen, Treiben und Schuppen des Jahrmarktslebens ergriffen, bewegt, bis zum Anfange unſerer Geſchichte zurückgeführt, und bis in die Mitte ihrer Erfüllung geleitet hätte, wie im Traum' und Zauber.

Bedeutende Menſchen pflegen gelegentlich mit einer ganzen Schaar unbedeutender Sonderlinge dieſes gemein zu haben, daß ſie gegen diejenige Seite des Lebens, welche ihnen je in ihrer Zeit als einſeitig überwiegend entgegentritt, den Gegenſatz, als Gegendruck, je zuweilen bis zum Extreme hervor zu heben befliſſen ſind. Auch der Dichter, dem wir ſo eben auf dem Jahrmarkte begegneten, hat mehr als einen Jahrmarkt mitgemacht: er hat die

verſchiedenſten Perioden der Zeit erlebt: er hat nicht unterlaſſen, in jeder als ihren poetiſchen Antipoden und Ueberwinder ſich zu erweiſen: es hat aber auch nicht fehlen können, daß er eben darum nach dem Geſetze der Polarität zur Herſtellung des Gleichgewichts ſein eigner Gegenfüßler geworden iſt. Auch die Lehre vom Sündenfalle hat ihn auf das verſchiedenartigſte berührt. Bald nimmt er Partei gegen die Flachheit und Seichtigkeit der Aufklärung, die über das centnerſchwere Faktum, welches Jahrtauſende von Elend zur Folge gehabt, und ſelbſt dem Sohne Gottes ſo ſchwer geworden iſt, federleicht hinwegſchlüpft: er will es nur ſelten, etwa des Jahres einmal, zur Betrachtung gezogen wiſſen, damit es in ſeinem Ernſte geehrt und vor jedem Leichtſinne bewahrt werde; bald ſehen wir ihn ſelbſt im Jahrmarkts-Muthwillen das Verborgene ſcherzhaft veröffentlichen und profaniren, wir ſehen ihn auch mehr als einmal gegen die einſeitige Lehre von der gründlichen und totalen Verderbniß der Menſchen bis in das Extrem ſich zur Wehre ſtellen. Dort erkennt er eine „Erbſünde", und wer dieſer Lehre ſpottet, der hat es mit einem hitzigen Gegner zu thun: hier anerkennt er eben ſowohl eine „Erb-Tugend", d. h. die Erlöſungsfähigkeit; dort fühlt er die Niederlage, die dem ganzen Menſchengeſchlechte gemeinſam iſt: hier ahnet er den Sieg, als wär' er ſchon errungen. Er hat ſich mit dieſen Fragen auch in Zeiten, welche ſie für immer beſeitigt zu haben glaubten, vielfältig und angelegentlich beſchäftigt: bis zu der Einſeitigkeit der Kant-Schillerſchen Theorie konnte er niemals herabſinken: dennoch mag er vielleicht auch nie auf die Dauer zu einem wirklichen

Gleichgewichte, zur wirklichen Einheit der Gegensätze hindurch gedrungen seyn. Aber wozu den ganzen, noch ungetheilten Menschen ein gutes, weil auf der Wahrheit ruhendes Vertrauen — das Glauben — unmittelbar erweckt und erleuchtet, wozu der Philosoph mittelst des göttlichen Gedankens zurückkehrt oder vielmehr vorwärts sich erhebt, dazu erhebt den Dichter zur günstigen Stunde die Poesie, die wirkliche Poesie, die Poesie, die nicht der Dichter macht, sondern die höhere Macht, die den Dichter macht, schafft, faßt, hebt. Auf diesem Wege kommt er — in guter Stunde — zu der Einheit der beiden Seiten, welche der Verstand nicht vereinigen kann, zu Einblicken und Einsichten, die gleichwohl nicht zu einer stets Rede stehenden, wohl begründeten Lehre werden.

In diese Kategorie gehört auch das leichtfertige Jahrmarktslied: es kommt nur darauf an, daß wir die Leichtfertigkeit des Dichters mit ihrem tiefen Hintergrunde wohl unterscheiden von der vulgären Leichtfertigkeit des Lesers, der in allen diesen Orgeltönen nur Spaß und Muthwillen findet, aber auch diesen weder recht versteht, noch ganz empfindet, weil ihm die Folie dazu, nämlich der Ernst, unbewußt bleibt. Es sind nur wenige Worte, womit der Leierkasten die Geschichte vom Sündenfalle begleitet, um die Thatsache mit ihren traurigen Folgen anzuerkennen, und zu beklagen, aber auch zu belachen. Es ist damit in der Kürze Beides ausgedrückt, die Naivetät und Wahrheit des Glaubens, wie die Ironie über die Einseitigkeit der Klage, der Wehruf über den Fall, wie der Jubel über den Sieg. Beides ist auch wirklich in den schmelzenden Tönen des den Gesang begleitenden, dämpfen-

den und hebenden, weinenden und scherzenden Instruments ebenso verbunden, wie in der Welt selbst in Folge der Sünde und der ihr auf den Fuß folgenden Erlösung überall Leid und Freude, Last und Lust, Schmerz und Scherz gepaart ist: auch die Sprache berührt sich in diesen Extremen. Der Schmerz kommt aus der Sünde, die Freude aus der Erlösung, wie oft auch wieder die Freude durch die Sünde entstellt, der Schmerz durch die Erlösung gehoben werde. So lange die Erlösung die Sünde noch nicht vollständig überwunden hat, so lange wird auch der Gegensatz von Leid und Freude in tausendfachen Mischungen die Brust der Menschen heben. Auch in dem Jahrmarktsliede wird die paradiesische Frömmigkeit der ersten Menschen, ihr Singen und Beten, so wie der Verlust derselben mit allen seinen Nachwehen in der Weise des einfachen Glaubens nach der Wahrheit anerkannt, aber der Schmerz gewinnt auf dem Jahrmarkte nicht die Oberhand; denn alsbald zeigt sich im Hintergrunde der Spott und Scherz, nicht allein der Scherz über die naive Vorstellung, als wenn die ersten Menschen im Paradiese gleich fix und fertig gewesen, sondern auch der muthwillige Spott über die Schlange, deren Intention am Ende doch vereitelt wird. Es würde freilich kein Mensch über Satan, Sünde, Tod und Hölle lachen, wenn diese Mächte nicht wirklich gebrochen und vorabgebunden wären durch die Gnade Gottes in Christo. Adam und Eva lachten Anfangs nicht; nun aber lachen wir. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Der gläubige Christ lacht ernst und demüthig dazu, wie das Lied: „Jesus meine Zuversicht" des Todes und der Hölle lacht: — der

ernſteſte Chriſt lacht, weil er die ſiegende Gnade der Erlöſung erkennt und die Rechtfertigung durch den Glauben erfahren hat: der Ungläubige lacht zwar leichtfertig und hoffärtig, aber daß er's doch kann, das zeuget davon, daß die Gnade objectiv und thatſächlich wirklich da iſt, die auch ihm offen ſteht: ohne die unerkannte Einwirkung dieſer Gnade würde ihm das Lachen vergehen.

Darum empfindet jeder Menſch, daß ihm ein Gedoppeltes inwohnt, welches mit einander in Widerſpruch ſteht, ein Doppeltes, wovon dem Einen der Sieg zukommt, ohne daß darum das andere ganz weicht. Es iſt dieſes ſich widerſprechende Doppelgefühl als Wonne der Wehmuth bezeichnet worden. Das Eine iſt das Gefühl nichtzu ſeyn, von dem eigentlichen, inwendigſten Seyn entfernt zu ſeyn, und — doch noch zu ſeyn; daran ſchließt ſich ſchon das andere an: es iſt das Bewußtſeyn, das Inſichſein, welches die Gemeinſchaft mit dem innerſten Seyn zu ſeiner Vorausſetzung hat.

Das Eine beugt uns heilſam, und das Andere hebt uns heilſam. Aber es kann uns auch eins wie das andere gefährlich werden, weil ſich die Sünde auch in das heilſame Gefühl oder das noch heilſamere Bewußtſein der Sünde, wie in das allgemeine Gefühl oder das heilſamere Bewußtſein der Gnade verdunkelnd, verkehrend und entſtellend einſchleicht.

Ohne die Geſchichte der Erlöſung iſt auch eine Geſchichte des Sündenfalles nicht möglich: ohne Erlöſung iſt nach dem Sündenfalle überhaupt keine Geſchichte möglich. Die Erlöſung iſt die Wiederherſtellung der durch den Sündenfall unterbrochenen Geſchichte.

Die Sünde tödtet, aber die Gnade macht wieder lebendig. Das Menſchenherz verdammt, weil es nicht alle Dinge kennt: aber Gott iſt gröſſer, als unſer Herz, weil er alle Dinge kennet.

1. Joh. 3, 20.

Er verdammt noch viel ernſtlicher, als das Menſchenherz, aber ſeine Gnade behält dennoch den Sieg.

Schluſs-Betrachtung

über

die Bedeutung der Philoſophie in unſerer Zeit.

Es iſt für mehr als eine Zeit geſchrieben, was Platon im ſechſten Buche von Staate zur Apologie der Philoſophie und zur Erklärung der Urſachen, warum ſie deſſenungeachtet im Verrufe ſtehe, ſeinem Lehrer in die Mund legt. Der Inhalt dieſer Unterredung des Sokrates mit dem Adeimantos iſt einerſeits ſo beachtenswerth, andererſeits dennoch ſo wenig beachtet, daß eine kurze Erinnerung daran nach allen Seiten zur Belehrung, nach mehr als einer Beziehung zur Beherzigung, oder auch zu Vergleichungen, oder ſonſt zu weiteren Betrachtungen dienen könnte. Sokrates hat ſich eben mit dem Unterſchiede zwiſchen Philoſophen und Nicht-Philoſophen ausführlich beſchäftigt. Nicht-Philoſophen ſind hiernach alle diejenigen, die nur das Sichtliche und Handgreifliche, nur das Mannichfaltige, Veränderliche und Wechſelnde in

den Erscheinungen anerkennen, und die Dinge nach ihrer Oberfläche beurtheilen: es fehlt ihnen daher nicht an Kenntnissen, sondern an der Erkenntniß: sie besitzen viele Ansichten und Meinungen, oder werden vielmehr von ihnen besessen, aber sie kommen nie zur Einsicht. Dem Veränderlichen ist das Unwandelbare und Ewige, dem Mannichfaltigen und Verschiedenartigen, welches eben den veränderlichen Wechsel zur Folge hat, ist die Einheit des Unterschiedenen entgegengesetzt. So sind auch den Nicht-Philosophen die Philosophen gegenübergestellt: denn wie jene nur für das Veränderliche Augen haben, so ist umgekehrt das Ewige der Gegenstand der Philosophie. Das Ewige muß Eins seyn, um dem Wechsel nicht zu unterliegen: das Eine darf nicht einerlei seyn, um nicht dem Tode zu verfallen. Das Höchste ist mithin die konkrete Einheit des höchsten Gegensatzes: der höchste Gegensatz ist — Seyn und Erkennen, Daseyn und Bewußtseyn. Die Idee dieser Einheit ist mithin erst vollkommen, wenn sie nicht allein objectiv real, sondern auch subjectiv persönlich ist. Sie ist so das Vollkommene selbst oder das Gute, welches wesentlich darin besteht, daß ihm Realität und Persönlichkeit zumal zukommt, daß beides von ihm ausgeht, indem alles Seyn und Bewußtseyn daraus seine Quelle, und hiermit in ihm auch seine Einheit hat. So offenbart sich das Gute in seiner absoluten Idee als Gott selbst, welcher nicht allein das reale Seyn, -- Substanz, -- sondern auch das Bewußtseyn selbst, — Subjekt, — mithin die absolute Person ist. Eben darum setzt aber auch alles Gute, das von Gott ausgeht, als von ihm bedingt, die Einheit des Seyns und Erkennens voraus d. h. seine Realität ist ob-

jektiv davon, daß es gewußt, und, weil gewußt, auch gewollt wird, subjektiv davon, daß das Seyn selbst weiß und will, überall abhängig. Wie Geſicht und Licht, Auge und Sonne zuſammengehören, ſo gehört auch Erkenntniß und Wahrheit, Freiheit und Nothwendigkeit zuſammen: beides zuſammen iſt das Gute. Dieſes Gute iſt der Gegenſtand der Philoſophie: ja, die Philoſophie iſt ſelbſt gut, weil Gott ihr Gegenſtand und Prinzip, weil ſie ſelbſt die Wiſſenſchaft des Ewigen iſt.

Das Weſentliche iſt die Einſicht, daß das Gute ohne Erkenntniß, ohne Wiſſenſchaft, ohne Philoſophie nicht das Gute iſt, wie die Vernunft ohne Erkenntniß nicht Vernunft, ohne Vernunft nicht die Freiheit iſt. Gott iſt nur Gott, weil er nicht bloß iſt, ſondern auch ſich als Gott erkennt. Der Menſch iſt nur inſofern gut, als er denkend iſt, mit Bewußtſeyn handelt, und er kommt nicht eher zum wirklichen Bewußtſeyn, bis er zur Erkenntniß Gottes und ſeines Willens gelangt. Indem das Gute nicht allein objektiv real, ſondern auch ſubjektiv perſönlich iſt, erweiſet es ſich als wiſſendes und wollendes Seyn, als der Geiſt des Seyns. Das Seyn des Geiſtes iſt das Objektive oder Nothwendige, die Beſtimmung des Individuums, der es entſprechen ſoll: der Geiſt des Seyns, — das Bewußtſeyn, — iſt das Subjektive, und hiermit erſt das Freie, welches die eigne Beſtimmung erkennt und darum ihr entſprechen will. Das Seyn iſt mithin der ewige und unwandelbare Inhalt, das immanente, reale Geſetz: das Bewußtſeyn iſt als die Bedingung der Freiheit die dieſem Inhalte gemäße Form: die Einheit beider iſt das Gute, welches als unbedingt d. h. von ihm ſelbſt in ihm ſelbſt bedingt Gott ſelbſt, als von Gott außer ihm bedingt das Weſen des endlichen

Geiſtes iſt. Nichtwiſſen iſt mithin dem Begriffe des Guten entgegengeſetzt: wer aber nicht das Eine und Ewige erkennt, der weiß überhaupt nicht.

Darum ſind auch nach Sokrates alle diejenigen Philoſophen zu nennen, welche das Gute als Gott, oder das Ewige und Unwandelbare als real und perſönlich zumal, d. h. als die Identität des Seyns und Bewußtſeyns, der immanenten Nothwendigkeit und Freiheit erkennen. Ihre weitere Beſchäftigung iſt, daß ſie nicht allein in der abſoluten Idee, welche nicht ſichtbar iſt, die Fülle der Realität und Perſönlichkeit erkennen, ſondern auch in dem ſichtbaren Zuſtande der Dinge das Ewige und Unwandelbare entdecken und aus ihm ſelbſt entwickeln. So kommt die Einheit zu ihrem unerſchöpflichen Reichthume. Die Philoſophen ſind mithin näher die Theologen, die Nicht-Philoſophen hingegen die Irdiſchgeſinnten, deren Gott das Fleiſch iſt. Den Philoſophen wird Einſicht in die unter allem Wechſel ſich treu und gleichbleibende Wahrheit, den Nicht-Philoſophen wechſelnde Vielwiſſerei zugeſchrieben. Die Philoſophen nennt Sokrates die Sehenden, weil ſie ihre Augen dem ewigen Lichte zuwenden und auf die davon erleuchteten Gegenſtände richten: die Nicht-Philoſophen ſind die Blinden, weil ſie ihre Augen dem einigen Lichte verſchließen, und auf die für ſich nichtigen und dunkeln Gegenſtände richten. Dieſe ſehen nur Dinge und Begebenheiten und Neuigkeiten, jene in den Dingen, in den Neuigkeiten und Begebenheiten Gedanken, Geſchichten und Thaten des Geiſtes. Darum ſind auch eigentlich alle Nicht-Philoſophen mehr oder weniger Materialiſten, ohne es zu wiſſen: ſie wiſſen ſelbſt in den höchſten Erſcheinungen der Zeit den Geiſt nicht zu erkennen, und

lachen

lachen, wenn es andere thun: vielweniger vermögen ſie den niedrigen Dingen die höhere Seite abzugewinnen: jene aber, die Philoſophen, trachten in allen Dingen nach dem, was droben iſt, darum wird ihnen auch mit dem höchſten Gute alles andere Gute und Schöne, alles, was lieblich iſt und wohllautet, zufallen. „Oder meinſt du nicht, fragt Sokrates, daß alles Edle und Wohlanſtändige, was wir jetzt einzeln durchgegangen ſind, mit einander zuſammenhänge, und eins wie das andere nothwendig ſey für die Seele, welche gehörig und vollſtändig das Wahre ergreifen will? — Ganz nothwendig freilich, antwortete Adeimantos."

Hieraus folgert nun Sokrates, wie er nach einigem Zögern bekennt, daß den Philoſophen, als den Vornehmen, Reichen und Mächtigen, weil ſie im Beſitze der unwandelbaren Erkenntniß, als der leitenden Norm, ſich befinden, das Ruder im Staate, oder die vorzüglichſte Theilnahme an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten nach den konſtanten Ideen des Guten gebühre, wogegen die Nichtphiloſophen, weil ſie nur das Veränderliche vor Augen haben, die turbulenteſten Fluctuationen hervorbringen und alle Stabilität gefährden. Jene ſind nach Sokrates zur Hegemonie berufen, während dieſe nur in den unterſchiedenſten Formen der Despotie walten können.

Gegen dieſe Ausführung ergreift aber ſogleich in der Perſon des Adeimantos der natürliche Menſchen-Verſtand das Wort, indem er ſich auf die üble Reputation der Schul-Philoſophie beruft, und die unläugbare Erfahrung zur Hülfe nimmt, welche lehrt, daß grade die Philoſophen praktiſch untauglich, und für Staatsämter ganz unbrauch-

bar und verderblich ſind. Sokrates iſt auch weit entfernt, dem beobachtenden Verſtande ſeinen Fund zu verkümmern, und die gemachte Erfahrung zu beſtreiten: er giebt vielmehr den Verruf der Philoſophie bei der Menge, und die praktiſche Unbrauchbarkeit der Philoſophen, die Gefährlichkeit ihrer Sophiſtik für die Ordnung und Ruhe des Gemeinweſens, nach der gegenwärtigen Lage der Sachen unumwunden zu: ja er räumt noch mehr ein, er behauptet ſelbſt, daß ſolche Beſchuldigungen eine Verſchuldung vorausſetzen, und daß an der Philoſophie ſelbſt etwas Verſucheriſches ſeyn müſſe. Aber er unterzieht ſich auch eben deswegen einer näheren Prüfung und Erklärung jener Erfahrungen. Daß es im gemeinen Leben um die Philoſophie und um die Philoſophen wirklich ſo übel ſteht, davon findet er die Urſache zum großen Theile in den Nicht-Philoſophen, welche doch auch etwas ſeyn, und wo möglich im Staate allein regieren wollen. Jedermann will ja ſelbſt regieren, aber die Philoſophie, welche dazu befähigt, iſt nicht Jedermanns Ding: darum wird ſie von ihren Gegnern, um den ihr gebührenden Platz zu gewinnen, verläumdet und verdrängt. So geſchieht es, daß ſie, gegen die äuſſere Gewalt ohne äuſſeren Widerſtand, der ihrem Begriffe zuwider iſt, ſich ſtill zurückzieht, wie ſie denn auch für ſolchen lauten Lärm der Leidenſchaften nicht tauglich iſt: ſo bleibt ſie denn freilich in der Schule und wird dem Staate fremd, dieſem und ihr ſelbſt zum Schaden, — denn ſie muß warten, bis etwa ihre Zeit kommt.

„Die größte und gewaltigſte Verläumdung," ſo ſagt Sokrates, „hat die Philoſophie zu leiden durch die, welche „vorgeben, dergleichen zu treiben." Hiermit geht er aber auch von den Gegnern auf die Freunde der Philoſophie über, welche ihr ebenfalls ſchaden, wenn ſie entweder

das ihnen anvertraute Pfund vergraben, oder verwahrlo-
ſen, oder dem eigenmächtig erwählten Berufe nicht gewach-
ſen ſind, wodurch ſie der Philoſophie böſen Leumund, δόξαν οἵαν λέγεις, zuziehen. „Jene nun, wenn ſie ſo ſelbſt von
„der Philoſophie, die ihnen am meiſten ziemte, abkommen,
„leben dann ſelbſt ein ihnen gar nicht angemeſſenes und
„auch nicht wahrhaftes Leben: indem aber ſolchergeſtalt
„die Philoſophie von ihren eigenen Angehörigen verlaſſen
„und gleichſam verwaiſet iſt, nahen ſich ihr dann andere
„Unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über ſie,
„wie du ja ſagſt, daß die mit ihr umgehen nichts taugen."
Es kann nämlich nicht fehlen, daß Viele auch unberufen
in den von ſeinen berufenen Prieſtern aus Untreue verlaſ-
ſenen oder nicht vertheidigten Tempel der Philoſophie ein-
dringen und ſich mit ihren Formeln ausſchmücken; denn
wie übel auch die Philoſophie angeſchrieben ſey, ſo impo-
nirt ſie doch ſelbſt ihren Gegnern, welche nach allen gegen
ſie gehäuften Schmähungen dennoch ſelbſt nicht für Nicht-
Philoſophen gehalten werden möchten, ſondern ſich mit ih-
ren Federn putzen und aus einzelnen Trümmern neue Sy-
ſteme zuſammenleimen. „Dieſe ſind nun," ſagt Sokrates,
„nicht viel anders anzuſehen, als ein zu Gelde gekomme-
„ner Arbeiter aus der Schmiede etwa, der, ein kleiner kahl-
„köpfiger Kerl, neulich erſt aus dem Gefängniße gelö-
„ſet, nun aber wohlgebadet und neugekleidet und wie ein
„Bräutigam herausgeputzt, weil ſein Herr verarmt und
„heruntergekommen iſt, deſſen Tochter heirathen ſoll." —

So ſtand die Sache der Philoſophie zu den Zeiten
des Sokrates und Platon: es fragt ſich, ob die Stellung
derſelben in der bürgerlichen Geſellſchaft nach mehr als
zwei tauſend Jahren ſich weſentlich verändert hat. Da-

mals war die Philoſophie für das bürgerliche Leben und die öffentlichen Aemter im Staate unbrauchbar, ja gefährlich und verderblich: die Schuld lag daran, daß ihr Gebrauch theils nicht zugelaſſen, ſondern in die Schule zurückgedrängt, theils zu unangemeſſenen Dienſten erniedrigt, theils von ihren eigenen Anhängern und Freunden auf das unverantwortlichſte gemißbraucht und verwahrloſt wurde. Es wird aber auch gleichzeitig von Sokrates als ein Ungebührniß gerügt, wenn der Philoſophie ſelbſt zur Laſt gelegt wird, was ihr immer fremd und zuwider iſt: denn der üble Ruf der Philoſophie erwächſt ihr vielmehr theils aus dem Mißwollen, theils aus dem Mißverſtändniſſe abſeiten der Gegner, theils aus der ſchuldbaren Verwahrloſung des anvertrauten Gutes, theils aus der Unfähigkeit abſeiten der Schüler. Was ſpäter Baco ſagt, das hat mithin ſchon lange vor ihm Platon gelehrt: „Oberflächlich „gekoſtet führt die Philoſophie von Gott ab: tiefer er„ſchöpft führt ſie zu Gott zurück." Jene Oberflächlichkeit iſt es, welche der Philoſophie zu allen Zeiten ſo vielen Verdruß bereitet, und das Vorurtheil gegen ſie unterhalten hat.

Aber eben daraus folgt auch ihre Gefährlichkeit: es bleibt doch immer eine mißliche Sache um die Philoſophie, wenn ſie erſt von der Wahrheit ableitet, und nur in ihrer Vollendung zu ihr zurückführt. Und das hat auch Platon, ihr begeiſterter Lobredner, nicht läugnen können, ſo daß ſelbſt ſein Lob wie eine Ironie ausſieht, oder wie eine unbewußte Weiſſagung des Chriſtenthums, welchem der umwandelnde Einfluß und die Herrſchaft über die Welt werden ſollte, die er der Philoſophie, als Theologie, vindiciren wollte. Aus den Bedenken gegen letztere erklärt ſich auch zunächſt die Thatſache der Geſchichte, daß die Philo-

ſophie von jeher gefürchtet worden iſt und vielfältige Anfechtung erfahren hat. Sokrates mußte deshalb den Giftbecher trinken, wofür er dem Asklepios einen Hahn opfern ließ. Aus Rom ſind die Philoſophen nebſt der Philoſophie mehr als einmal Landes verwieſen worden: und die Philoſophie hat ſeitdem in der Hauptſtadt der Welt wenigſtens ſo lange, als ſie noch in der Bewegung iſt, nie recht einheimiſch werden können. Ja, es ſteht zu behaupten, daß die Philoſophie aller Orten und aller Zeiten in einem fortwährenden Kriegszuſtande ſich befunden hat. Sie muß alſo doch gefährlich ſeyn. Auch Platon ſagt in Beziehung auf die Philoſophie: „Alles Große iſt bedenklich:" und die Frage iſt ſchwer, „auf welche Weiſe ein Staat „ſich mit der Philoſophie befaſſen muß, um nicht unter „zugehen." Nicht allein der Staat fürchtet ſie, auch die Religion, die Kirche beſorgt von ihr nachtheiligen Einfluß. Es iſt daher recht eigentlich ein Staats- und Religionskrieg, in welchem ſie ſich zunächſt als der angegriffene Theil fort und fort befindet: es ſind moraliſche und religiöſe Intereſſen, welche den Krieg gegen ſie anſchüren. Der Hauptgrund dieſer Beſorgniß liegt auch wirklich nicht außer ihr, ſondern in ihr, nämlich in dem Denken ſelbſt, nicht bloß in dem geſetzloſen Denken, ſondern auch in dem logiſchen Denken. Der Gedanke ſtört die unmittelbare Wahrheit in ihrer Ruhe und Sicherheit: der Gedanke iſt es, welcher die Schätze des Glaubens verkümmert, und an dem Inhalte deſſelben einen Verluſt nach dem andern verurſacht.

Oder iſt dieſe Anklage etwa nicht gegründet? Es kann zwar entgegnet werden, daß der Verluſt des Glaubens zum großen Theile der Untreue und Unlauterkeit, der liederlichen

Leichtfertigkeit und Gedankenlosigkeit eines argen Herzens zur Last fällt. Desto auffallender ist es aber, wenn wir umgekehrt auch die entgegengesetzte Erfahrung machen, daß oft auch ein fleißiges, regelmäßiges Denken mit dem Verluste des Glaubens endet, in welchem doch das Herz allein Genüge und Frieden finden kann.

Gegen diese Gefahr sucht sich Staat und Kirche nach Möglichkeit zu schützen. Das Denken läßt sich zwar nicht verbieten: aber wer möchte ihm unter solchen Besorgnissen, die es zu allen Zeiten hervorgerufen hat, irgend eine Theilnahme an dem Regimente anvertrauen, welches ihr nach Platon Sokrates zusprechen wollte? Darum findet höchstens eine vergangene Philosophie mit ihren Resultaten einigen Eingang: die jedesmal gegenwärtige ist dagegen mitten in ihrer Bewegung dazu nicht legitimirt, sondern sie muß sich unter Anfechtung und Widerstand ihre Bahn selbst brechen.

Wenn wir unpartheiisch seyn wollen, so müssen wir wirklich einräumen, daß das Denken in seiner Bewegung gefährlich ist. Aller Anfang ist überhaupt schwer, und so hat auch der Anfang des Denkens in jedem Subjekte desselben seine große Gefahr. Der Anfang des Denkens ist das endliche Denken, welches noch nicht zu seinem Ziele und Ende gekommen ist, und doch schon abschließt, als wär' es fertig. Dieses endliche Denken ist das natürliche Denken: es folgt treulich gewissen endlichen Denkgesetzen, nur daß es dieselben über ihre Sphäre ausdehnt. Und so verfällt es doch in Ungehorsam, es folgt seinen Regeln da, wo diese selbst nicht gelten, wodurch es mit dem absoluten Gesetze des Gedankens in Konflikt geräth. Wo hingegen das subjektive Denken das absolute

Geſetz vor Augen und im Herzen hat, und unter ſeiner Zucht bleibt, da führt es zu dem ſpekulativen Denken, welches, wie eben Sokrates erzählt hat, das Abſolute ſowohl zum Gegenſtande als auch zur Form hat.

Aber auch gegen dieſes ſpekulative Denken erheben ſich der Gegner viele; ja, die Gegner mehren ſich, wenn es zu dieſer Station des Denkens kommt, welche Vielen unzugänglich, vielen gar ohne Realität zu ſeyn ſcheint. Namentlich tritt nun das endliche Denken ſelbſt gegen das abſolute Denken entſchieden in die Schranken: die Philoſophie kommt mit der Philoſophie ſelbſt in Krieg, die philosophia obiter libata mit der philosophia penitus hausta. Aber es iſt nicht unſere Abſicht, die Anklagen zu rekapituliren, welche von allen Seiten gegen die ſpekulative Philoſophie erhoben werden. Es kommt eben nur auf ein beſſeres Verſtändniß an, wozu eine Appellation von der übel unterrichteten und übel unterrichtenden Philoſophie an die beſſer unterrichtete und beſſer unterrichtende genügen mag. Platon hat ohnehin bereits das Seinige gethan, um dieſen Anklagen zu begegnen. Hier faſſen wir nur diejenigen in's Auge und — in's Herz, welche in unſerer Zeit eine beſonders große Popularität gewinnen, weil ſie einerſeits im Intereſſe der Sittlichkeit und Moralität bald die große Sache der göttlichen und menſchlichen Freiheit gegen die eiſerne Nothwendigkeit des abſtrakten Gedankens, bald die ſtabile Ordnung und Wahrheit gegen die unſicheren und ſchwankenden Bewegungen des ſich ſetzenden und wieder verneinenden, ſich verklagenden und wieder rechtfertigenden Gedankens vertheidigen zu müſſen glauben, andererſeits im Intereſſe der Religion die chriſtliche Wahrheit nach der ſchriftlichen und thatſächlichen

Offenbarung als ihr ausschließliches Privilegium in Schutz nehmen.

Diese Stellung verrückt sogleich den Gesichtspunkt der Sache: sie würde allein schon genügen, die Philosophie in Verruf zu bringen, wenn die Philosophie von vorn herein einen Gegensatz sich wollte aufdringen lassen, in welchem sie sich nicht befindet. Vielmehr handelt der ganze Streit zwischen den Philosophen und ihren Gegnern lediglich davon, ob durch Erkenntniß und Bewußtseyn die Schätze des Glaubens und Herzens gefährdet werden. Die ganze Stellung, in welcher sich die Freunde der Sittlichkeit und Religion, als Wächter des Staats und der Kirche, gegen die spekulative Philosophie vernehmen lassen, beruht mithin auf einer zu Tage liegenden petitio principii, nämlich auf der Voraussetzung, daß das gesammte Denken des Menschen auch in seinen letzten Ergebnissen, welche sich selbst als spekulativ oder absolut von allen anderen Denkweisen unterscheiden wollen, gegen die Freiheit und Sittlichkeit und gegen die christliche Wahrheit überhaupt gerichtet sey; woraus freilich folgen würde, daß der Krieg gegen die Philosophie als ein heiliger Kampf für diese Güter des Heils mit verdoppelter Kraft fortgesetzt werden müßte.

Es fragt sich mithin, ob diese Voraussetzung gegründet ist. Platon hatte vielmehr das Gegentheil behauptet, indem er der Philosophie mit dem höchsten Gute alles Gute, Edle und Schöne zuschrieb. Und diese Bestimmung der Philosophie soll sich auf einmal so umgewendet haben? Die That muß antworten, ob die Philosophie sittlich und christlich ist. Und hiermit ist zugleich die Aufgabe der spekulativen Philosophie in ihrer gegenwärtigen Fortbewegung gefunden, eine Aufgabe, welche sich jedem

aufdringt, der das Denken und Wiſſen als lebendig, mithin nicht als fertig zu faſſen vermag. Es iſt die Aufgabe, mit deren Löſung die Philoſophie immer von neuem zu thun hat, und immer von vorn anfangen muß. Wer nicht vorwärts geht, der geht zurück: wer ruht, der denkt nicht.

Die Aufgabe iſt mithin erſtens, die Freiheit, als die Wahrheit der Nothwendigkeit, den Geiſt als die Wahrheit der Natur konkreter zu entwickeln. Hier gilt es, an der Geſchichte ſelbſt nachzuweiſen, wie erſt der Abfall des an ſich freien, weil dem Geiſte immanenten Willens von dem als vernünftig auch nothwendigen Denken die Sünde d. h. den böſen Willen oder die Willkühr zur Erſcheinung bringt, und wie dieſe ſich frei dünkende, weil von der Nothwendigkeit der göttlichen Vernunft emancipirte Willkühr die ſchlechte Nothwendigkeit, nämlich die Knechtſchaft zur Folge hat, wie aber dennoch der göttliche Gedanke, ratio divina, als die Identität des freien Wollens und nothwendigen Denkens, am Ende das Feld behält. Es gilt, auch im Einzelnen zu erkennen, wie das Wollen in ſeiner Abſtraktion vom Geſetze, von der immanenten Nothwendigkeit oder Vernünftigkeit des Gedankens, dem wahren Begriffe des Wollens, wie nicht minder das Denken in ſeiner Abſtraktion vom Wollen dem vollen Begriffe des Denkens widerſpricht, und beide Abſtraktionen der Natürlichkeit verfallen, welche dem Weſen des Geiſtes widerſpricht. Wer kann denken und erkennen, wenn der Wille der Einſicht widerſtrebt und den Verſtand verſtockt, wenn der Geiſt dem Geiſte ſich nicht öffnet durch den Akt des Willens? Wer kann wollen, wirklich wollen, wenn der Wille dem Denken, als dem immanenten und

darum freien Geſetze der Vernunft, widerſtrebt? Ohne Luft und Licht gedeiht keine Pflanze: wie viel weniger der Wille, der die höchſte Blüthe des Denkens iſt! ohne Luſt und Liebe gedeiht keine Arbeit: wie viel weniger der Gedanke, welcher die Arbeit des Geiſtes iſt!

Aber wenn ſich die Philoſophie in der That von der Anklage, als wenn ſie die ſittliche Freiheit gefährde, reinigen, und hierüber durch die That gegen Kirche und Staat ſich ausweiſen wollte, ſo müßte ſie freilich tiefer in den Text eingehen.

Es iſt nicht genug, daß Denken und Wollen zuſammengehören: Denken und Wollen wären darum nicht weniger an ihre Kategorien gebunden, wie die Dampfwagen an die Eiſenbahn. Der Unterſchied, daß dort die Kategorieen dem Willen ſelbſt angehören und mit ihm eins ſind, kann die eiſerne Nothwendigkeit zwar verſüßen, aber nicht heben. Es iſt auch nicht genug, daß der Wille von der Willkühr ſich unterſcheide: denn wenn er nur eben wählen kann, um nicht zu wählen, wenn er nur anders ſeyn kann, um nicht anders zu ſeyn, wenn er die ihm gewieſenen Schranken nur überſchreiten kann, um ſich ihnen, als vernünftigen Geſetzen, zu fügen, ſo bleibt es dennoch bei dem eiſernen Einerlei einer ein für allemal beſtimmten regelmäßigen Bahn: und die Natur und die Sünden-Welt haben beide den Vorzug der Mannichfaltigkeit und der krummen Linie der Schönheit vor dem regelrechten Gebiete des Geiſtes voraus: ſelbſt die Kirche und der Staat bewegen ſich in allerlei Unterſchieden und Abweichungen, die dem Ganzen Leben verſchaffen, und doch die Einheit und Regel nicht rauben, während die Philoſophie allein die Regel und die Linie ſteif feſthalten müßte, welche in der

Natur und in dem Leben der Menſchen nur da ſind, um überſchritten zu werden. Während in der Philoſophie die Abweichung von der feſten Regel nur möglich iſt, um vermieden zu werden, ſcheint im wirklichen Leben die grade Linie nur da zu ſeyn, um ihr rechts und links in allerlei Schwingungen auszuweichen.

Dieſes iſt es, wenn wir recht hören, was der Philoſophie zum Vorwurfe gemacht wird, nicht, daß ſie eine Regel anerkennt, ſondern daß ſie ihr in eiſernen Schienen und Gleiſen folgen muß, und, wenn es nach ihr ginge, auch Gott ſelbſt daran gebunden ſeyn würde.

Was ſollen wir hierzu ſagen? Es ſind mancherlei Gaben, aber es iſt Ein Geiſt, und dieſer Geiſt iſt kein Einerlei. Es ſind mancherlei Wege, aber es iſt Ein Ziel, und dieſes Ziel iſt kein Einerlei. So ſind auch der Bewegung des Denkens nothwendige Kategorien immanent: aber es gehen von jedem Subjekte die verſchiedenſten Wege nach Rom. Das Denken iſt auch in ſeiner ſprödeſten Form enkykliſch und bewegt ſich fort und fort in den reichſten Kreiſen: denn es folgt ſeinem reichen Gegenſtande. Es überwindet aber auch ſeine erſte Sprödigkeit und wird alle Tage neu: es bewegt ſich immer in neuen Kreiſen: es findet von jedem Momente aus einen andern Anfang, und von jedem Ausgangspunkte die verſchiedenſten Wege der Vermittelung, welche alle demſelben ewigen Geſetze dienen, ohne welches nichts iſt, was da iſt. — — Oder wären etwa die gegenwärtigen peripatetiſchen Dialogen und geſprächigen Spaziergänge, und dieſe vielfältigen Ab- und Ausſchweifungen, dieſe willkührlichen Wiederholungen in unterſchiedenen Wendungen und Verſchlingungen nicht frei genug? oder nicht vielmehr — nur zu frei? — —

Dieſes iſt die Freiheit des Denkens, welches übergreifend das Geſetz mit ſich nimmt, und eben darum dieſes doch nicht zu verletzen braucht. Auguſtinus ſagt: Superet te veritas volentem, aber er ſetzt auch hinzu: nam et invitum ipsa superabit. Die Philoſophie hat daher eben ſowohl die Freiheit des Denkens, als die Nothwendigkeit deſſelben zu lehren, aber nicht allein zu lehren, ſondern auch zu bewähren. Die Methode der Philoſophie iſt keine Eiſenbahn. Aber eben darum wird der Philoſophie von der entgegengeſetzten Seite umgekehrt nur zu große Willkühr und Verſchiedenartigkeit in ihren Syſtemen und Bewegungen vorgeworfen, weil wieder die Einheit nicht verſtanden wird, welche wir doch den Bewegungen der Himmelskörper bei allen ihren ſich durchkreuzenden Bahnen zuſchreiben. Es iſt auch wirklich von dieſen zahlloſen Kreiſen der Philoſophie, welche in ihrer Geſchichte ſich durchkreuzen, ſo wenig Gefahr zu beſorgen, als von den tauſend und aber tauſend verſchiedenen Bahnen der Geſtirne eine Störung der Welt-Ordnung befürchtet wird. —

Die erſte Aufgabe der Philoſophie betrifft hiernach den Konflikt der Freiheit und Nothwendigkeit, und hiermit auch die Antimonie der göttlichen und menſchlichen Freiheit, wovon entweder jene dieſe, oder dieſe jene auszuſchließen ſcheint, während doch weder jene dieſe, noch dieſe jene ausſchließt, ſondern vielmehr jene nach ihrem Begriffe dieſe zur Folge, und dieſe jene zur Vorausſetzung hat. Oder iſt denn die Freiheit durch ein Anderes beſtimmt, wenn ſie von der Freiheit *) beſtimmt iſt? Oder iſt Gott

*) Vergl. Hegel's Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften: Vorrede zur zweiten Ausgabe. — Es iſt ein gutes Zeichen des Lebens in der Philoſophie, daß grade die Frage über das Verhältniß

darum nicht frei, weil er Menſchen geſchaffen hat, die an der Freiheit Theil nehmen ſollen? Oder bin ich darum

---

Gottes und des Menſchen, göttlicher und menſchlicher Freiheit oder Perſönlichkeit gegenwärtig wieder hervorgehoben wird. Beſonders merkwürdig iſt in dieſer Beziehung eine ſo eben erſchienene Schrift: „Die „Freiheit des Menſchen und die Perſönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu „den Grundfragen der gegenwärtigen Spekulation von J. Frauen„ſtädt. Nebſt einem Briefe des Dr. G. A. Gabler an den Ver„faſſer. Berlin, 1838." Die Schrift ſelbſt verfolgt die Antinomie zwiſchen göttlicher und menſchlicher Freiheit oder Perſönlichkeit von Schritt zu Schritt bis in ihre letzte Härte, welche der Verfaſſer unaufgelöſt läßt, ob er gleich „ſehr wohl weiß, daß Antinomieen nicht ein Letztes „ſind, daß vielmehr, ſo wie objektiv alle Widerſprüche gelöſt ſind, ſo es „auch nur die Aufgabe und das Intereſſe der Wiſſenſchaft ſeyn kann, „dieſelben zu löſen." Die ganze Mittheilung zeichnet ſich durch die Energie des Geiſtes, welcher in dem Bewußtſeyn der objectiven Vermittelung eine Antinomie zunächſt auch unaufgelöſet ertragen kann, durch den in der philoſophiſchen Literatur ziemlich ſelten werdenden Muth, ſelbſt auf dem ſpekulativen Standpunkte zum einem Nichtwiſſen ſich zu bekennen, und durch die Friſche, welche das Bewußtſeyn nicht fertig zu ſeyn erzeugt, um ſo mehr aus, als oft das Bewußtſeyn des abſoluten Wiſſens ſo manchen Jünger zu einer Mattigkeit und Bequemlichkeit verführt, welche mit den ſchwierigſten Problemen nur zu leicht fertig wird. Wichtig iſt auch der ſtatt Vorworts vorgeſetzte Brief eines anerkannten Philoſophen der Hegelſchen Schule: denn wir finden auch hier die Philoſophie des abſoluten Wiſſens, welche ſo oft einer lächerlichen Erhabenheit über alles Nichtwiſſen angeklagt wird, noch in ihrer Werkſtätte, im dialektiſchen Werden, im Suchen, im friſchen Forſchen. Der Briefſteller bekennt ſich einerſeits zu dem wirklichen Unterſchiede zwiſchen dem abſoluten und endlichen Geiſte, er ſucht aber auch andererſeits den Widerſpruch zwiſchen dem Durchſichſeyn und Durch-Anderesſeyn, womit jener Unterſchied beginnt, zum Gegenſatze, welcher ſich nicht widerſpricht oder ausſchließt, ſondern vielmehr zuſammengehört und ſich einſchließt, verſuchsweiſe zu vermitteln. Er bezieht ſich zugleich auf das merkwürdige Wort Chriſti, Joh. V. 26., womit Joh. I. 4 zu verbinden iſt. In der Ausſage: „Gleichwie „der Vater das Leben in ihm ſelber hat, alſo hat er auch dem Sohne „gegeben, das Leben in ſich ſelbſt zu haben," iſt die geſuchte Vermit-

nicht frei, weil mir die Freiheit nicht ausſchließlich zukommt, ſondern die Theilnahme daran? Fehlt mir die Freiheit,

---

teilung wirklich enthalten: die Aufhebung des Widerſpruchs zwiſchen göttlicher und menſchlicher Perſönlichkeit iſt zwar vermittelt in dem Gott-Menſchen ſelbſt. Jedenfalls iſt bei dem abſtrakten Widerſpruche der Differenz zwiſchen dem Begriffe des Ich, welches durch ſich und in ſich ſelbſt iſt, und dem endlichen Ich, welches nicht durch ſich, ſondern durch Anderes iſt, nicht ſtehen zu bleiben. Aber ebendeswegen darf auch der abſtrakte Satz der Identität: Ich = Ich, darum weil er zunächſt nur abſtrakt und formell iſt, nicht gering geachtet werden; vielmehr ergiebt ſich mit ſeiner Fortbewegung ſogleich auch die Fortbewegung der daraus hervorgegangenen Differenz: es muß nur die Identität: Ich = Ich mit der Differenz: Ich — Ich fortgehen: das endliche Ich iſt dann nicht mehr ſchlechtweg Durch Anderes Seyn, ſondern Durch ein anderes Ich Ich ſeyn, es iſt auch nicht mehr ſchlechtweg das in einem andern ſeyn, ſondern das in einem andern Ich Ich ſeyn. So wird auch die endliche Freiheit ebendeswegen wirklich frei, weil ſie nicht abſtrakt in ſich iſt, als in ihrer Endlichkeit, ſondern in der abſoluten Freiheit.

Hiermit iſt ſchon der anfängliche Widerſpruch zum Gegenſatze vermittelt, denn das Ich, welches durch ein anderes Ich geſetzt iſt, iſt eben ſowohl nicht durch ein Anderes, als das Ich, welches ſich gleich iſt, geſetzt. Aber nun tritt auch ſogleich der weitere Unterſchied zwiſchen dem unendlichen und dem endlichen Geiſte herzu, welcher auf der Verſchiedenheit der Gleichheit des Ich mit dem Ich beruht. Denn inſofern das geſetzte Ich mit dem ſetzenden vollkommen und in allen Beziehungen gleich iſt, iſt das endliche Ich unendlich, nicht geſchaffen, aber gezeuget: inſofern aber das ſetzende Ich mit dem geſetzten nur im Ich Seyn d. i. im In ſich ſeyn gleich iſt, hingegen in Anſehung des An- und Umfangs ſeiner ſich unterſcheidet, iſt das endliche Ich geſchaffen. Dieſes iſt mithin der Unterſchied des endlichen Geiſtes, der in Gott ſelbſt iſt, gezeuget von Ewigkeit, und des endlichen Geiſtes, der geſchaffen iſt, Geiſt, In ſich, Ich zu ſeyn. So wohl dieſer Unterſchied, als auch wieder deſſen Vermittelung iſt ſchon vorhin erörtert worden: er erklärt ſich nicht unmittelbar; vielmehr geht ſeiner Erklärung erſt der Begriff der Trinität voraus, aus welchem wieder erſt der Begriff der Schöpfung ſich erklärt, welcher weſentlich

weil ich ſie nicht ſelbſt bin, ſondern ſie habe? (Vergl. Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen S. 71). Oder iſt Gott nicht Gott, weil ich Ihn habe?

Kurz, die Philoſophie läßt ſich weder die Freiheit um der Nothwendigkeit willen, noch von der Freiheit des abſoluten und bedingten Geiſtes eine Seite nehmen. Und dieſes iſt eine hauptſächliche Arbeit der Philoſophie in unſerer Zeit, woran noch viel zu thun iſt.

Eben dieſe reiche Aufgabe führt zur zweiten, in welcher zugleich die erſte beſchloſſen iſt. Die zweite Aufgabe betrifft die Stellung der Philoſophie zur chriſtlichen Wahrheit, welche ſich zunächſt als die Wirklichkeit erweiſet, ohne welche kein Staat, keine Kirche beſtehen kann, ohne welche kein Gedanke möglich iſt. Wie ſollte doch die Philoſophie ſeyn können, ohne chriſtlich zu ſeyn? Iſt doch ſelbſt an der alten Philoſophie nur ſo viel wahr, als darin chriſtlich iſt! Ja wir meinten, daß Platon eigentlich das Chriſtenthum ſchon geahnet hätte, als er die Philoſophie beſchrieb, welcher er das Regiment im Staate übergeben wollte. Dem Chriſtenthum gehört nun das Reich und das Regiment: von der Stellung der Philoſophie zum Chriſtenthume hängt mithin ihre ganze Wirkſamkeit ab. Und hier wird ſie von ihren Gegnern ſogleich in den Nachtheil geſetzt, daß dieſe, ſtatt in Gemeinſchaft mit ihr, vielmehr gegen ſie die chriſtliche Wahrheit vertheidigen, gleich als wenn die Philoſophie der Antichriſt wäre.

Auf dieſe ſchwere Anklage, welche zugleich die ganze

Schöpfung des Menſchen iſt, die wieder den Urmenſchen zur Vorausſetzung hat. Aus dem Begriffe der göttlichen Schöpfung kommt wieder der reale Begriff der göttlichen Erziehung und Erlöſung zu ſeiner Wahrheit, und dieſer iſt demnächſt der Schlüſſel der Vermittelung ſelbſt.

Stellung von vorn herein verrückt, und, wie Hegel ſagt, die innerſte Verwerfung über die Philoſophie ausſpricht, iſt das Verhalten derſelben, als das chriſtliche, ein doppeltes. Das Erſte iſt, daß ſie ſich ſelbſt prüft, und in ihrem eigenen Hauſe ſich umſieht, ob ſich etwa Freunde eingeſchlichen haben, die, wie Kant ſagt, — und Platon hat's eben auch geſagt, — viel ſchlimmer ſind, als die offenen Feinde. Dieſer fortgehende Reinigungs-Prozeß iſt der eigenſte Begriff ihrer Methode, welche eben deswegen als dialektiſch-ſpekulativ ſich erweiſet, und ihr ſo immanent iſt, daß ſie damit alle anſcheinlichen Fährlichkeiten überwindet, welche denjenigen, die draußen ſtehen und der Macht der innern Wahrheit nicht vertrauen, ſo viele vergebliche Beſorgniſſe machen. Aber ſie hat nun auch zweitens gegen den Ankläger ſich ſelbſt, das heißt die chriſtliche Wahrheit, welche ſie ſucht und erkennt, in welcher allein ſie ihr Leben hat, zu vertheidigen, womit ſich das Verhältniß umkehrt. Es iſt recht eigentlich ein Vindikations-Prozeß, welchen ſie gegen die Gegner führt, aber nicht um das Chriſtenthum, das ſie ſchon in ſich weiß, erſt zu erringen, ſondern um es ſich mehr und mehr zu einem wachſenden Reichthume anzueignen, nicht um es den Gegnern abzuſprechen, ſondern um ihnen das angemaßte Excluſiv-Privilegium des großen Gemeinguts ſtreitig zu machen. Dieſer Prozeß der Aneignung iſt wiederum der Philoſophie ſelbſt immanent. Die Hauptſache iſt, nicht allein die geoffenbarte Wahrheit nach den allgemeinen Kategorieen des Gedankens zu vermitteln, — das Chriſtenthum iſt dieſe Vermittelung ſelbſt, — ſondern auch die geſammte Geſchichte des Chriſtenthums in der Menſchen-Welt von Anfang bis zum Ende zum Bewußtſeyn

seyn zu bringen, ihre Wirklichkeit als Wahrheit zur Erkenntniß zu entwickeln, und unter Nachweisung des stetigen Zusammenhanges, der flüssigen Kontinuität des subjektiven Gedankens mit dem allgemeinen Gedanken, des allgemeinen Gedankens mit dem von Schritt zu Schritt in den historischen Thatsachen geoffenbarten Gedanken kräftiglich zu zeugen: Kommet und sehet: dieser ist Christus!

Ohne die Persönlichkeit Christi ist kein Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, ohne den persönlichen Mittler ist keine wirkliche Vermittelung, ohne Vermittelung keine Religion, kein Christenthum und kein Glauben, keine Geschichte, keine Philosophie. Ohne den Logos ist keine Logik, und der Begriff ist als das die Gegensätze vermittelnde Subjekt wesentlich und persönlich der Gottmensch selbst. — —

Aber wie einleuchtend dieses auch ist, in dem schon erwähnten unvermeidlichen Prozesse, welcher der Philosophie durch die Störung ihres rechtmäßigen Besitzstandes gegenwärtig besonders aufgedrungen wird, kommt dennoch den Gegnern zur Behauptung der usurpirten Stellung noch ein zweiter Kunstgriff zu Statten: es ist ein Strategem, welches auf der populären Meinung ruht, als wenn Glaube und Wissen, Offenbarung und Philosophie abstrakte Gegensätze wären, jenes das Göttliche, dieses das Menschliche, jenes nur oben und für sich allein, dieses nur unten und sich überlassen, jedes abstrakt, eins von dem andern getrennt *). Was ist gemein ver-

*) In der schon früher erwähnten sehr lesenswerthen lateinischen Schrift von Joh. Martensen de autonomia conscientiae sui humanae wird an dem Verlaufe der neuern Theologie sehr gründlich nachgewiesen, wie die sua sibi sufficientia rationis humanae, sonst ratio sibi relicta genannt, durch das abstrakte Selbst von Gott ab-

ständlicher und bequemer, als der Abstand des Menschen von Gott! Dieses ist das Ruhekissen der faulen Ver-

---

führt und bald in subjektiven, bald in objektiven Pantheismus umschlägt. Wenn dennoch diese abstrakte Stellung des Subjekts zur Wahrheit als conscientia sui humana bezeichnet wird, συνείδησις, so verkennt der Verfasser deshalb keineswegs die damit gesetzte contradictio in adjecto, den Widerspruch zwischen der conscientia, Mitwissen, Mitzeugniß, und der scientia sibi-sufficiens, als der Abstraktion des Gewissens von dem Geiste, mit dem es zeugt, Röm. 8, 16.; aber er zeigt auch, daß dieser Widerspruch nicht dem, der ihn kennt und vermittelt, sondern der Richtung des menschlichen Geistes, die ihn begeht, zur Last fällt: denn der Fehler liegt nicht in dem Ausgangspunkte, welcher als conscientia sui bezeichnet wird, sondern darin, daß dieses an sich richtige Prinzip sich abstrakt, logice, auf das Selbst, suum, und von dem Mit abwendet, und hiermit zu der gefährlichsten Einseitigkeit der Autonomie umschlägt. Der Verfasser zeigt, wie eben dieses Prinzip der consientia sui, wenn es konkret, theologice et anthropologice, sich fortbewegt, zu seiner Wahrheit und zu seinem vollständigen Ausdrucke kommt. Zur näheren Bestimmung des Begriffs und Ausdrucks für das Prinzip einer cognitio Dei speculativa bezeichnet er als das punctum saliens die conscientia im Gegensatze zu der scientia Dei solitaria: so erweiset sich die conscientia humana als conscientia secundaria im Gegensatze zur conscientia Dei primaria. Indem das Erkenntniß-Prinzip als conscientia sich bestimmt, ist es einerseits als Mitwissenschaft, als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, andererseits als Gewissen, als die Identität des Wissens und Wollens gesetzt, mithin damit in erster Beziehung die Abstraktion des menschlichen Erkennens von Gott, in der zweiten Beziehung die Abstraktion des menschlichen Erkennens von seinem Willen negirt. Es ist damit zugleich in erster Beziehung ohne Gefahr vor Absorption und Vermischung die Identitas Dei et hominis näher bestimmt. Und hieraus resultirt wieder das höchste principium essendi et cognoscendi als religio hominem Deo religans, wozu aber der Akt des Willens, Geloben, Glauben, erforderlich ist. Ohne Wollen ist kein Wissen möglich, und wie das Wissen ein Subjekt und Objekt voraussetzt, und auf das Wissen Gottes im Menschen bezogen ein doppeltes Wissen in sich schließt, — Gott

nunft, und die beſtändige Exklamation des Nichtwiſſens. Wenn einmal der Abſtand des Göttlichen und Menſchlichen als abſtrakter, feindlicher Gegenſatz unbeweglich feſtſteht, ſo kann es nicht fehlen, daß die Philoſophie, ſo bald ſie die Kräfte des Geiſtes zur Arbeit in Anſpruch nimmt, mit bequemer Frömmigkeit als eitel Menſchenwerk exkommunicirt wird. So verfahren auch ſolche Theologen, die doch an die Gemeinſchaft Gottes mit den Menſchen kraft der Menſchwerdung Gottes in Chriſto

---

denkt in mir, Ich denke in Gott, — ſo ſetzt es auch als die Gemeinſchaft des abſoluten Subjekts mit einem endlichen Subjekte einen doppelten Willen voraus, ſo daß Gottes Wille ſich zu offenbaren vorausgeht, und ihm secundario der Wille des Menſchen, als von dem abſoluten Willen potentiell erzeugt, nachfolgt. Die wahre Philoſophie erweiſet ſich daher nach dem Verfaſſer als conscientia Dei in homine cogitantis et cogitati humana, als cognitio Dei per Deum humana, ita ut is, qui a nobis cogitatur, et in nobis cogitet, — γνώσομαι ὡς καὶ ἐγνώσθην. 1. Cor. 13, 12. — Dieſe vortrefflichen Prinzipien können nicht genug beherzigt werden, aber ſie können nicht gegen die Hegeliſche Philoſophie gerichtet werden, aus welcher daſſelbe Reſultat hervorgeht, und in welcher buchſtäblich die Erkenntnißquelle eben ſo gefaßt und hiermit die Realität Gottes im Gegenſatze zu der bloßen Idealität Gottes erkannt wird. Das Erſte iſt, das Gott mich denkt: das Zweite iſt, daß ich Gott denke. Das Erſte iſt die Bedingung des Zweiten. Mein Gedanke Gottes, die Idee, iſt von dem Denken Gottes bedingt. Hiermit iſt der letzte Verdacht, als ſey Gott nur gedacht, nur meine Idee, überwunden. Vergl. Encyklopädie der phil Wiſſ. III. Aufl. §. 564. — Hegels Werke XVII. S. 130 flg. — Aphorismen über Wiſſen und Nichtwiſſen 1829. S. 68 flg. — Die Identität Gottes und des Menſchen würde in der Hegelſchen Philoſophie entweder gegen ihre ausdrücklichen Prinzipien zur Einerleiheit des wiſſenden und gewußten Gottes, oder, wenn nur der Unterſchied zwiſchen der Idealität des gewußten, und der Realität des wiſſenden Gottes ſtatuirt wird, zur Lüge, indem dem erſteren, der als bloß ideal auch bloß gedacht wird und doch als Begriff eingeführt wird, deſſen ungeachtet zum Schein auch ein Selbſtdenken zugeſchrieben würde.

wirklich glauben. Auf dieſen Glauben provociren ſie ſelbſt und doch bleiben ſie dann wieder bei der abſtrakten Scheidung ſtehen, gleich als wäre das Licht doch nicht in die Finſterniß gekommen. Es wäre nur noch übrig, daß ſie in nothwendiger Konſequenz auch noch weiter gingen, und ihre eigenen dem endlichen Denken angehörigen Meditationen daran gäben. Eigentlich ſollten ſie neben der Bibel kein anderes Buch, ſelbſt kein kirchliches Symbol, und noch weniger in der Bibel die Apokryphen ſtehen laſſen, wie wohl zunächſt grade an den letzteren viel zu lernen wäre, um den abſtrakten Unterſchied des göttlichen Wortes und der menſchlichen Auffaſſung mehr und mehr zu vermitteln. Der Apokryphen Streit gehört recht eigentlich in unſere Zeit. So viel liegt aber zunächſt zu Tage, daß das Wiſſen eben ſowohl als das Gewiſſen, das Erkennen eben ſowohl als der Glaube die ſubjektive Intusſusception und Digeſtion derſelben göttlichen Offenbarung und Mittheilung iſt.

Steht aber die Philoſophie als die Glaubenserkenntniß in einem ſo innigen Verhältniße zum Glauben ſelbſt und zur objektiven Sittlichkeit, ſo ergiebt ſich hieraus auch ihre Stellung zur Kirche wie zum Staate: denn nur aus dem Verhältniſſe der Philoſophie zum Glauben und zur Sittlichkeit kann ihre Stellung zur Kirche und Staat beurtheilt werden. Wir haben aber aus dem Erſten auf das Zweite ſchließen können, wornach die Philoſophie wirklich ſowohl im Gemeinweſen überhaupt, als auch in der Kirche an ihrer Stelle ſeyn würde. —

Aber es hat ſich uns ſo eben an dem Unterſchiede zwiſchen der göttlichen Offenbarung und menſchlichen Auffaſſung eine weitere Aufgabe der Philoſophie herausgeſtellt,

die wir auch noch andeuten müſſen, um den Dienſt der Philoſophie in der Kirche und im chriſtlichen Staate näher zu bezeichnen. Es iſt namentlich in unſerer Zeit recht eigentlich Sache der Philoſophie, daß ſie nicht allein gegen den Rationalismus in ſeinen wechſelnden Formen und Stufen, ſondern auch gegen die moderne Orthodoxie den vollen Begriff der göttlichen Offenbarung, welcher ſich mehr und mehr verkümmert hat, nach allen Seiten ausführt. Die Hauptſache iſt, die göttliche Offenbarung in der Sphäre des Geiſtes als die hiſtoriſche *Thatſache, welche ſich nicht allein in dem Worte,* ſondern auch in den großen Thaten Gottes manifeſtirt, zu begreifen, und in Folge dieſes reichhaltigen Prinzips einerſeits dieſe Thatſachen, als ſolche, res gestae, nach ihrem objektiven und hiermit allgemeinen, alle Menſchen unwillkührlich berührenden, nicht allein vergangenen, ſondern auch präſenten Daſeyn, andererſeits das Zeugniß davon, welches der Geiſt Gottes unſerem Zeugniſſe in den verſchiedenſten Weiſen giebt, memoria rerum gestarum, drittens den geſchriebenen Kodex dieſer Offenbarungen, welcher dieſe nicht allein in ſich hat, ſondern den Geiſt, der ſie diktirt hat, auch außer ſich in der Kirche — und in der Welt weiß, mehr und mehr nach Unterſchied und Zuſammenhang zu vermitteln. Auch die alte Theologie lehrt eine Offenbarung an Alle in Adam: auch die ſprödeſte Orthodoxie ſchreibt den blinden Heiden lumina reflexa zu, nämlich Spiegelungen der Wahrheit in einem dunkeln Worte und in objektiven, aber darum noch nicht zum ſubjektiven Bewußtſeyn durchdrungenen Thatſachen. So hat auch von jeher die chriſtliche Myſtik neben der ſpeziellen auch die allgemeine Offenbarung als die That-

ſache der Geſchichte für das ganze Menſchengeſchlecht hervorgehoben.

Aber wie hiernach die Offenbarung in ihrem ganzen Umfange ſowohl anzuerkennen, als zu erkennen iſt, ſo iſt ſie auch andererſeits in den Unterſchieden ihrer Gliederung von der unterſten Stufe bis zur höchſten zu verfolgen. Daraus ergiebt ſich, daß die chriſtliche Dogmatik von der ſpekulativen Religionsphiloſophie allerdings zu unterſcheiden iſt, aber daß auch eben ſowohl das Chriſtenthum alle Religionen, als Verſtufen und Momente der chriſtlichen Offenbarung, in ſich hat. So iſt auch die Religionsphiloſophie von der Religionsgeſchichte einerſeits zu unterſcheiden, aber auch andererſeits der Zuſammenhang fleißig zu erwägen, indem beide einen Inhalt, eine Quelle, eine Form als die Entwickelung des Geiſtes, haben, und ſie müſſen auch beide von vorn anfangen. Die Laufbahn und der Ausgang ſind nur inſofern verſchieden, als die Philoſophie zunächſt die allgemeinen Grundlinien und leitenden Fäden aus dem Gewebe herausſtudirt, welche die Geſchichte ſogleich mit Fleiſch und Bein in die Scene ſetzt.

Je mehr die Philoſophie nach der ihr weſentlichen Aufgabe einerſeits ihren eignen Abſtraktionen, andererſeits ihren abſtrakten Gegenſätzen ſich entgegenſetzt, deſto beſtimmter wird ſie ſich im Kampfe gegen ihre Gegner, wie in der Lehre gegen ihre Schulen ſich ausweiſen, denn ſie hat es nicht mit ſubjektiven Meinungen zu thun, welche gegenſeitig gleich berechtigt ſind, ſondern mit dem Gedanken ſelbſt. Es iſt ſchon vorhin bemerkt worden, daß ſie namentlich gegen die gegneriſche Abſtraktion des Göttlichen und Menſchlichen die chriſtliche Wahrheit der Gemeinſchaft auf Grund des realen Begriffs der Gottmenſchheit

geltend zu machen hat: in gleicher Weiſe wird ſie aber auch dem andern Extreme entgegen treten, welches den Abſtand und Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen verflüchtigt iſt und verwiſcht. In der Schule iſt dieſes Extrem in den verſchiedenſten Ausdrücken zu finden: der Unterſchied wird durch die Einheit für beſeitigt angeſehen, gleich als wenn die Zwei in der Einheit verloſchen ſey: es wird wohl gar gelehrt, daß, weil die Immanenz Gottes in der Welt und die Tranſcendenz Gottes gegen die Welt ſich durchdringen, nunmehr auch keines dieſer beiden Momente in ihrer Aufhebung gültig und wirklich ſey, ſtatt daß grade durch die Vermittlung der Unterſchied deſto heller in's Licht geſetzt wird. Dieſer Vermiſchung des Unterſchieds zwiſchen dem abſoluten und dem endlichen Geiſt hat die Philoſophie gegen ihre Schule nach allen Seiten zu begegnen *): ſie hat auch die Urſachen dieſer Trübung

*) Es iſt ſchon oben auf die Frauenſtädtſche Schrift und die Gableriſche Vorrede dazu aufmerkſam gemacht worden. In eben dieſen philoſophiſchen Mittheilungen ſehen wir die gegenwärtige Philoſophie in neuer Bewegung, es bewähret ſich daran, daß ſie auf ihrer Identität nicht einſchläft, ſondern einerſeits den Unterſchied geltend macht, andererſeits die Vermittelung des Unterſchieds verſucht, ohne den Unterſchied zu verlieren, oder ſtatt der Vermittelung eine trübe Vermiſchung zu ſtatuiren. — Daß der logiſche Begriff, als Subjekt, als Selbſt, an dem Konflikte zwiſchen Gott und Menſch nicht ſcheitert, ſondern ihn in ſich ſelbſt findet, und aufhebt, iſt bereits oben an der Entwickelung des Streites zwiſchen Nominalismus und Realismus erörtert worden.

Außerdem iſt aber noch auf eine neueſte Frucht der ſpekulativen Religionsphiloſophie aufmerkſam zu machen, denn während uns eben ſelbſt die weitere Aufgabe der Philoſophie namentlich in Bezug auf Chriſtologie und auf den Unterſchied zwiſchen der Menſchheit in Chriſto und der Menſchheit im Geſchlechte nach allen Seiten beſchäftigt, können wir ſchon einem tüchtigen Arbeiter auf demſelben Felde Willkommen

darzulegen. Dieſe ſind theils der Mangel wirklicher Erkenntniß der Sünde, welche den Abſtand deſto herber herausſtellt, theils die weil nicht hiſtoriſche, auch nicht reale Vorſtellung von der Erlöſung, welche nach ihrer Wahrheit

---

bieten. Seine Schrift heißt: „Der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie. Kritik der Grundidee des Werkes: das Leben Jeſu von Dr. D. F. Strauß. Von J. Schaller. Leipzig 1838." Sie reiht ſich würdig an die frühere Schrift deſſelben Verfaſſers: „Die Philoſophie unſerer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelſchen Syſtems. Von Dr. Jul. Schaller. Leipzig 1837." Hier bewährt ſich die lebendige Entwickelung der gegenwärtigen Philoſophie zugleich als die Progreſſion zu dem weiteren Inhalte der chriſtlichen Religionsphiloſophie. Auch hier wird der Irrthum der neueſten Kritik des Lebens Jeſu in ſeiner Grundidee, welche der Philoſophie angehört, ſpekulativ angegriffen, und mithin nicht ſowohl negativ widerlegt, als poſitiv zu ſeiner Wahrheit entwickelt. Es könnte dieſer erfreulichen Erſcheinung in der philoſophiſchen Literatur das Motto beigefügt werden, welches unter einem Bilde Hegel's ſteht: „Die wahrhafte Widerlegung muß „in die Kraft des Gegners eingehen und ſich in den Umkreis ſeiner „Stärke ſtellen: ihn außerhalb ſeiner ſelbſt angreifen und da Recht „behalten, wo er nicht iſt, fördert die Sache nicht", und eben ſo wenig den Gegner, welcher uns eben ſo ſtehen läßt, als wir ihn vor uns ſtehen laſſen. In Schaller's Schrift iſt auch der Unterſchied des abſoluten und des endlichen Geiſtes, und der weitere Unterſchied des Urmenſchen und des geſchaffenen Menſchen zur Sprache gebracht. Auch hier bewährt es ſich, daß ein Philoſoph, welcher wirklich die Immanenz Gottes in ihm ſelbſt d. h. die Trinität ſpekulativ gefaßt hat, über die Immanenz Chriſti in dem Menſchengeſchlechte, — Intramundaneität, — die Tranſcendenz des Gottmenſchen — Extramundaneität — nicht verlieren kann. Zur Verſtändigung des Titels obiger Schrift können wir nicht unbemerkt laſſen, daß die hiſtoriſche Erſcheinung Chriſti mit der Individualität und Perſönlichkeit Chriſti überhaupt nicht zu verwechſeln oder zu vermiſchen iſt, denn die Individualität und Perſönlichkeit kommt der zweiten Perſon in der Gottheit, und hiermit auch der Menſchheit, vor ihrer Menſchwerdung zu von Ewigkeit zu Ewigkeit: hingegen die hiſtoriſche Erſcheinung kommt Chriſto, als dem Menſchenſohn, zu von der Zeit an bis zur Ewigkeit.

den Abfall nicht auf einmal, ſondern ſtetig aufhebt, theils das Mißverſtändniß des Begriffs der Aufhebung, oder die Verwechslung der Einheit und Einerleiheit.

Aber eine Hauptſache iſt noch beſonders zu erwähnen, worauf alles ankommt, und woran es doch grade am meiſten fehlt. Es kann nicht genug wiederholt, es muß von allen Seiten nach allen Seiten betrachtet werden, daß auch in der Philoſophie zuletzt alles auf das Verſtändniß der Geſchichte ankommt. Die Aufgabe der Philoſophie unſerer Zeit iſt recht eigentlich die Philoſophie der Geſchichte, oder die begreifende Erkenntniß von den großen Thaten Gottes in der Menſchenwelt, zu welcher auch die Natur, als der Leib der Menſchheit, gehört. In dieſem Verhältniſſe kommt auch das Wunder zu ſeinem vollen Begriffe: die Geſchichte iſt recht eigentlich das Gebiet der Wunder oder der Einwirkungen des Geiſtes auf den Leib und Gottes auf die Welt: und die Philoſophie, nämlich die ſpekulative, iſt der Spiegel dieſer Wunder: ſie hat es nur mit Wundern zu thun, nämlich mit dem Geiſte, mit dem Verhältniſſe des Geiſtes zum Geiſte und zur Natur. Aus dieſem Verhältniſſe entſpringen alle Wunder: aus der Unkenntniß dieſes durch die Sünde theils gebrochnen, theils verdunkelten Verhältniſſes entſpringt aller Widerſpruch gegen die Wunder. Je mehr dieſer Widerſpruch auch in unſerer Zeit fortdauert, welche gleichwohl die Aufklärung der frühern Jahrzehnde als vergangen betrachtet, deſto nöthiger wird die Wunder-Philoſophie und Wunder-Geſchichte. Jede That des Bewußtſeyns iſt ein Wunder, und die Geſchichte beſteht in Thaten, das Bewußtſeyn iſt ſelbſt ein Wunder und die Geſchichte iſt das Bewußtſeyn der Thaten, memoria rerum gestarum. Aus

dem Bewußtſeyn, welches Anderes in ſich aufnimmt, hat ſich uns ſelbſt das am meiſten angefochtene Wunder der Auferſtehung erklärt. Berge verſetzen und Meeres-Stürme ſtillen iſt nichts anderes als gehen und ſtille ſtehen, nur daß die Macht des Geiſtes im Menſchen durch die Sünde mehr beſchränkt worden iſt — bis zur Vollendung der Erlöſung. Der Entwickelungsgang der letztern iſt der Prozeß der Geſchichte, welche mit dem erſten Wunder, mit der Schöpfung anfängt. Und eben darum iſt der Menſch, nämlich die Urmenſchheit, und die geſchaffene Menſchheit, der Mittelpunkt der Geſchichte, und zwar der Menſch im Verhältniſſe zu Gott aufwärts und zur Natur abwärts —: „das eigentliche Studium des Menſchen iſt der Menſch." Dieß iſt die Philoſophie der Geſchichte mit ihren Wundern, welche unſerer Zeit Noth thut *)

*) Wie die Philoſophie als Apriorismus aus dem Gedanken — intellectus — die Wirklichkeit — sensus — entwickelt, ſo entwickelt ſie, als Philoſophie der Geſchichte, aus dem Wirklichen — sensus — den Gedanken, — intellectus —. In jener Beziehung gilt der Satz: Universalia ante rem, oder: Nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu, denn der intellectus iſt das eigentliche prius. Die Geſchichte hingegen fängt mit der Erfahrung an, und in ſofern gilt der Gegenſatz: universalia post rem, oder: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu; es iſt nur hinzuzufügen: nisi ipse intellectus. Dieſen Weg geht zuerſt auch die Logik, indem ſie den ipse intellectus, den Begriff, zunächſt nur zu ihrer Vorausſetzung hat, aber vom reinen Seyn anfängt und erſt zuletzt zum Begriffe oder zum intellectus kommt, in welchem ſie zugleich die Wahrheit der vorausgegangenen Stufen findet. — In Gott iſt Denken und Seyn, mithin auch intellectus und sensus Eins: der Menſch beginnt dagegen mit dem Seyn, nur daß dieſem Seyn das Denken ſchon implicirt iſt, von dem abſoluten Geiſte, der dem mit dem Seyn anfangenden Denken vorausgeht. Wenn der Intellectus der Geſchichte — und der Logik nicht vorausginge, ſo könnte er auch nicht aus ihnen heraus entwickelt werden. Das Erſte iſt, daß das

Hiermit kommt auch die Stellung der Natur in der Geſchichte und Philoſophie, in der Offenbarung und Religion zur näheren Erörterung.

Der Geiſt iſt die Wahrheit der Natur, die Natur iſt der Leib des Geiſtes. Dieſer kurze Satz iſt es, auf deſſen Entwickelung es ankommt, um die Natur in ihrer rechten Stellung zu faſſen, wornach ſie aufhört eine beſondere Schöpfung neben dem endlichen Geiſte zu ſeyn: ſie iſt nur durch den Fall abgeſondert geworden, aber durch die Erlöſung auch wieder objectiv und potentiell in ihr rechtes Verhältniß reſtituirt. Dieſes Verhältniß beſteht darin, daß die ganze große Natur der Herrſchaft des Geiſtes anvertraut iſt. „Himmel und Erde werden vergehen" in ihren jetzigen Verhältniſſen, aber der Geiſt und das Wort des Geiſtes wird nicht vergehen, ſondern die Seele und der Leib der Seele werden zur

---

Vernünftige wirklich iſt: erſt hieraus folgt, daß das Wirkliche vernünftig iſt. So iſt auch in der Geſchichte das Universale ante rem, nämlich der perſönlich reale Begriff der Menſchheit in Chriſto, vollendet vor der geſchichtlichen Entwickelung und Realiſation des geſchaffenen Menſchengeſchlechts. Dieſes iſt es, was ſich in der Geſchichte ſelbſt erweiſet, welche nothwendig auf dieſer Vorausſetzung beruht, die es eben deßwegen nicht bleibt, weil ſie ſich hernach ſelbſt rechtfertigt. In der ſchon erwähnten Schrift: „Der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie", ſagt Schaller S. 71. vortrefflich: „Wie die Phi„loſophie den Glauben und die religiöſe Erfahrung zur Vorausſetzung „hat und fortwährend zur Vorausſetzung behält, ſo trägt ſie auch im „Begriff ihrer ſelbſt die Beziehung zur Geſchichte in ſich; ſie begreift „die Geſchichte als die von der Idee durchdrungene Wirklichkeit, als „die Darſtellung und Erſcheinung des Geiſtes, und hiermit iſt unmit„telbar die Anerkennung des hiſtoriſchen Gott-Menſchen und „der durch ihn vollbrachten Verſöhnung verbunden; ohne dieſe Aner„kennung würde ihr Inhalt zur bloßen Gedankenwelt und die Wirk„lichkeit zum weſenloſen von der Idee verlaſſenen Scheine herabſinken."

Einheit des Geiſtes ſich verklären, der Leib wird auferſtehen, und es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde ſeyn. Es thut Noth, daß dieſe Vorſtellungen zur ſpekulativen Einſicht kommen. Wer fühlt nicht, daß ihm ſelbſt, auch in ſeinem Verhältniſſe zur Natur, etwas fehlt, nämlich die volle Herrſchaft über den Leib, oder die unzertrennliche Einheit mit der Natur, und daß ihm ein fernerer Mangel droht, nämlich der Tod, welcher die Trennung von dem Leibe iſt? Darum ſehnen wir uns wohl nach einer völligeren Einheit und Einwohnung, welche unvergänglich bleibt, — 2. Kor. 5, 2. — aber wir möchten doch lieber nicht entkleidet, ſondern überkleidet werden — 2. Kor. 5, 4. — Wer fühlet nicht, daß auch der Natur etwas fehlt, was in allen Kategorien des Seyns und Weſens nicht zu finden iſt? ſie ringet und ringet, und kommt doch nicht innerhalb ihrer zu ihrem Begriffe, und nicht durch ſich zu ſich ſelbſt, ſondern durch den Geiſt, welcher ihr Selbſt iſt. Daher „das ängſtliche Harren der Krea„tur, welche wartet auf die Offenbarung der Kinder Got„tes: ſintemal die Kreatur unterworfen iſt der Eitelkeit „ohne ihren Willen, ſondern um deswillen, der ſie unter„worfen hat, auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur frei „werden wird von dem Dienſte des vergänglichen Weſens „zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes." Daher kommt es, „daß alle Kreatur ſich ſehnet mit uns und äng„ſtet ſich noch immerdar: nicht allein aber ſie, ſondern auch „wir, die wir haben des Geiſtes Erſtlinge," — aber nur die Erſtlinge, — „ſehnen uns auch bei uns ſelbſt — *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς* — nach „der Kindſchaft, und warten auf unſers Leibes Erlöſung." Röm. 8, 19—24. Denn wie wir warten auf die Erlöſung unſerer Seele von dem Leibe dieſes Todes durch

Chriſtum, Röm. 7, 24. 25., ſo warten wir dann auch auf die Erlöſung unſeres Leibes von ſeinem Tode zum Leben in der Seele durch Chriſtum. Hier iſt der Philoſophie ein reiches Thema bereitet. Wir müſſen uns auch ſogleich ſagen, wenn wir auf die Kategorien zurückſehen, und der Methode nachgehen, daß demnach der Natur-Philoſophie nicht die Stelle neben, ſondern nur in und unter der Geiſtes-Philoſophie gebührt. Dieſe Architektonik iſt wichtig und einflußreich, ſelbſt im erſten Unterrichte, welcher einen nachhaltigen Eindruck zurückläßt. Der Natur kommt auch nur inſofern, aber auch eben deswegen, eine Geſchichte zu, weil die Natur nicht ohne den Geiſt iſt. Es iſt ein Großes gewonnen zur Einſicht in das Verhältniß der Natur, es iſt zugleich der ganze Streit des Realismus und Nominalismus bewältigt, welcher nun erſt zu einem lehr- und inhaltreichen Wortſtreite wird, — wenn wir die Stellung der Kategorie der Wirklichkeit oder Realität zu ihrer Sphäre und zum Begriffe oder zur Selbſtſtändigkeit wirklich begreifen. Die Kategorie der Wirklichkeit gehört noch dem Weſen, hiermit dem noch abſtrakten Innern des Aeußern, des Seyns, der Natur an, aber ſie iſt noch nicht das wahre Innere, oder der Begriff, ſondern der Uebergang zum Begriffe. Darum wird der Natur als ihr Höchſtes Wirklichkeit oder Realität zugeſchrieben, aber ſie kommt auch nur darum dazu, weil ſie zum Geiſte gehört, in welchem ſie erſt zum Begriffe kommt, den ſie in ihrer Abſtraktion außer ſich hat. Erſt der Unterſchied der Natur vom Geiſte führt zur Ueberwindung der Abſtraktion dieſes Unterſchieds. Je mehr die zeitliche Realität der Natur im Bewußtſeyn, welches ihre Wahrheit iſt, zu die-

ſer ihrer ewigen Wahrheit und Klarheit erhoben wird, deſto gründlicher wird auch den Extremen der Zeitrichtung, dem Schlamme des Materialismus und der nebuliſtiſchen Verdünnung in einen ſogenannten Spiritualismus, begegnet werden: aber es wird damit zugleich auch der Einfluß der Sünde zur beſſern Erkenntniß kommen, denn durch die Sünde iſt die Natur ſo abſtrakt geworden, daß ihr integraler Zuſammenhang mit den Menſchen zurücktritt, und der Einfluß des Geiſtes auf die Natur, wo er von der einmal gewohnten Ordnung und Konvenienz abweicht, nicht allein als ein Wunder, ſondern als ein unglaubliches, weil wider- und übernatürliches Wunder erſcheint. Eben darum iſt, wie geſagt, der Glaube an die Auferſtehung nicht Jedermanns Ding; denn wer traut dem Geiſte eine ſolche Anziehungs- und Verklärungs-Kraft zu? — —

Carteſius bekennet: Mens notior corpore. Schelling ſagt: „das Dunkelſte aller Dinge, ja das Dunkel ſelbſt, iſt die Materie." Die Natur iſt lichtlos und ſtumm; es fehlt ihr nicht die Stimme, aber das Wort: nicht das äußere Licht, aber das durchdringende Licht oder die Verklärung, nicht das Weſen, aber der Begriff. Am unverſtändlichſten iſt und bleibt der Stein in ſeiner Härte. Es iſt an der Philoſophie, dieſes undurchdrungene Dunkel einerſeits anzuerkennen, andererſeits auch die Urſache zu ſuchen. Die allgemeine Urſache iſt in dem Begriffe des endlichen Geiſtes enthalten, welcher die Natur, als ſeinen Leib, ſelbſt zu durchdringen und ſich anzueignen beſtimmt iſt. Die Urſache dagegen, warum dieſes Dunkel in eine abſtrakte Trennung von dem Geiſte umgeſchlagen iſt, liegt in der Sünde, deren Ueberwindung die Herſtellung der

Schöpfung iſt. Mit jener Urſache iſt auch die Stellung der Natur zur Menſchheit, mit dieſer die Beſtimmung der Natur zur endlichen Verklärung gefunden. Es iſt eben recht eigentlich die Nachtſeite der Natur, an welcher der Menſch krank liegt: in der Ueberwindung der Natur beſteht die Aufgabe des Menſchen: die Erkenntniß iſt das Organ dazu.

Erſt hiermit vollendet ſich auch der Begriff der Menſchheit ſelbſt. Es iſt bereits anderwärts gezeigt worden, wie die Menſchheit zu ihrer Einheit, zu ihrer Totalität, zu ihrer Perſönlichkeit kommt. Die Menſchheit hat ihren Urſprung in der Perſon des Urmenſchen, ohne welche das Nachbild ſelbſt nicht perſönlich und die Mehrheit nicht Eins ſeyn könnte; und wie ſie ihren Urſprung in Chriſto hat, ſo hat ſie ihren zeitlichen Anfang in der Schöpfung, näher in dem erſten endlichen Menſchen, welcher als endlicher ſeinem Begriffe nicht genügt und deshalb zur Mehrheit beſtimmt iſt, ihre Vollendung nach der Zeit in dem letzten Menſchen, welcher die Vielheit abſchließt und zur Totalität erhebt: und wie dieſe Menſchheit in ihrem zeitlichen Anfang und Ende ihre in ſich geſchloſſene Beſtimmtheit erhält, ſo hat ſie ihre Realität in der Natur, wie jeder Menſch ſeine Realität an ſeinem Leibe hat. Die Natur iſt ſo die reale Gemeinſchaft der Menſchen, die ſubſtantiale Baſis des Geſchlechts, beſtimmt zur perſönlichen Aneignung.

So hat die Menſchheit — und eben darum jedes einzelne Glied derſelben — in Chriſto über ihr, in ihrem Anfange und Ende, in der Schöpfung und Erlöſung und deren Vollendung in ihr, in der Natur unter ihr das zur Totalität und zum Zuſammenhalte der Mehrheit

wesentliche Band der Einheit. Und wie Christus nicht allein über ihr ist, sondern auch übergreifend von Anfang an in sie eingehet, so soll auch die Natur nicht unter ihr bleiben, aber noch weniger über ihr seyn, sondern ihr adäquirt werden durch Christum.

Wir können jetzt in kurzen Worten Alles zusammenfassen, was in der spekulativen Religionsphilosophie immer lichter und dichter, immer heller und reicher zum Bewußtseyn kommen soll. Es sind nur diese Drei. Gott, der dreieinig ist in drei Personen: der Gott-Mensch, als die Einheit der Gottheit und Menschheit in ihm selbst: die Menschheit, als die werdende Einheit der Seele und des Leibes, des endlichen Geistes und der Natur durch Christum. Christus hat das Leben in ihm selbst, nicht bloß so wie jedes endliche Bewußtseyn, welches als Bewußtseyn auch in sich ist und als Leben des Bewußtseyns auch über sich greifet, sondern so wie der Vater, mithin nicht bloß in ihm selbst, sondern aus ihm selbst, weil aus dem Vater, der den Sohn gezeugt hat von Ewigkeit, und den Menschen erschaffen hat durch den Sohn in der Zeit. Christus ist so das persönliche Haupt der Menschen, welches die Mehrheit derselben nicht allein in sich, sondern auch mit Gott einigt, und die einzelnen Glieder und mit diesen den ganzen Leib der Menschheit, dessen Haupt Er Selbst ist, nach sich ziehet; und so ziehet auch wieder die Menschheit ihren Leib nach sich, und jeder Mensch seinen Theil daran: so verbürgt wieder das endliche Bewußtseyn, nachdem es in dem absoluten Bewußtseyn sich selbst gefunden hat, als das Insichseyn und Uebersichgreifen die Unsterblichkeit des endlichen Bewußtseyns, als die daraus folgende Anziehungskraft des Bewußtseyns gegen sein Aeußeres die

zu-

zukünftige Auferſtehung des Leibes und die endliche Verklärung der Natur. Ohne dieſe Auferſtehung und Verklärung bliebe Leib und Natur unverſtanden und die Philoſophie darüber wäre das Nichtwiſſen. In allen dieſen Beziehungen ſind noch viele verborgene Schätze zu heben, was das Amt der Philoſophie iſt, welche jedes weitere Nichtwiſſen als einen neuen Anfang des Wiſſens zu faſſen weiß.

Das Geſagte kann wenigſtens genügen, um zu erweiſen, daß die Philoſophie, wenn ſie im Kleinſten ſich treu erweiſet, nicht fertig wird. Sie hat grade in unſeren Zeiten viel zu thun im Dienſte derer, die ſie verfolgen. Mit dieſer Aufgabe iſt mithin der Philoſophie grade in unſerer Zeit ein weites, reiches Feld eröffnet, und eine ernſte Arbeit angewieſen, um ihre Uebereinſtimmung mit der wirklichen Offenbarung nicht allein zu verſichern und im Allgemeinen zu erweiſen, ſondern auch nach allen konkreten Verhältniſſen zu vermitteln. Auf dieſem Wege hat ſich ihre Stellung zu allen menſchlichen Verhältniſſen, zum Staate und zur Kirche zu bewähren: auf dieſem Wege kann ſie ſich nicht allein nach Außen, als gegen Andere, ſondern auch nach Innen gegen ſich ſelbſt rechtfertigen und Rechenſchaft geben: auf dieſem Wege wird ſie mehr und mehr die gegebene Wahrheit aus dieſer ſelbſt vermitteln, und dadurch auch denjenigen, die in Ermangelung dieſer Vermittelung von der Wahrheit entfernt und einer zur Erkenntniß unfähigen Vernunft verfallen ſind, den Weg der Vermittelung, welchen ſie verloren hatten, wieder eröffnen.

Es iſt namentlich die Aufgabe und die Beſtimmung, weil der Begriff der ſpekulativen Philoſophie, in allen Beziehungen auch denjenigen Rationalismus, der aus ihr ſelbſt hervorgegangen iſt, nicht allein negativ, ſondern po-

ſitiv zu bewältigen. Sie ſteht nach ihrer Objectivität zu dieſem ſubjektiven Rationalismus in demſelben Verhältniſſe, wie die orthodoxe Theologie zu dem aus ihr hervorgegangenen ſubjektiven Rationalismus. Der Rationalismus iſt durch ſeine Berufung auf weitere ſubjektive Vermittelung hier und dort das Ferment weiterer Entwickelung und Vergewiſſerung. Ungerecht iſt es aber eben deswegen, wenn der Philoſophie ſelbſt dieſe Umſchlagung in Rationalismus angerechnet wird, es iſt ſo ungerecht, als es ſeyn würde, wenn der chriſtlichen Theologie ihr Schickſal angerechnet würde, daß der Rationalismus in ſie eingedrungen iſt. Es iſt hier und dort die objektive, allgemeine Wahrheit, welcher, als der allgemeinen, das Subjekt, als das Einzelne, ſich widerſetzt; es iſt mithin nicht die Schuld, ſondern die Unſchuld der objektiven Wahrheit, wenn ihr das Subject widerſpricht oder ſie wenigſtens verdünnt und ſich zugänglich macht, um ihrer Herr zu werden. Die Schuld der rechten Seite kann daher hier und dort nur darin beſtehen, daß dort die Theologie, hier die Philoſophie nicht ſelbſt ſtetig fortgegangen iſt: indem ſie's thut, und aller Stockung zuvorkommt, wird das Bedürfniß des Subjekts befriedigt, und dieſes iſt das Bedürfniß, welches dem Rationalismus nach ſeiner Wahrheit zum Grunde liegt, aber in ihm ſelbſt nicht zu ſeiner Wahrheit kommen kann.

Je treuer die Philoſophie nach ihrem Begriffe und nach der ihr immanenten Methode der objektiven Wahrheit nachgeht, um die Wahrheit zur Erkenntniß zu vermitteln, deſto gründlicher wird ſie auch den Vorurtheilen begegnen, welche ihr nicht allein von ihren Gegnern angedichtet, ſondern auch von vielen ihrer Zunftgenoſſen,

welche Platon kleine und kahlköpfige Schmiedegesellen nennt, genährt werden. Aber sie darf es auch eben deswegen nicht unterlassen, aus der Schule heraus in das Leben zu gehen; und wie die Theologie von dem Katheder zur Kanzel, zum Beichtstuhle, zum Krankenbette, zur Hochzeit, zur Taufe, zum seelsorglichen Besuche geht, so darf auch die Philosophie nicht unterlassen, aus der gemessenen Reihe ihrer Paragraphen herauszutreten, und überall anzuknüpfen, wo ihr drein gesprochen wird, überall den Gruß zu erwiedern, wo er ihr geboten wird. Zur Philosophie gehört wesentlich auch die Form des Gesprächs und der Konversation, es sey mündlich oder schriftlich, brieflich oder schriftstellerisch. Wenn auch in unserer Zeit der Dialog nicht mehr so genügt, wie zu Platon's Zeiten, so ist er doch darum nicht entbehrlich geworden: vielmehr wird sich erst an ihm das konkrete Leben der Philosophie entwickeln, die Methode der Dialektik bewähren, und die steife Regel der Schule erweichen. Auf diesem Wege wird sich die Philosophie selbst fördern, sie wird aber auch denen zu Statten kommen, die ihr ferner stehen, und, wie sie sich auch opponiren, doch nichts so sehr bedürfen, als Philosophie. Es ist nur ein hölzernes Vorurtheil, ein pedantisches Supercilium der Schule, aber zugleich auch eine faule Bequemlichkeit, wenn gegen diese Popularität und Gefügigkeit der Philosophie geeifert wird. Auch die Philosophie muß ihre Kanzel, ihre Predigt, ihre Konversation pflegen. Die Kanzel ist nicht niedriger als das Katheder; und die Predigt nicht geringer als die Lehre; das Gespräch ist oft schwieriger, als das Kompendium. Erst auf diesem Wege würde sich mehr und mehr der unerschöpfliche Reichthum der objektiven Wahrheit entwickeln,

beleben, vermitteln und verſtändigen. Und dieſes iſt eben das Bedürfniß unſerer Zeit, welche nach ihrer zu Tage liegenden Nacht-Seite vielfältig geſchmäht, aber nach der ihr zum Grunde liegenden Licht-Seite unerkannt bleibt; wie ſie ſich ſelbſt nicht kennt, ſo verſtehen ſie auch ihre Widerſacher nicht, obgleich alle eigentlich der Schuh mehr oder weniger auch drückt.

Es iſt noch neuerlich geſagt worden, und zwar von chriſtlicher und geiſtreicher Seite her: „Das Chriſten„thum bedarf keiner neuen Auffaſſung, keiner Philoſo„phie." Die h. Schrift predigt hingegen von täglicher Erneuerung, von täglichem Wachsthum der Erkenntniß und von fortgehender Forſchung. Denn „die Erkenntniß blei„bet, das ſie iſt, und verneuet doch Alles" — Weish. 7, 27. — und ein wirklicher Theolog, „ein Schriftgelehr„ter, der zum Himmelreiche gelehrt iſt, iſt gleich einem „Hausvater, der aus ſeinem Schatze Neues und Altes „hervorträgt" — Matth. 13, 52. — Der Herr predigt: Bittet, ſo wird euch gegeben: ſuchet, ſo werdet ihr finden: klopfet an, ſo wird euch aufgethan! Auguſtinus deutete das Bitten auf den betenden Glauben, das Anklopfen auf die geſammte Geiſtesthätigkeit des Glaubens, und das Suchen — auf die Dialektik, auf die philoſophiſche Thätigkeit des Glaubens. Dieſes iſt in der That nichts anderes, als das zweigliederige Gebot: Ora et labora, oder die dreigliederige Regel: oratio, vexatio, meditatio. Hiermit iſt auch das Verhältniß der Philoſophie, welche immer von neuem ſucht und findet, lernt und lehrt, zur Kirche, die zunächſt der Gemeinſchaft des Glaubens und Gebetes gewidmet iſt, und dem Staate, welcher zum gemeinſchaftlichen Zuſammenhalte aller Thätigkeit beſtimmt

iſt, auf das kürzeſte und treffendſte bezeichnet, nicht allein der Unterſchied der Funktionen, welcher zunächſt heraustritt, ſondern auch der unzertrennliche Zuſammenhang zur gegenſeitigen Ergänzung; denn es ergiebt ſich bei weiterem Nachdenken dieſes Beides von ſelbſt: nämlich erſtens, daß von den drei Momenten keins ohne das andere iſt, — der Kirche iſt mit dem Glauben auch das Bekenntniß, mit dem Bekenntniße auch die Lehre vertraut, — und zweitens, daß jedes Moment auch wieder ſeine beſondere Pflege erheiſcht, — ſo iſt auch der Philoſophie ihre Laufbahn angewieſen: es gebührt ihr ein freier Platz im Staate, — wenn ihr auch in der Kirche der Eingang nur ſo weit verſtattet werden kann, als ſie ſich bereits bewährt hat. Darum iſt auch von jeher der Kirche von der Philoſophie ſo viel zugefloſſen, als ſich in jeder Periode abgeklärt hat.

Alle Blätter der Geſchichte zeugen von dem Einfluße der Philoſophie auf den Staat und auf die Kirchenlehre. Je wichtiger jene noch heute für das Chriſtenthum iſt, deſto betrübender ſind die Vorurtheile gegen ſie, welche ſie zum Theil durch ihre Zöglinge ſich ſelbſt zugezogen hat. Dieſe Vorurtheile, welche zum größeren Theile auf Mißverſtändniſſen beruhen und die Philoſophie da angreifen, wo ſie nicht iſt, ſind in unſerer Zeit um ſo ſchädlicher, als ſie der Philoſophie auch bei den wohlgeſinnteſten Zeitgenoſſen den Eingang erſchweren. Der beſorgliche Schade iſt um ſo bedenklicher, als nach allen Zeichen am Himmel und auf der Erde für unſere nach Vermittelung verlangende Zeit keine retrograde Reaktion, keine Hemmung oder Stauung den Lauf der Entwickelung hindern, wohl aber die Gefahr der Bewegung vermehren kann. Wo ſo, wie jetzt, das Bedürfniß der Verſtändigung erwacht iſt, da dauert

die Krisis der Krankheit so lange, bis sie in ihrer eigenen Sphäre aus den gesunden Theilen des Organismus Heilung findet. Das Heilmittel gegen die kranke Vernunft ist in der gesunden, die Arzenei gegen die Leichtfertigkeit des rationalistischen Unglaubens ist allein in der schweren, ernsten, strengen Philosophie zu finden, welche gleich dem Glauben die göttliche Offenbarung zu ihrer Grundlage und zu ihrem Inhalte hat, den sie aus ihm selbst entwickelt.

Wenn dem so ist, so wäre zu wünschen, daß dieses große Werkzeug als eine Wohlthat für Mit- und Nachwelt mehr und mehr erkannt und gepflegt würde. Es sind ihrer Viele, welche die Philosophie im Interesse der christlichen Wahrheit verfolgen zu müssen glauben: aber sie verfolgen damit, was sie begünstigen, sie fliehen, was sie suchen, — nämlich vermittelte Rückkehr zum Glauben.

Die Aufgabe der Philosophie ist groß: sie ist nie größer gewesen, als in der Gährung und Bewegung unserer Zeit: sie bringt in alle Arme und Zweige der Geistesthätigkeit ein: sie ist ein Werkzeug Gottes, das der Mensch nicht gemacht hat: sie bietet ihre Dienste an, und die Geschichte beweiset, daß diese Dienste unter vielen Anfechtungen und nach langem Widerstande endlich doch demselben Gemeinwesen, das sie Anfangs verkannt und verschmäht hatte, zu Gute gekommen sind. Wo der Vermittlung und stetigen Entwickelung gewehrt wird, da schlägt die Stockung in heillose Verwüstung um: wo hingegen dem Triebe und Berufe des menschlichen Geistes nach fortgehender Verständigung und Befriedigung durch die Philosophie der normale Weg geöffnet und angebahnt wird, da ist auch die Gefahr beschworen und der Bestand der uralten Wahrheit in jeder Erneuerung verbürgt.

Um aber einerſeits die Apprehenſion vor der Philoſophie und vor den Philoſophen gründlich zu überwinden, andererſeits die Vorſicht vor möglichen Gefahren nicht zu verleugnen, hat ſchon Sokrates vier hundert Jahre vor der chriſtlichen Zeitrechnung in den platoniſchen Geſprächen über die Staatsverfaſſung einen Vorſchlag gemacht, mit dem wir ſchließen, wie wohl wir damit die ſchon angedeutete und bevorwortete Verſchiedenheit der Anwendung auf Kirche und Staat nicht abſchneiden, ſondern vielmehr als den Gegenſatz der alten Welt des Staats gegen die moderne Zeit des Staats- und Kirchenthums zur beſondern Berückſichtigung empfehlen.

Der Vorſchlag des Sokrates iſt, vor allen Dingen die Philoſophie etwas näher kennen zu lernen, — und dieſe Forderung iſt nicht unbillig, da es eben auf Beurtheilung derſelben ankommt. Es iſt ohnehin nicht zu vergeſſen, daß der Staat dieſe unbekannte Perſon in ſeinem Gebiete hat, und wer wollte nicht ſeine Hausgenoſſen kennen lernen, ehe er darüber beſchließt? Und die Kirche hat, wo nicht die gegenwärtige Philoſophie und ihre nächſten allerdings theils unfruchtbaren theils gefährlichen Vorſtufen, doch die Früchte aller früheren Aeſte und Triebe derſelben in ſich aufgenommen, und arbeitet durch die Theologie ſelbſt darin fort.

Aber der Vorſchlag des Sokrates kann bei dieſer Aufforderung, näher hinzuzutreten, jedoch die mitgebrachten Schuhe nebſt Leiſten zurück zu laſſen, nicht ſtehen bleiben. Unter der Firma der Philoſophie treten die wunderlichſten und widerſprechendſten Denkweiſen äußerſter Subjektivität und Willkühr auf. Darum kommt es eben darauf an, den wirklichen Begriff der ſpekulativen Philoſophie, nämlich den

Gegenſtand und den Zweck, die Form und die Richtung, den Verſtand und das Herz derſelben im Allgemeinen zu ergründen, daneben aber auch das Gemeinweſen in Kirche und Staat vor Augen zu behalten, um, ſo ausgerüſtet, die Jünger der Philoſophie, welche dem Gemeinweſen ihre Dienſte anbieten, zu prüfen, ob ſie auch dem Begriffe der Philoſophie entſprechen, und für die gemeinſchaftlichen Intereſſen von dem gewünſchten Einfluße ſeyn werden. Aber Sokrates giebt noch nähere Hülfsmittel an die Hand. Das Kriterium jener Staats-Prüfung, welche ſich von einem ordinären Kandidaten-Examen weſentlich unterſcheidet, findet der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete in dem oberſten, alſo wohl zu merken nicht in dem unterſten Prinzipe der Philoſophie, — welches letztere das Seyn iſt und bleibt; — das oberſte Prinzip findet er in der höchſten Erkenntniß, — μέγιστον μάθημα, — die höchſte Erkenntniß in der Erkenntniß des abſoluten Guten, in der Theologie, welche er zur nicht geringen Verwunderung der Anweſenden auch der Jurisprudenz und Politik voranſtellt, weil dieſe erſt aus der Theologie ihre Begründung und Ableitung empfängt. Bei dieſer Prüfung kommt es aber nach Sokrates nicht darauf an, daß die Leute von Gott und von göttlichen Dingen reden, denn das thun eben Alle; ſondern die Hauptſache iſt, daß ſie Gott, als die Uridee des Seyns und Erkennens, als den abſoluten Geiſt, welcher das Seyn und Erkennen in Einem iſt, und alles Seyn und Erkennen verleihet, als den Urwillen, der das Geſetz, und hiermit das Gute iſt, als die Erkenntniß und die Wahrheit ſelbſt, oder vielmehr als beides zumal in Einem erkennen und verehren. Es iſt Niemand gut, als Gott, ſo lehrt

ſchon Sokrates: denn was von Gott kommt, iſt nicht Gott ſelbſt, folglich auch nicht gut, ſondern nur gutartig, wenn es der göttlichen Idee treu bleibt, deren Abbild es iſt. So iſt auch das Auge und das Licht, wodurch das Sehen ſubjektiv und objektiv vermittelt wird, nicht die Sonne ſelbſt, ſondern nur ſonnenhaft, weil Geſicht und Licht aus der Sonne kommt.

So weit iſt ſchon Platon in der Gotteserkenntniß gekommen, und daran ſoll auch nach ſeinem Rathe die Weisheit des Philoſophen geprüft werden, ob ſie wirklich a priori, nämlich von Oben kommt, oder von Unten. Jacob. 3, 15—18.

Dieſe Gotteserkenntniß hat ſich im Chriſtenthum zu ihrer Wahrheit verklärt. Ihre Wahrheit iſt die Trinität Gottes, welche die Bedingung der göttlichen Perſönlichkeit, ſo wie die Perſönlichkeit die Bedingung der Möglichkeit und des Anfangs der bedingten Welt oder der Schöpfung iſt. Eben ſo iſt die Gott-Menſchheit die Bedingung aller menſchlichen Wahrheit und Erkenntniß: denn das iſt das ewige Leben, daß die Menſchen Gott, der allein wahrer Gott iſt, und den, den er geſandt hat, Jeſum Chriſtum, erkennen.

Und hiermit erhält auch jene Sokratiſch-Platoniſche Prüfung im Chriſtenthume, welchem die Welt gehört, ihre nähere Beſtimmung. Wo Platon ſtehen geblieben war, da konnte der Apoſtel fortfahren, wenn er ſchreibt: „Ihr „Lieben, glaubet nicht einem jeglichen Geiſte, ſondern „prüfet die Geiſter, ob ſie von Gott ſind: denn es ſind „viele falſche Propheten ausgegangen in die Welt. Daran ſollt ihr den Geiſt Gottes erkennen: Ein jeglicher „Geiſt, der da bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das

„Fleiſch gekommen, der iſt von Gott; und ein jeglicher „Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in „das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott." 1. Joh. 4, 1. flg. Es iſt wohl ehrlich und ehrenwerth, wenn ein Menſch, der nicht an Chriſtum glaubt, ſeinen Unglauben nicht verſteckt; aber der Menſch ſelbſt wird dadurch nicht ehrlich, daß er ſich freimüthig zur Unwahrheit bekennet. 1. Joh. 2, 22. Denn Jeſus Chriſtus iſt wahrhaftig gekommen, nicht aus dem Fleiſche, nicht aus dem Menſchengeſchlechte, ſondern in das Menſchengeſchlecht.

Berlin, gedruckt bei Johann Friedrich Starcke.

Von dem Verfaſſer dieſes Werkes ſind in derſelben Verlagshandlung erſchienen:

Der Eid nach ſeinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologiſch-juriſtiſche Studien. gr. 8. 1837. 2 Thlr.

Die ſiebenfältige Oſterfrage. Zum Oſtermorgen 1836. gr. 8. 1836. geh. $^{7}/_{12}$ Thlr.

Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Lichte der ſpekulativen Philoſophie. Eine Oſtergabe. gr. 8. 1835. geh. $1^{1}/_{2}$ Thlr.

Hegel und ſeine Zeit. Mit Rückſicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philoſophie nach ihren Verhältniſſen zur Zeit und nach ihren weſentlichen Grundzügen. gr. 8. 1832. geh. $^{5}/_{6}$ Thlr.

Ferner ſind ebendaſelbſt erſchienen:

G. W. F. Hegel's Werke. Vollſtändige Ausgabe, durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Zehnte Lieferung, enthaltend: Band X. 3. Abtheilung. Vorleſungen über die Aeſthetik; herausg. v. Hotho. 37. Bogen. Subſcript.-Preis (bei Abnahme ſämmtl. Bände) $2^{1}/_{2}$ Thlr. Subſcript.-Preis (bei Abnahme einzel. Abthl.) 3. Thlr. Dieſe vollſtändige Ausgabe iſt nun bis auf die „Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften (Bd. 6. und 7.)" erſchienen, und koſten die fertigen 17 Bände (I—V. VIII. IX. X 1—3. XI —XVII) auf Einmal abgenommen im Subſcriptions-Preiſe: Ausgabe auf Druckpapier $33^{1}/_{3}$ Thlr. Ausgabe auf Velinpapier $44^{1}/_{3}$ Thlr. Zum erſten Bande gehört: Einleitung in Hegels philoſophiſche Abhandlungen: von K. L. Michelet. $^{1}/_{6}$ Thlr. Von Hegel's Werken ſind einzeln zu haben: Philoſophiſche Abhandlungen. 3 Thlr. — Phänomenologie des Geiſtes. 4 Thlr. — Wiſſenſchaft der Logik. 3 Bde. $5^{1}/_{2}$ Thlr. — Philoſophie der Geſchichte. $2^{1}/_{2}$ Thlr. — Aeſthetik. 3 Bde. 9 Thlr. — Philoſophie der Religion. 2 Bde. $5^{1}/_{2}$ Thlr. — Geſchichte der Philoſophie. 3 Bde. $10^{1}/_{2}$ Thlr. — Vermiſchte Schriften. 2 Bde. $6^{1}/_{2}$ Thlr.

Dr. Carl Daub's philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen. Herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Erſter Band: Vorleſungen über die philoſophiſche Anthropologie. gr. 8. $34^{1}/_{2}$ Bogen. Subſcriptions-Preis bei Abnahme des Ganzen, der Bogen à $1^{1}/_{2}$ gGr. $2^{1}/_{4}$ Thlr. Ladenpreis der Bogen à 2 gGr. $2^{1}/_{4}$ Thlr.

Durch eine beſondere öffentliche Erklärung iſt bereits das Publikum von dem Unternehmen, Daub's Vorleſungen an's Licht zu ſtellen, in Kenntniß geſetzt worden. Den vormaligen Zuhörern Daub's iſt es nicht erſt zu ſagen, was und wieviel von einer Bekanntmachung ſeiner Vorleſungen zu erwarten ſey; ſie wiſſen es, welch' eine Menge neuer und tiefer Aufſchlüſſe, welch' eine großartige, ſyſtematiſche Erkenntniß und welch' eine edle, lichtvolle und einfache Dar-

stellung darin zu finden sey. Aber auch Diejenigen, welche den Vorzug dessen, was er gesprochen, vor demjenigen, was er geschrieben hat, in Ansehung der Darstellung des einen und andern noch nicht zu bemerken Gelegenheit hatten, werden sich schon durch den oben angezeigten ersten Band überzeugen, welch' einen großen Fortschritt und Gewinn die Wissenschaft durch die anhaltenden, vieljährigen Bemühungen dieses Mannes gemacht habe. —

Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie von Dr. Johann Eduard Erdmann, außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle. gr. 8. Preis 1¹/₄ Thlr.

Der Verf. zeichnet sich, sagt die liter. Zeit. d. J. 1837. Nr. 41., in diesen Vorlesungen durch die streng dialektisch-spekulative Methode aus, indem er keinen Schritt vorwärts thut, ohne daß der Gegenstand selbst seine Nothwendigkeit rechtfertigt; durch die Frische und Lebendigkeit seiner Darstellung; durch die Art in passenden Beispielen und Bildern die Bedeutung der in der Philosophie eingebürgerten, an sich aber nicht gleich verständlichen, Kunstwörter anschaulich zu machen, so wie durch die humane Rücksicht, welche er gegen die Chorogeten der verschiedenen theologischen Richtungen nimmt, was freilich in wissenschaftlichen Werken nie anders sein sollte. Daher sind diese Vorlesungen Studirenden und auch sogenannten Ausstudirten unbedingt zu empfehlen; sie sind nicht nur eine gute Vorschule und Anleitung zur Hegel'schen Philosophie, sondern enthalten auch des Positiven noch genug, um in dieser Beziehung das Lesen derselben zu belohnen, obgleich aller unnöthiger Ballast, den man in den gewöhnlichen Einleitungen in die Dogmatik vorfindet, mit Recht über Bord geworfen ist. Vielleicht erregt die Mittheilung der Ueberschriften der einzelnen Abschnitte mehr als unsere Empfehlung das Interesse für dieses Werkchen, sie gestalten sich wie folgt:

Vorbemerkungen. Der unbefangene Glaube. I. Theil. Glauben. Religion im subjektiven und objektiven Sinne. 1. Abschnitt. Reflektirter Glaube. a) Glaube und Geglaubtes. b) Dogmatismus. c) Dogmatischer Aberglaube. 2. Abschnitt. Zweifel. a) Der religiöse Zweifel. b) Der Nihilismus und die religiöse Ironie. c) Der Unglaube. 3. Abschnitt. Mystik. a) Die Mystik. b) Der mystische Separatismus. II. Theil. Wissen. 1. Abschnitt. Wissen durch Erfahrung, empirisches Wissen. a) Theologie des praktischen Christenthums. b) Durch Beobachtung. Der Wunderbeweis. c) Durch Zeugniß. Theologie der Historie. 2. Abschnitt. Kritisches Wissen. a) Die natürliche Theologie und Naturalismus. b) Die Theologie des gesunden Menschenverstandes. c) Die transcendentale Kritik. System des Nichtwissens. Supranaturalismus und Rationalismus. 3. Abschnitt. Speculatives Wissen. 1) Der praktische Idealismus. Der Atheismus. 2) Die Anschauung des Absoluten. Die Theologie des schlechtsinnigen Abhängigkeitsgefühls. Der Pantheismus. 3) Das Begreifen der Wahrheit. Die speculative Theologie. Die spekulative Dogmatik und Religionsphilosophie.

BIBLIOTECA REGIA MONACENSIS

Von den Beweisen

für

die Unsterblichkeit

der

menschlichen Seele

im Lichte der spekulativen Philosophie.

Von

Carl Friedrich Göschel.

Eine Ostergabe.

Ich lebe, und ihr sollt auch leben.
Joh. XIV. 19.

Berlin, 1835.
Verlag von Duncker und Humblot

BIBLIOTHECA
REGIA
[illegible]

Vorwort

zum Oſtermorgen.

Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Das iſt die Frage am Morgen des erſten Wochentages ſehr frühe, da die Sonne aufgeht; und das iſt auch wieder die Frage am Abend, da die Sonne untergeht.

Zwar ſehen wir die Sonne immer wieder aufgehen, die doch untergegangen war: wir ſehen auch und werden gewahr, daß der Stein ſchon abgewälzt iſt von des Grabes Thür, wiewohl er ſehr groß war; und der Mann iſt uns auch nicht unbekannt, der den Stein abgewälzt hat und wieder auferſtanden iſt: denn er iſt bei ſeinem Namen genannt: es iſt eine große Freude und viel Jubel, daß Chriſtus auferſtanden iſt!

Und doch wiederholt ſich an jedem Morgen und an jedem Abend die Oſterfrage: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Denn es iſt nicht genug, daß der Stein abgewälzt

iſt: ſondern es verlanget uns, ſelbſt dabei zu ſeyn: es iſt unſer ebenbildlicher Beruf, zuzuſehen, wie es zugeht und wie der Erfolg iſt. Wir wollen auch den Mann näher kennen lernen, von deſſen Grabes Thür der Stein abgewälzt iſt: und wie uns dieſer Mann zuweilen, wenigſtens auf Augenblicke, näher und näher tritt, ſo möchten wir auch ihm näher kommen, oder gar bei ihm bleiben: es handelt ſich um ſein Verhältniß zu uns, und unſer Verhältniß zu ihm. Was gehet uns dieſer Mann an, und was hilft uns ſein Werk, daß er den Stein abgewälzt hat und auferſtanden iſt, oder daß ihm der Stein abgewälzt, daß er auferwecket worden iſt?

Dieſe Frage iſt keine andere, als die erſte, womit der Oſtermorgen beginnt, da die Sonne aufgeht und auch mit Oſtern hält; denn es iſt ſchon in der erſten Frage vorausgeſetzt, daß die Fragenden allein den Stein nicht abwälzen können von des Grabes Thür, ſondern eines Andern bedürfen. Aber es iſt noch mehr vorausgeſetzt, was auch der Erklärung bedarf: es iſt ſchon vieles Andere geſchehen, ehe es an dieſe Frage kommt. Der Tod iſt ſchon eingebrochen in das Leben: das Grab iſt ſchon eingehauen in den Felſen, und dann wieder mit ſeinem Leichnam verſchloſſen, und auch wieder geöffnet: erſt lag der Stein davor, welcher ſehr groß war, dann iſt er wieder abgewälzt: aber iſt er darum auch uns abgewälzt? und wer thut es uns? Da quellen auf einmal aus einer einfachen Frage viele einzelne Fragen hervor: jedes Wort der

Frage verlangt Antwort, ehe das erſte Wort ſeine letzte Antwort erhalten und vollſtändigen Aufſchluß gewähren kann. Es ſind — ſieben Worte, oder vielmehr ſo viel Fragen, die Morgens und Abends nach Antwort rufen.

Was bedeutet das Grab, das wir ſogleich am Morgen des Tages finden?

Schon der Morgen weiſet auf den Abend, der Tag auf die Nacht, da Niemand wirken kann. Es iſt freilich nicht unſer Grab: es iſt das Grab eines Andern: aber es erinnert doch ſchon Morgens frühe an unſer eigenes Grab. Und das Grab iſt wohl noch ſchlimmer als der Tod, der ihm vorausgeht, dem es nachfolgt, um dem Tode das Siegel aufzudrücken und Behauſung zu verſchaffen. Der Tod iſt — die Trennung des Leibes und der Seele: das Grab befeſtigt die Trennung. War vorher, — am Oelberge in Gethſemane und auf Golgatha, das iſt geſagt: Schädelſtätte, — der ganze Menſch von Gott und Menſchen verlaſſen, ſo ſcheint nun, im Grabe Joſephs von Arimathia, auch der Leib des Menſchen von der Seele verlaſſen zu ſeyn: und was iſt die Seele ohne ihren Leib, was iſt der Leib ohne ſeine Seele? Das Grab verwahret den Leib in ſeiner Trennung von der Seele — zur Verweſung: und wo iſt die Seele verwahret und verborgen? Von ihr iſt weder inner-, noch außerhalb des Grabes etwas zu ſehen. Daß der Leib ohne ſeine Seele verweſet, das ſehen wir: was aber aus der Seele ohne ihr Gefäß wird, das ſehen wir nicht einmal.

Und vor dem Grabe liegt auch noch ein großer Stein. Was ſagt uns dieſer Stein, der uns zum Steine des Anſtoßes wird, indem er dem Tode ſeine Beute ſichert?

So viel iſt zu ſehen, daß er ſelbſt von ſeiner Undurchdringlichkeit zeuget: denn es kann Niemand hindurch, ſondern er muß abgewälzet werden, wenn ſich der Eingang zum Grabe öffnen ſoll. Die Undurchdringlichkeit iſt eben dieſes, daß Anderes nicht hinein kann; es iſt alles Andere ausgeſchloſſen und abgeſperrt. Weil der Stein ſo undurchdringlich iſt, darum iſt er ſo hart und ſpröde. Und iſt er's denn allein, der ſo hart und ſo verſchloſſen, ſo ſpröde und ſo unzugänglich iſt?

Das Zweite iſt, daß der Stein ſehr ſchwer iſt, denn es kann ihn Niemand allein abwälzen: es iſt eine große Laſt, die ihn ſelbſt und durch ihn auch Anderes drückt. Der Stein iſt darum ſo ſchwer, weil er ſich ſelbſt nicht regen kann, weil ihm die Seele, oder das Innere, das Selbſt, fehlt, das ihn heben und tragen könnte: er iſt mithin deshalb ſo ſchwer, weil er äußerlich iſt: es fehlt ihm ſein Mittelpunkt. Die Schwere iſt nichts anderes, als das Seufzen und Streben nach dem Mittelpunkte, weil dieſer fehlt. Es iſt das Innere, was der Stein nach ſeiner Schwere ſucht, weil es nicht in ihm, ſondern außer ihm liegt. Darum iſt alles Todte doppelt ſchwer, denn es fehlt ihm die Seele. Der Tod iſt das Prinzip aller Schwere, und dieſer Tod klebt allem Natur-

leben an. Oder iſt es denn nur der Stein, dem dieſe Laſt an ihm ſelbſt beſchieden iſt? und iſt denn weiter kein Seufzer in der Natur, als die Schwere der Steinmaſſe?

Der Stein iſt nur ein Bild für alles Irdiſche; für alles, was dunkel iſt und ſeufzet: er iſt das Endliche uberhaupt in ſeiner Vereinzelung und Entäußerung, oder das Materielle, das Körperliche oder Leibliche, welches nach ſeiner Vereinzelung und Abſonderung endlich, nach ſeiner Aeußerlichkeit unendlich iſt, weil ihm das Innere fehlt, in welchem es ſich vollenden könnte. In der Verweſung iſt doch noch ein äußeres Lebenszeichen: ſie iſt das verkehrte, entſtellte Surrogat wirklicher Durchdringung, denn ſie zerſetzt den Leib, um äußerlich ſein Innere zu erreichen; aber im Stein iſt die Verzweiflung an dem Innern ausgeſprochen, der Tod alles Lebens, welches, ob auch äußerlich, noch immer von einem Innern zeuget und nach einem Innern ringet, wenn es gleich nicht dazu gelangen kann.

Und dieſer Stein umfaßt nach dieſer ſeiner Undurchdringlichkeit und Schwere die ganze Natur. Wohl ſehen wir die Natur überall vom Leben freudig bewegt, und eine Seele aus ihr hervordringen; aber es kommt nicht zum Worte, wir vermiſſen ihre Durchdringung, Verinnerung und Verklärung. Sie iſt eine verzauberte Schönheit, die nie zum geiſtigen Leben kommt; ſondern das Ende iſt immer der Tod, welcher allem Naturleben nachhinkt.

Dieſe Natur hat es auch dem Menſchen angethan, in welchem ſie doch zum Worte kommt:

aber er ist dennoch mit ihr unzertrennlich verbunden, sie macht ihn abhängig; darum bebt seine Seele vor der gewaltsamen Trennung von ihrem Leibe: es ist ihr zum Voraus bange um den Abschied.

Wie das Grab den Tod, so verschließt der Stein nur noch mehr das Grab: wie der Tod vom Leben, das Grab des Leibes von der Seele trennt, so ist der Stein von seinem Innern getrennt. Aber siehe! das Grab hat eine Thüre!

Wozu dient uns diese Thüre des Grabes, und was lehret uns die Pforte, vor welcher der Stein liegt?

Es ist doch sehr gut, daß das Grab doch wenigstens eine Thüre hat. Hier scheint sich noch ein Strahl der Hoffnung zu zeigen: denn was kann anders die Bestimmung der Thüre seyn, als daß eins zu dem andern kann? Oder gehet man hier bloß ein, aber nicht aus? Aber die Thüre bleibt auch nach dem Eingange: mit der Thüre zeigt sich auch ein Zugang, welcher wieder auf einen Weg deutet, um wieder zu der Gemeinschaft zu gelangen, welche Tod und Grab äußerlich abgebrochen haben. Allein zur Zeit ist der Zugang noch nicht frei, und die Pforte ist sehr enge und der Weg ist schmal: es ist zunächst Alles verschlossen; denn der Stein liegt vor der Thür, welche ohnedieß sehr enge ist. Es käme Alles darauf an, daß der Stein abgewälzt würde. —

Schon sind der Fragen drei an uns vorüber gegangen, womit das innerste Verlangen der Seele den Ostermorgen begrüßt: sie bewegen sich um das

Grab, und um den Stein, der davor lag, und um die Thüre, die dazu führt. Jetzt iſt auch der Stein abgewälzt!

Was heißt das, daß der Stein abgewälzt iſt? das iſt wieder eine Frage, aus welcher drei Fragen hervorgehn, drei Zweifel ſich entſpinnen.

Der Stein iſt abgewälzt von des Grabes Thüre, von dem Grabe eines Todten, und dieſer Todte iſt auferſtanden. Das iſt das Erſte: da bleibt ſchon ein Zweifel haften, der uns den Morgen verkümmert, denn es iſt Niemand dabei geweſen, aber es ſtehet alſo geſchrieben. Das iſt indeſſen gewiß: den wir hier im Grabe ſuchen, dieſer Leib iſt nicht mehr hier.

Aber immer iſt der Stein nur von eines Grabes Thür abgewälzt: und es ſind der Gräber ſo viel! Leib und Seele ſind Eins geworden, aber nur in Einem: und es ſind doch der Leiber und Seelen ſo viele, die zueinander gehören! Das iſt das Zweite; es gilt die Frage: Iſt auch uns der Stein abgewälzt von des Grabes Thür? Und die Antwort lautet: — daß er auch uns abgewälzet und das Grab geöffnet wird, aber — nicht um mit verklärtem Leibe zum Leben heraus-, ſondern um mit entſeeltem Leibe zur Verweſung hineinzugehen. Denn es erwarten uns erſt noch Tod und Grab: und das Grab wird dann zugeſchloſſen, und der Stein wird darauf gelegt, welcher uns — nicht erſt im Tode, ſondern ſchon mitten im friſchen Leben jezuweilen mit ſeiner natürlichen Schwere drückt, und mit ſeiner Undurchdringlichkeit fühlbar von al-

lem Andern abſperrt. Oder wen druckt das Leben niemals? und wer findet ſich niemals von Natur und Geiſt, wie auch das Herz darnach verlange, in merklicher Trennung?

So wir nun die Wahrheit ſagen, ſo müſſen wir bekennen, daß dieſer Stein nicht einmal von der Thür unſers Lebens abgewälzt iſt: wie viel weniger von der Thür des Grabes, das unſerer wartet! Das Leben hat wohl eine Thüre, durch die uns hell Licht entgegenleuchtet und fröhlich Leben entgegenjauchzet: aber — der Stein iſt darum doch nicht abgewälzt von der Thüre dieſes Lebens. Und wenn nun der Tod dieſen Stein abwälzt von der Thür des Lebens, iſt er darum auch abgewälzt von des Grabes Thür? Iſt doch nun erſt der Zwieſpalt zwiſchen Leib und Seele deſto ſchneidender herausgetreten! der Leib iſt nun erſt recht todt und ſchwer: und der Stein iſt nicht verſchwunden: — er liegt wirklich noch da.

Wann wird ſeine Stunde kommen, daß er ſeiner Schwere entbunden und vom Lichte des Lebens durchdrungen wird? Der Stein iſt zwar abgewälzt von jenem Grabe, aber nicht von ihm ſelbſt. Der Stein ſelbſt bleibt Stein wie zuvor: er iſt nur bei Seite geſchafft, aus dem Wege geräumt, zum Zeichen, daß es noch nicht an ihn kommt, ſich zu erneuern. Wird nicht auch der Stein ſelbſt zum Leben erwachen? Wann wird die Schwere und Undurchdringlichkeit ſelbſt aufgehoben werden? So lange ſie nur bei Seite gebracht iſt, ſo lange ſind wir auch noch nicht damit verſöhnt. — Wann wird

die Trennung und Vereinzelung der einzelnen Wesen, wann wird die Aeußerlichkeit und Schwere, welcher das Innere fehlt, in Gemeinschaft und Innerlichkeit sich verklären? wann werden wir dahin kommen, daß Natur und Leib nicht allein beseelt, sondern im Geiste verklärt, daß Geist und Seele nicht allein mit Leibern angethan sind, um sich wieder davon zu trennen, sondern damit unzertrennlich Eins werden?

Ehe daß der Stein von ihm selbst abgewälzt wird, eher ist der Kampf nicht vollendet, und der Sieg nicht erstritten, welchen der Geist gegen die Materie behauptet, — und Mamertus Claudianus gegen Faustus, Philonous gegen Hylas. —

Wir wissen schon, warum der Stein so schwer ist, — es fehlt ihm das Innere, darum trägt er sich in der Mitte noch am leichtesten, — und warum er so undurchdringlich ist, — es liegt daran, daß er vereinzelt ist und durch seine Einzelnheit Anderes ausschließt. — Wo ist nun der innerliche Geist, der alle Aeußerlichkeit vermittelt und der niederziehenden Schwere inneren Halt gewährt? wo ist der Einige, in welchem alle Wesen die ermangelnde Verbindung finden könnten?

Jetzt erst strömen alle einzelne Vorfragen in die einige, volle, ganze Osterfrage zusammen: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Nun erst liegt das ganze Gewicht der Frage auf ihrem ersten Worte! Nun erst ist es klar, daß wir allein die Schwere und Undurchdringlichkeit nicht bewältigen können: denn alles was allein ist, das ist

selbſt ſchwer: denn es iſt von ſeinem Innern, wonach es ſich gezogen fühlt, und von allem Andern getrennt. Auch die Seele des Menſchen iſt ſchwer und undurchdringlich, wenn ſie einſam und allein ſich ſelbſt überlaſſen iſt; ſchwer, denn es zieht ſie nach ihrem Innerſten, das ſie auch an ihrer Innerlichkeit vermißt: undurchdringlich, denn es verlangt ſie nach dem Andern, welches ſie ausſchließt. Wer wird endlich dieſe Schwere und Undurchdringlichkeit, welche zur Zeit noch am Wege liegen bleibt, vermitteln und verklären?

Auf dieſe Frage erſcheint, ſtatt der Antwort, die Perſon ſelbſt, — der Auferſtandene, — ſtatt der Lehre die perſönliche That, die Auferſtehung, in welcher Leib und Seele im Geiſte verklärt ſind. Aber iſt er wirklich vom Tode auferſtanden? und hat er ihm ſelbſt geholfen, oder wer hat ihn auferwecket? und wie kann er uns helfen? er könnte es nur, wenn er unſer aller Innerſtes wäre, und ſich ſelbſt dazu bekennete, mit uns Gemeinſchaft zu machen.

Thut er das auch? Tritt er uns etwa näher? Sein erſtes Wort iſt: Rühre mich nicht an! Wie ſich die Seele im Tode vom Leibe zurückzieht, ſo ziehet ſich dieſer Mann nach ſeiner Auferſtehung nur noch mehr von uns zurück: er wird uns nur noch fremder, und gar unbegreiflich; er ſagt ſelbſt: Rühre mich nicht an. Anderes iſt doch wenigſtens äußerlich anzuruhren, aber dieſer Mann iſt ſo hoch, daß er weder mit den Händen zu greifen, noch mit den Gedanken zu begreifen iſt? Wie kann

er uns helfen, wenn er uns allein läßt? Und was ist uns damit gedient, daß er zu uns kommt, wenn wir doch nicht zu ihm kommen, wenn wir ihn nicht anrühren dürfen?

Erst fanden wir den Stein in seiner Undurchdringlichkeit, in seiner Trennung von dem Innern und allem Andern. Dann sahen wir, so viel wir sehen konnten, Leib und Seele im Tode geschieden. Nun suchten wir den entseelten Leib im Grabe. Da erweckte des Grabes Thüre einen Schimmer von Hoffnung zu einer Wiedervereinigung und Erlösung aus aller Einsamkeit und Gefangenschaft. Jetzt ist der Stein abgewälzt, der Todte auferstanden. Wir durften nun hoffen, daß der Mann Israel erlösen sollte: in ihm suchten wir den Zugang, und die Thüre, und den Weg. Da zieht er sich zurück: er bleibt auch für sich allein, wie Alles andere: nun ist Alles vereinzelt und ohne Hülfe: es kann keins zum Andern. Der Stein ist undurchdringlich, der Geist selbst unbegreiflich. Es ist Alles todt, denn es ist Alles allein: das Denken ist von seinem Inhalte getrennt: mitten im Leben starrt uns die schauerliche Einsamkeit des Grabes an, ehe uns noch der Tod hineinlegt: es ist Alles allein! Denn der bleibt selbst allein, in dem wir das Wort des Räthsels suchten: es ist Alles allein!

Aber es dauert nicht lange: da nähert er sich wieder. Die ihn mit Händen, mit ihren Händen nicht anrühren durften, die rühret er an mit dem Worte, mit seinem Worte; und ihnen ist sein Wort Geist und Leben: es theilt auch das

mit, was er ist. Dann läßt er sich auch selbst anrühren und seinen Leib anfassen; und dieses hilft auch: denn indem er angerührt wird, rührt er selbst an. Es ist das Wort des Geistes, das sie ergreift: darum glauben sie; es ist der Finger Gottes, mit welchem sie der Menschensohn am Grabe berührt: darum leben sie. Nun zeigt es sich, daß Er die Seinen doch nicht allein läßt: er lässet sie nicht Waisen: und Er ist nun auch selbst nicht mehr allein, sondern der Vater ist mit ihm: er hat ihm auch nicht selbst geholfen, sondern Gott hat ihn auferwecket von den Todten. Mit der Trennung ist auch der Tod überwunden. Christus ist nicht allein, sondern er ist Eins mit dem Vater: und das Leben ist in Ihm, und in Allen, die er berührt.

Und es sind ihrer Viele, welche dieselbe Berührung und dieselbe Wirkung von dieser Berührung erfahren haben: darum glauben sie an Gott in Christo, welcher ihnen nicht bloß auferstanden, sondern die Auferstehung selbst ist.

Aber es sind auch ihrer Viele, die auf diesem unmittelbaren, historischen Wege nicht zur Ueberzeugung kommen, wiewohl sie auch von der Geschichte des Osterfestes berührt sind, und noch mehr als von dem Aufgange der Sonne, und von dem wieder auferweckten Frühlinge. Sie können sich auch solcher Berührung so wenig erwehren, als ihrer eigenen Unsterblichkeit. Dennoch bleibt ihnen der Auferstandene noch immer fremd nach seinem Wesen, noch immer fern mit seiner Person: sie hören noch immer das Wort: Rühre mich nicht an! und legen

ſich's aus als ein Zeichen des Abſtandes. Es fehlt ihnen noch immer an ſichtbaren Fäden zu näherer Verſtändigung: und darnach verlangen am Ende auch Alle, die glauben, — um hinterdrein den Weg kennen zu lernen, den ſie zum Voraus geführt worden ſind. Auch dazu führet Er uns an. —

Es iſt allerdings ein gefahrvolles Unternehmen, ſo ſchreibt Auguſtinus [1]), nach ſo vielen Weiſſagungen der Propheten, welche erfüllet ſind, nach ſo vielen Zeugniſſen der Apoſtel von den Kräften der zukünftigen Welt, nach ſo vielen Martern der Märtyrer, an welchen ſich die Wahrheit bewährt hat, den alten Glauben, wie eine Tagesneuigkeit, noch einmal in Frage und auf die Probe zu ſtellen: und dennoch iſt der Menſch auserſehen, Rechenſchaft zu geben von der Hoffnung, die in ihm iſt: das Wagniß iſt nicht zu umgehen, nur daß die menſchliche Vernunft ſich nicht in ſich abſchließe und ihren Inhalt verliere: es iſt die Aufgabe der menſchlichen Vernunft, nicht, daß ſie ſich die geoffenbarete Wahrheit unterwerfe, ſondern mit dieſer ſich in Berührung und Vermittlung zu bringen ſuche.

So beginnen wir jetzt noch einmal früh Morgens am Grabe mit der Vorſtellung der Trennung: aber wir ſuchen — Vereinigung, oder den Einen in Allen, der Alle in Einem vermittelt. Am Steine erkennen wir die allem Irdiſchen an-

---

1) Magni periculi est res, si post prophetarum oracula, post apostolorum testimonia, post martyrum vulnera, veterem fidem, quasi novellam, discutere praesumas.

klebende Schwere, welcher ihr Halt fehlt, und wir ſuchen — dieſe Befriedigung, oder die Innerlichkeit aller Weſen und Seelen, in welcher ſie ſich gehoben und getragen fühlen. So ſuchen wir auch ſtatt der Undurchdringlichkeit und Sprödigkeit, die uns hemmt, womit ſich eins gegen das Andere abſtößt, — durchdringliche Gemeinſchaft, — wozu ſich auch eine Thüre, aber kein Schlüſſel fand.

Wo iſt nun dieſer Eine, Innerliche, und durch und durch dringende Geiſt, der ſelbſt den Stein zum Leibe, den Leib zur Seele verklärt, und im Geiſte Alles vereinigt. Wer vermag ſolches anders, als das höchſte Weſen, welches wir Gott nennen?

Aber auch Gott vermag es nur inſofern, als er — nicht allein iſt, nicht allein im Verhältniſſe zu ihm ſelbſt, nicht allein im Verhältniſſe zu ſeiner Schöpfung. Gott iſt als Einer in Allem ein Einzelner für ſich wie durch ſich: als der Innerlichſte das abſolute Ich: und indem er ſich in ihm ſelbſt unterſcheidet und verbindet, indem er auch ſeine Schöpfung entläßt und wieder zu ihr ſich herabläßt, iſt er nicht allein, ſondern perſönlich, durchdringend und durchdringlich.

In der Perſönlichkeit liegt das Wort des Räthſels: die Erklärung dazu finden wir in dem großen Worte: Ich bin nicht allein! — Es gilt ja dem Alleinſeyn des Todes die Macht zu nehmen: es ſoll weder der Leib, noch die Seele, weder der Stein, noch Ich allein ſeyn! —

Der den Stein abzuwälzen vermag von des Gra-

Grabes Thür, der muß der Herr über den Stein seyn: aber der Herr kann es doch auch nur dadurch, daß er nicht allein ist, und den Stein nicht allein läßt. Der Geist ist dieses, nicht allein zu seyn, sondern persönlich.

Nicht allein [illegible] seyn und nicht allein zu lassen, in ihm selbst nicht allein zu seyn und seine Schöpfung nicht allein zu lassen, sondern zu durchdringen und sich von ihr durchdringen zu lassen, das ist — die absolute Persönlichkeit Gottes. Nicht allein gelassen, sondern mehr und mehr durchdrungen, und hiermit wiederum durchdringlich und durchdringend zu werden, das ist die Persönlichkeit des Menschen, welche in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott besteht, und diese setzt wieder voraus, daß Gott selbst zu dem Menschen kommt, und wenn der Mensch fällt, mit ihm Fleisch wird, um die unterbrochene Verbindung wieder herzustellen.

Jetzt ist der Mittelpunkt gefunden: es ist Alles in dem großen Worte beschlossen: Ich bin nicht allein. Ohne diese Persönlichkeit in Gott keine Erlösung von Seiten Gottes, ohne Persönlichkeit im Menschen keine Erlösungsfähigkeit von Seiten des Menschen, hiermit keine Unsterblichkeit, keine Auferstehung: wo aber Persönlichkeit ist, da ist in Einem Alles gegeben: Ich lebe und Ihr sollt auch leben.

Die Persönlichkeit des Geistes ist die Quelle des Lebens, die Thüre zum Grabe, der Schlüssel zur Grabes-Thür, der Hebel, welcher den Stein bewegt und als sein Inneres durchdringt. Und

dieſe Macht kommt ihr zu, weil ſie nicht allein eine Einzelnheit, ſondern eine innere Einzelnheit, Ich, weil ſie nicht allein Ich für ſich, ſondern auch dieſes iſt, nicht allein Ich zu ſeyn. Dieſes iſt das Weſen der Perſönlichkeit, daß ſie nicht allein iſt und nicht allein läßt. Die Perſönlichkeit iſt nicht allein Leben, — nur ihr lebt die Natur —: ſondern auch Denken, und das Denken iſt wieder dieſes, nicht allein zu ſeyn, ſondern durchzudringen.

Hiermit iſt auch zu dem menſchlichen Denken das Wort gefunden: das Denken wird nur wirklich, wenn es ſich nicht einſam in ſich zurückzieht. Hiermit iſt auch der Stein abgewälzt, an welchem ſich das Denken ſo oft ſtößt und ſo Vielen zum Aergerniß wird: es iſt damit auch der Widerſpruch und Zwieſpalt zwiſchen dem Denken und der Erfahrung, zwiſchen Wiſſen und Glauben, Einſicht und Andacht, zwiſchen dem Logismus und Empirismus mehr und mehr zu löſen. Es iſt Alles in dem großen Worte beſchloſſen: Ich bin nicht allein!

Nun erklärt es ſich auch, warum die große Frage des Oſtermorgens noch viel älter iſt, als das wirkliche Oſterfeſt: ſie iſt die Vorläuferin der Auferſtehung, welche ihrer vollen Erſcheinung vorausgeht, wie die Sonne ihrem Aufgange. Die Frage gehet wirklich durch alle Zeiten, denn Gott hat ſich an keiner Zeit unbezeugt gelaſſen: — Er hat die fragenden Seelen auch in ihrer weiteſten Entfernung doch nicht allein gelaſſen: es iſt überall eine Berührung geſchehn durch den Finger des lebendigen Gottes, wenn auch aus der Ferne. So hat ſchon

Ralph Cudworth gelehrt, — aber nicht zuerſt, und auch nicht zuletzt. — Und weil dieſe Oſterfrage durch alle Zeiten gehet, ſo ergehet ſie auch rückwärts an alle Zeiten; es muß ohnehin jeder Menſch von vorn anfangen, und durch alle Zeiten wandern, und die ganze Geſchichte der Menſchheit an ihm ſelbſt erleben: wenn auch nicht alle mit Oporinus und deſſen Nachfolgern die gelehrte Schule durch alle Claſſen verfolgen können.

Es iſt aber nicht bloß die Frage, ob und wie die Oſterfrage durch alle Zeiten ſich habe vernehmen laſſen, ſondern wir fragen auch nach der Antwort, womit jede Zeit den Stein des Anſtoßes zu heben und abzuwälzen verſucht habe: wir fragen, was der menſchliche Gedanke, mehr oder weniger mit Gott verbunden oder von ihm entfernt, in dem Verlaufe der Zeiten auf die Oſterfrage für Beſcheid zu ertheilen gehabt habe. Zwar iſt die Antwort, wie die Frage, nach ihrem allgemeinen Inhalte durch alle Zeiten übereinſtimmend: und dieſe Uebereinſtimmung aller Menſchenſeelen über ihre Fortdauer iſt, wie Seneca ſagt, kein geringes Argument für die Wahrheit [1]): das Argument wird jetzt um ſo ſtärker, weil wir wiſſen, woher die Uebereinſtimmung kommt; aber es fragt ſich dennoch, wie ſich dieſe Antwort von Stufe zu Stufe zu ihrer vollen Wahrheit entwickelt und vermittelt.

1) Quum de immortalitate loquimur, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos, aut colentium: hac persuasione publicâ utor.

Wohl ſind der Stufen viele, ehe wir zum Berge der Verklärung gelangen: aber es iſt auch auf jeder Stufe Anfang und Ziel, Frage und Antwort zu finden. Denn was iſt das Denken anders, als die Unterredung des endlichen Geiſtes mit Gott? wiewohl oft aus großer Ferne: wir wiſſen's auch nur ſelten, wer mit uns ſpricht. So wir's aber erkennen, ſo bekennen wir auch, daß ſolche Unterredung eine große Unterwindung iſt: das Denken iſt dieſe Unterwindung, welche dem Menſchen, als dem Ebenbilde Gottes, eignet: es iſt nicht allein. Als allein wird es zur Ueberhebung und fruchtlos. Aber es denkt auch wohl Mancher, daß er allein iſt, wenn er denkt: und es iſt doch Einer, der dabei iſt. Das Denken iſt lemmatiſch, inſofern es von dem Denken, von dem allgemeinen Denken, welches ſchon gedacht iſt, borgt: es iſt nur inſofern ein Monolog, als dem Geiſte der Monismus zukommt, weil der Geiſt zum Geiſte ſpricht: es iſt nur inſofern ein Soliloquium, als es ſich nicht ſogleich mit dem geſammten Weltwirrweſen auf einmal in ein Geſpräch einlaſſen kann, ſondern ſich in die Stille zurückziehen muß, um — mit Gott allein zu ſeyn, und ſeine Offenbarungen — in ihren einzelnen Momenten oder Movimenten nach einander zu vernehmen.

Wer wirklich denkt, der iſt hiernach niemals allein: aber auch das einſamſte Denken iſt doch nicht ſo einſam, daß es gar nichts vernähme; ſo karg es ſich auch in ſich zurückzuziehen ſucht, und nicht aus ſich heraus, nicht zu Anderm herein kann,

es iſt gleichwohl noch, ſo weit es überhaupt iſt, in einiger Berührung mit dem ewigen Worte, dem allein das Wort gebührt. Daher kommt es, daß alle einzelnen Stufen der großen weltgeſchichtlichen Wanderung des Gedankens eine Antwort geben, die wir dann weiter mit fortnehmen: ein Wanderer darf auf dem Wege nichts vergeſſen. Aber die Antwort, die wir auf jeder Stufe erhalten, kann es nicht hindern, daß wir auf der nächſten Stufe doch wieder von vorn anfangen: es gilt immer wieder einen neuen Anlauf. Jeder Schritt iſt ebenſowohl ein Prolog des kommenden, als ein Epilog des vorausgegangenen: der Gedanke bewegt ſich auch nicht in gerader Linie, ſondern es ſind lauter encykliſche und concentriſche Kreiſe, in welchen täglich der Gedanke ſeinen Kreislauf zurücklegt, um in immer weiteren Schwingungen zu immer reicherer Entwickelung zu gelangen. Denn der Geiſt, der mit uns redet, hat täglich neue Antwort zu geben, und der Menſch bedarf auch täglich der Antwort, wenigſtens einiger: — er kann nicht bis zuletzt auf Antwort warten, und wie ſollte er auch ſeinen Weg finden, wenn das Licht, das auf dem Berge ſteht, nicht herunter leuchtete?

Wie die Geſchichte, ſo iſt auch alle Lehre encykliſch. Der Schüler muß ſchon in der erſten Stunde erfahren, woran er iſt, und den ganzen Cyklus des Unterrichts durchlaufen, um in der nächſten Stunde die Kreisbahn von neuem zu beginnen und zu vollenden. Es iſt immer Daſſelbe, das ſich wiederholt, aber das Einerlei verdreußt uns nicht, und macht

uns deſto gewiſſer, weil es ſich täglich erneuert, erweitert, in neuen Seiten und Tiefen, in neuen Beziehungen zu neuem Reichthum entwickelt. Wir ſagen es ſo oft, darum wiſſen wir nicht mehr, was wir ſagen, wenn wir ſprechen: der Chriſt muß an jedem Morgen von vorn anfangen. Der Menſch muß täglich ſelbſt anfangen und ſeinen Anfang erneuern; ſein Weg führt durch die Wüſte und viele Wetter: aber ſeine Wallfahrt geht auch täglich durch Feſttage von Weihnachten bis — Charfreitag und Oſtern, und von Oſtern bis zu Himmelfahrt und Pfingſten: das Trinitatisfeſt iſt das Ende und die Krone, aber auch der Anfang und das Prinzip.

Inhalts-Anzeige.

	Seite
Vorrede	III
Einleitung	1
I. Von den dogmatischen Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele	15
II. Die Persönlichkeit, oder von der immanenten Entwickelung der Seele und ihrer Unsterblichkeit	81
III. Von der Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der Speculation	153
IV. Von den wesentlichen Momenten des Geistes	231
Worte G. W. F. Hegels über Persönlichkeit und Unsterblichkeit	263

Einleitung.

Seit Jahrtausenden ist der menschliche Verstand in Beziehung auf das Daseyn Gottes, welches er von jeher zu ergründen gesucht hat, nicht weiter gekommen, als zu drei Beweisen, von welchen gleichwohl keiner die wirkliche Ueberzeugung verschaffen kann, wenn sie nicht schon da ist, oder anders woher kommt. Damit ist eigentlich schon gesagt, daß zu diesen drei Beweisen, welche die philosophischen genannt werden, noch ein vierter kommt, nämlich der historische.

So verhält es sich auch mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche gleich den Beweisen für das Daseyn Gottes durch die Kantische Kritik auf lange Zeit in Verruf gekommen waren, und dann doch wieder aufgenommen werden mußten. Noch ist es aber nicht zur Einsicht gekommen, daß und wie die sogenannten Beweise der menschlichen Seele nach ihrer Fortdauer zu den Gottes-Beweisen durchgehend in analogischer Beziehung stehen. Diese und jene Beweise stehen noch immer einander gegenüber, ohne sich gegenseitig zu durchdringen; sie müßten gegen einander durchsichtig

werden, um in ihrem Zusammenhange zu erscheinen. Es ist der Mühe werth, darüber zu näherer Verständigung zu gelangen: und dazu gehört wieder, daß wir uns zuvörderst auch an den Seelen-Beweisen der Trichotomie bewußt werden, welche bei den Gottes-Beweisen äußerlich und historisch längst zu Tage gefördert worden ist.

Aber zunächst ist zu bevorworten, daß auch hier der historische Beweis noch hinzukommt, oder vielmehr vorausgeht; denn unter dem consensus gentium ist die Majorität, οἱ πολλοί, zu verstehen, nicht alle Einzelnen, sondern deren Mehrzahl. Namentlich zählen hier die Materialisten so wenig mit, wie dort die Atheisten. Demokrit und Epikur, beide Atomistiker, der eine vor, der andere nach Anaxagoras, sind überstimmt, denn Anaxagoras dringt mit dem Geiste durch. Und Titus Lucretius Carus, wie tapfer er auch in der Begeisterung für den Tod, in der Hingabe an die stillende Negation des unruhigen Lebens, im Eifer gegen alles Seyn und Leben und dessen langweilige Unsterblichkeit, sein unsterbliches Natur-Lied singt, welches als die Spitze des Materialismus der „Prologus der christlichen Kirchengeschichte" genannt worden ist, — er gleicht dennoch, wie Göthe sagt, jenem Feldherrn, welcher im prägnantesten Augenblicke der Schlacht seinen weichenden Soldaten voller Verdruß zurief: „Ihr Hunde, wollt ihr denn ewig leben?" Aber diese gaben es darum doch nicht auf. Muß nun selbst solche Römerheldenstimme in der überwiegenden Menge verhallen, wie viel mehr ein schwächeres, zitternd-heiseres Lallen! Der Römer stehet doch wenigstens unerschrocken am Feuer, wie Mucius Scävola,

und läßt sein bestes Theil, seine rechte Hand, geruhig verbrennen: er ruhet mit Wohlgefallen auf der Ruhe des Todes, er verachtet die Pein und Qual des Lebens, dessen Stachel das selbstische Ich ist, und ein anderes kennt er nicht. Darum ist er für seine Ueberzeugung begeistert: und wer könnte die Wahrheit verkennen, welche darin verborgen liegt? Kann er uns dennoch nicht überstimmen, wie viel weniger ein Plinius, nämlich der Aeltere, — welcher durch die Naivetät seines sinnlich derben Materialismus, trotz aller seiner verdienstlichen Gelehrsamkeit, mit seinem fast leidenschaftlichen Spotte gegen die Unsterblichkeit der Seele über, und des Leibes unter der Erde leicht selbst zum Gespötte werden kann, — oder ein La Mettrie, welcher selbst vor dem Tode zittert, den er als Materialist lehren muß!

Um den Materialismus, in welchem die Menschen stecken, ohne es zu ahnden, wiewohl sie ihn auch wieder von dem stärkeren Glauben an den Geist überwinden lassen, — um diesen Materialismus in seiner ehrlichen Natürlichkeit und Unbefangenheit kennen zu lernen, ist es der Mühe werth, beiläufig des Plinius Apostrophe gegen die puerilia delinimenta, welche für die Unsterblichkeit stimmen, in der Urschrift [1]) nachzulesen. Die Argumentation ist selbst grade so pueril, als die Vorstellung, welche er sich von dem Gegenstande macht, den er widerlegt. Er fragt, wozu denn die Seele ohne Augen und Ohren, wenn sie nicht riechen und nicht schmecken könne, zu brauchen sey? und wo denn am Ende für so viele Schatten der Platz

1) Hist. Nat. VII. 56.

herkommen solle? [1]) Nicht minder bemerkenswerth ist La Mettrie's Verhältniß zu seiner eigenen Lehre: er gesteht selbst, daß ihn seine Doctrin nicht über die Todesfurcht erheben könne. J'avoue moi-même, que toute ma philosophie ne m'empêche pas, de regarder la mort comme la plus triste necessité de la nature, dont je voudrais pour jamais perdue l'affligeante idée. — Eigentlich ist es eben die Natur, welche in ihrer Vereinzelung, in ihrer Trennung von ihrem Begriffe, dem Geiste nicht genügt!

Kein Wunder, wenn sich die Majorität davon zurückwendet, und von jeher davon zurückgewendet und mitten durch die Materie hindurch den Geist geahndet hat! Diese Majorität ist die avida nunquam desinere mortalitas, die des Lebens nimmer satte Sterblichkeit, welche am Ende doch mit allen ihren kindischen Vorstellungen die Wahrheit ahndet und den Sieg davon trägt. Und jener Schauder vor dem Tode, mit welchem auch das Bewußtseyn der Seele der bewußtlosen Natur verfallen soll, was ist er anders, als das äußere Zeugniß, daß der Tod dem Wesen des Menschen entgegen ist? und das Wesen des Menschen ist sein Inneres, die Seele. Hierauf ruhet auch die allgemeine Stimme, welche sich gegen den Tod der Seele erhebet.

Es ist zwar zu lesen, daß nach Eusebius [2]) Moses, oder vielmehr die Ueberlieferung, welche er selbst erst über-

---

1) Quod autem corpus animae persequitur materiam? ubi cogitatio illi? quomodo visus et auditus? quid agit? qui usus ejus? aut quod sine his bonum? Quae deinde sedes? quantave multitudo tot seculis animarum velut umbrarum?

2) Euseb. Praep. evang. II. 27.

kommen hatte, nach Herodot die Aegyptier, nach Pausanias die Chaldäer und die Magier Indiens, nach Diogenes Laertius Thales, nach Cicero [1]) Pherecydes, des Thales Schüler, nach Anderen Pythagoras, des Pherecydes Schüler, die Unsterblichkeit der Seele zuerst verkündigt und gelehrt hätten; aber es ist auch hinzuzusetzen, daß diesen Lehren des Verstandes die unmittelbare Ueberzeugung, — die Ahndung, das Gefühl, der Glaube, als der in jedem Menschen zurückgebliebene göttliche Lebensfunke, vorausgegangen ist. Denn die Seele fühlt sich unsterblich, wenn sie es auch nicht beweisen kann; sie fühlt's sich selbst an, sobald sie, aus ihrem Naturleben erwacht, in sich selbst zurückgeht: mit dem Bewußtseyn erwacht Glauben, Hoffen, Denken. Sind doch nach Hegel [2]) — er ist auch einer, der nicht mehr hier ist, — sind doch nach ihm auch die Pyramiden und Mumien der Aegypter Beiträge zu dem historischen Beweise für die Unsterblichkeit, Denkmäler des Glaubens an persönliche Fortdauer, Symbole, welche diese innere Wahrheit, d. h. die Ewigkeit des Geistes, äußerlich versinnlichen sollen: sie bewahren gleichnißweise den Körper, als das verlassene Haus der Seele, wie die Seele in ihr selbst, als in ihrem eigensten Hause, verwahrt und geborgen ist; es ist der Geist des Menschen selbst, welcher auch den Körper, als sein Organ, noch über dessen Dienstzeit hinaus der Natur-Macht zu entrücken sucht, und hiermit an der Natur selbst seine Superiorität über die Natur bewährt. So zeugen auch alle Feierlichkeiten der

1) Cic. Qu. Tusc. I. 16.

2) Hegel's Werke, XI. 365. 366.

Beerdigung, alle Bemühungen um den Leichnam von dem Glauben an die Unsterblichkeit, indem sie den Körper „als das edle Gefäß des Geistes" auch noch in der Entseelung ehren.

So mächtig ist diese Wahrheit in ihrer Unmittelbarkeit, daß sie sich selbst unter den mannichfaltigsten Zersetzungen unversehrt erhält, indem Philosophen und Nicht-Philosophen nach der überwiegenden Majorität zu allen Zeiten darin übereinstimmen. Muß doch selbst ein Petrus Pomponatius mit allen seinen zahllosen Vorgängern und Nachfolgern daran glauben, nachdem er alle Irrgänge des Zweifels durchlaufen und nach Aristotelischen Prinzipien die Unerweisbarkeit schulgerecht bewiesen hat. Und Plotinus, der in der Gottheit selbst keine Persönlichkeit, kein Selbstbewußtseyn sich denken kann, sieht sich dennoch genöthigt, die Fortdauer des Selbstbewußtseyns im Menschen nach Platonischen Prinzipien zu erweisen, womit er dem Menschen das Höchste vindicirt, was er in der Gottheit selbst nicht erkennen kann. Seine letzten Worte waren: *πειράσθω τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον*: seine Meinung war im All nicht unterzugehen, sondern aufzusteigen.

Auch in unserer Zeit ist der historische Beweis stehen geblieben, so viel auch täglich eingerissen wird. Es ist zwar zum Entsetzen, was die Zeitungen von einer Sekte in Neu-York berichten [1]), welche der Gottheit, der Sitt-

1) Betrachtungen über die Verhältnisse der christlichen Religion zur gegenwärtigen Lage Frankreichs. Von de Felice. Uebersetzt von Hillger. Herausgegeben von C. Gr. v. B. Berlin 1834.

lichkeit und der Unsterblichkeit auf einmal theoretisch und praktisch abgesagt hat: denn wenn es auch konsequent ist, mit Einer Wahrheit alle Wahrheit aufzugeben, so ist es doch zum Entsetzen, daß der Mensch diese Konsequenz in der Unwahrheit ertragen kann: es ist zum Entsetzen, daß eben diese konsequente Sekte grade die empfänglichste Seite, die zarteste Hälfte des Menschenwesens, nämlich eine Frau, eine Engländerin, Miß Right, zur Stifterin hat. Aber wenn es auch wahr ist, daß von den 200,000 Seelen in Neu-York 20,000 Seelen zu solchem schauderhaften Nihilismus sich bekennen, — wer wollte darum die Vernunft leugnen, weil es so viele Irrenhäuser giebt? Und wird denn von allen diesen 20,000 unsterblichen Menschenseelen keine umkehren aus dem Tode der Seele zum Leben des Geistes?

So viel von dem historischen Beweise für die Unsterblichkeit; er ruht auf der allgemeinen, dem menschlichen Geiste unmittelbar sich aufdringenden Ueberzeugung, deren Spuren durch alle Zeiten und Völker näher zu verfolgen wären [1]). Auf diesen Beweis beruft sich schon Cicero, weil er von Alters her auf uns gekommen sey. Antiquitas enim quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Die Unmittelbarkeit

1) Hiſtoriſche Schriften dieſer Art ſind: Chr. W. Flügge's Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit. Leipzig 1794. 5. 9. (3 Theile) und E. Simon, Geſchichte des Glaubens älterer und neuerer nicht chriſtlicher Völker an eine Fortdauer. Heilbronn 1803. Dazu kommt Benj. Constant de la religion considerée dans sa source, ses formes et ses developpemens. Paris 1824. 1825. (3 Th.) und beſonders Liv. VII. c. 9.

der Ueberzeugung giebt ihr das Gewicht. Ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium: qua in sede maneant, qualesque sint, ratione discendum est [1]).

Hiernach erstreckt sich die Allgemeinheit der Ueberzeugung sowohl auf die Zeit als auf den Raum, sie ruht überall auf ihrer Unmittelbarkeit; dagegen ist es die Vernunft, welche diesem sensus communis weiter forthilft. Noch wichtiger als die Geschichte des geschichtlichen Beweises ist daher die Geschichte der Philosophie über die Unsterblichkeit der Seele, welche sich unmittelbar an den historischen Beweis anschließt, und zu dem demokratischen Elemente des historischen Beweises das aristokratische hinzufügt. Dieses ist dasjenige Moment, worauf wir hier unsere Aufmerksamkeit richten. Das dritte Moment wäre das monarchische, welches hiermit das erste wird, denn es ist das, welches in der göttlichen Offenbarung niedergelegt ist und durch alle Zeiten überliefert wird. Indem diese unmittelbare Offenbarung transspirirt, geschieht es, daß sie den wahren Glauben erzeugt, welcher, als lebendig, die anderen Momente, das demokratische und aristokratische, eben sowohl erzeugt, als reiniget und befruchtet.

Aber wir bleiben bei der philosophischen Unsterblichkeitslehre stehen. Und hier ist es wieder zunächst die Geschichte derselben, nach der wir uns umsehen. Eine solche Geschichte müßte als wirkliche Geschichte dieser Philosophie, zugleich die Philosophie dieser Geschichte seyn. Al-

1) Cic. Disp. Tuscul. I. 12. 13. 16.

lein es fehlt noch viel, ehe wir dazu gelangen können: auch die verdienſtlichſten Bemühungen dieſer Art enthalten nur entfernte Vorarbeiten und ungenügende Materialien [1]). Es wäre überall auf die Quellen ſelbſt zurückzugehen, um demnächſt den Strom, welchen ſie gemeinſchaftlich bilden, in ſeinem Laufe durch alle Krümmungen verfolgen zu können.

---

1) Zu einer allgemeinen Ueberſicht mannichfaltiger Anſichten können folgende Schriften dienen: J. G. Walchs philoſ. Lexicon, 1775, unter dem Worte: Unſterblichkeit. Wyttenbach, quae fuerint philosophorum veterum sententiae de vita animorum post mortem. Amſterd. 1786. Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unſterblichkeit. Jena 1791. Abel's disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentorum. Tübing. 1792. 1793. Deſſelben ausführliche Darſtellung des Grundes unſeres Glaubens an Unſterblichkeit. Frankf. a. M. 1826. Franke's Verſuch einer kurzen Ueberſicht der Lehren von der Unſterblichkeit. Altona 1796. Aus dem Mittelalter ſind beſonders zu nennen: Marsilius Ficinus (theologia platonica s. de immortalitate animorum ac aeterna felicitate, libb. XVIII. Flor. 1482.) dem Platon's Beweiſe in weiterer Entwickelung genügen. 2) Petrus Pomponatius (tractatus de immortalitate animae. Bon. 1516.), der in Ariſtoteles keinen Beweis für die Unſterblichkeit fand. 3) Franziscus Piccolomineus (In tres libros de anima lucidissima expositio. 1602.), welcher alle Stellen in den Ariſtoteliſchen Schriften zuſammenſuchte, um die Beweiſe für die Unſterblichkeit daraus zu begründen. Thadd. Anſ. Rixner, Handb. der Geſch. der Philoſophie, I. 256. In dem genannten Kommentare gedenkt Franz Piccolomini ſelbſt der entgegengeſetzten Auslegungen der Ariſtoteliſchen Lehre in Beziehung auf die Unſterblichkeit. Auf der einen Seite ſteht Alexander (Aphrodisiensis), nach welchem Ariſtoteles die Fortdauer leugnet, auf der andern Seite Thomas (Aquinas), nach welchem die Unſterblichkeit weſentlich zur peripatetiſchen Lehre gehört; zum juste milieu werden Simplicius und Averroes gerechnet. — So eben erſcheinen: Mittheilungen aus den merkwürdigſten Schriften der verfloſſenen Jahrhunderte über den Zuſtand der Seele nach dem Tode. Herausgeg. von Dr. Hubert Beckers. Iſtes Heft. Augsb. 1835.

Zunächst käme es darauf an, aus diesem Strome durcheinanderlaufender Argumentationen die Hauptadern herauszufinden und die Hauptbeweise, in welchen alle übrigen begriffen sind, eben sowohl in ihrem Unterschiede als in ihrem Zusammenhange aufzusuchen. Diese Hauptbeweise der bisherigen Philosophie würden als die abstracten Grundzüge einer künftigen Geschichte der Unsterblichkeitslehre gelten können: sie würden aber auch einen bestimmten Haltpunkt gewähren, an welchem sich auch der gegenwärtige Standpunkt der speculativen Philosophie in Beziehung auf die Unsterblichkeit entwickeln läßt, um demnächst wieder aus diesem die rückwärts liegenden Beweis-Formen mit neuem Lichte betrachten zu können.

Das Erste wäre hiernach, daß wir in der Geschichte der Philosophie die von ihr überlieferten Beweise für die Fortdauer der menschlichen Seele aufsuchen, in ihren Grundzügen nacheinander entwickeln, in ihrer stetigen Gliederung zu erkennen suchen. Das Zweite wäre, daß wir daran die Ergebnisse der speculativen Philosophie in unserer Zeit anschließen, und nach Befinden weiter zu entwickeln und zu fördern, jedenfalls aber aus ihren Prinzipien und nach ihrer Methode abzuleiten übernehmen. Das Dritte würde seyn, daß wir, mit diesem Gesichtskreise bereichert und mit dem neugewonnenen Lichte ausgestattet, auf die ihm vorausgegangenen Stufen der menschlichen Forschung zurückblicken, um demnächst zum Schlusse über die Factoren und das Facit der Erörterung Rechnung abzulegen. —

Aber es fällt uns zuvor noch ein Bedenken in den Weg, wozu das Gesagte selbst die Veranlassung enthält. Wozu bedarf es so mühsamer Vermittlung, wenn uns die

Wahrheit zuvor unmittelbar gegeben iſt? Warum brauchen wir nach einer Wahrheit zu ſuchen, in deren Beſitz wir uns ſchon befinden? Wozu dient am Ende die hiſtoriſche Nachforſchung über die Grübeleien anderer Suchender, wenn uns die Geſchichte die unmittelbare Ueberzeugung der Glücklichen, welche ungeſucht das Kleinod gefunden haben, durch alle Zeiten überliefert?

In dem menſchlichen Leben und Denken finden ſich allerdings nicht ſelten Momente, wo es uns Wunder nehmen will, daß es ſich der Menſch ſo ſauer werden läßt, ſich ſelbſt und ſeinen Urſprung zu beweiſen, als wenn nicht Beide, das Suchende und das Geſuchte, ſchon da ſeyn müßten, um zu ſuchen und geſucht zu werden. Wer kennt nicht die Höhen des Gefühls und Bewußtſeyns, wo dem Menſchen nichts ſo gewiß iſt, als das Daſeyn oder die Gegenwart der Ewigkeit Gottes, in welcher er ſich ſelbſt geſichert und geborgen weiß? Und doch müſſen wir dann wieder bekennen, daß wir eigentlich doch nicht recht wiſſen, woran wir mit Gott und uns ſind, bis wir uns darnach umſehen. Bald finden wir Gott überall, wie David: Pſ. 139, 8., bald nirgends, wie Hiob: 23, 8 flg. Sind wir nun Gottes nicht immer gewiß, wie könnten wir unſerer ſelbſt gewiß werden? In Beziehung auf uns ſelbſt macht uns aber nichts mehr zu ſchaffen, als Tod, Jenſeits, Zukunft. Oft ſcheint das Gefühl bis zur inneren Erfahrung, die Vorſtellung bis zum Begriffe ſich zu vollbringen, aber ehe wir's noch ergreifen, da ſinken ſchon wieder die Flügel der Seele, als könnten ſie in ſolcher Höhe nicht aushalten.

Wenn wir in den Umriſſen von Moritz Retzſch zu

„Pegasus im Joche" das Bild sehen, wo der Hippogryph, auf Geheiß eines himmlischen Jünglings aus dem Joche gespannt, von der Erde sich losreißet, und wie ein Geist, ein Gott in die blauen Höhen emporsteigt, und eh' der Blick ihm folgen kann, entschwebt und verschwindet, — — so können wir uns, wie wir auch davon bewegt seyn mögen, doch schwerlich des Lachens enthalten, sobald sich der Blick herunter auf den Pachter wendet, welcher das Thier, der unnützen Flügel ungeachtet, für sein baares Geld gekauft hat, und nunmehr dem wunderlichen Wesen bedenklich gaffend nachsieht, als ging es nicht mit rechten Dingen zu. Es ist nicht zu verkennen, daß dem Manne, seiner unsterblichen Seele ungeachtet, unter den Banden des Leibes alle Ahndung von der Sphäre abzugehen scheint, zu welcher das Flügelroß sich erhebt, in welcher es sein Element findet und zum erstenmal wieder, als in der Freiheit, frisch aufathmet. Wird es nicht, wenn es herabstürzt, jämmerlich zerschellen, oder wenn es, aller Schwere entbunden, immer höher hinaufsteigt, in's Gränzenlose zerrinnen und endlich sich ganz verflüchtigen? Aber wie wir auch lächeln mögen, wir sind doch alle mit diesem ehrlichen Colonus, welcher die naivste Unmittelbarkeit repräsentirt, und als ein glebae adscriptus diese gleba oder die Materie überhaupt für die Hauptsache, für die Bedingung alles Seyns und Lebens, für den Grund und Boden aller Realität hält, sehr nahe verwandt. Zunächst sind wir ungefähr eben so daran, wie er, wenn wir an einem Sterbebette stehen, und zusehen müssen, wie sich die Seele von ihrem Joche, von dem Leibe — ausspannt und unsichtlich verschwindet. Wir möchten Wachtposten ausstellen, um aufzupassen, wann,

wie und wo sie eigentlich herauskommt, und wohin sie fährt, oder ob sie überhaupt herausgeht oder zugleich mit dem Leibe untergeht. Mephistopheles muß es ebenfalls bekennen, daß die Sache ihre Schwierigkeiten hat:

Und wenn ich Tag und Stunden mich zerplage,
Wann? Wie? und Wo? das ist die leidige Frage!
Der alte Tod verliert jetzt seine Kraft,
Das Ob sogar ist zweifelhaft.

Auf diese Weise führt grade das Ende, dem jeder Mensch selbst entgegengeht und an Anderen zusieht, auf den Anfang zurück; so geschieht es, daß der Mensch, ob er gleich mitten im Leben und Denken steht, von vorn anfängt, um Gott und sich selbst, wo möglich, gründlich kennen zu lernen: so erklärt es sich auch, warum der Mensch, nach seiner Stellung in der Mitte, zu dem, was schon ist, was er hat und was er fühlt, den Beweis sucht und immer von neuem sich in die Lehre nehmen lassen muß.

Dann lehret man euch manchen Tag,
Daß, was ihr sonst auf Einen Schlag
Getrieben, wie Essen und Trinken frei,
Eins! Zwei! Drei! dazu nöthig sey.

Summa: je gegenwärtiger, je gewisser die unmittelbare Gewißheit ist, welche dem vermittelnden Wissen, Beweisen und Begreifen vorausgeht, desto lebendiger wird sie seyn; je lebendiger sie ist, desto mehr wird das ihr inwohnende Leben, als das Leben des Geistes, im vermittelnden Denken sich erweisen. Denn das wahre Leben der unmittelbaren Ueberzeugung besteht eben in der Fortbewegung zur Vermittelung, welche das Denken ist. Selbst der unmittelbare Glaube, in dem das Gefühl zu seinem

Inhalte kommt und zur Sache auch den Namen findet, welcher den Menſchen gegeben iſt, daß ſie in ihm ſollen ſelig werden, beſteht weſentlich darin, daß er in der Erkenntniß wächſt und denkend fortgehet und ſich mehr und mehr vermittelt. Auch der Chriſt muß wie David ſeufzen, um in Chriſto erſt ein Kind und dann ein Mann zu werden, um mit Ihm erſt zu ſterben und dann zu leben.

I.

Von den dogmatischen Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Es kann als bekannt vorausgesetzt werden, daß die drei Verstandes-Beweise für das Daseyn Gottes, mit welchen sich die Philosophie schon so lange getragen hat, erst neuerlich in ihrer nothwendigen Entwickelung und Gliederung wissenschaftlich nachgewiesen worden sind [1]). Näher ist es das Verhältniß zwischen Seyn und Denken, aus welchem sie sich entwickeln, oder aus dessen Entwickelung sie hervorgehen, indem erstens aus dem äußern, objectiven, substantiellen Daseyn der Welt auf den diesem Daseyn zum Grunde liegenden schöpferischen Gedanken, welcher als die Macht und Weisheit des Seyns, hiermit als das absolute Seyn sich erweiset, und demnächst umgekehrt aus dem noch subjectiven Gedanken oder Begriffe Gottes auf das Daseyn Gottes nach seiner absoluten Vollkommenheit geschlossen wird.

Die Beweise für das Daseyn Gottes sind zunächst Uebergänge von dem Nächsten auf das Entfernteste, es sind Erhebungen zu Gott oder Wegweiser, die von verschiedenen Seiten auf ein Ziel weisen: sie können daher so verschieden seyn, als die Ausgangspunkte verschieden sind. Insofern sind dieser Wege und der Erhebungen zu Gott un-

---

1) Hegel's Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes. S. Hegel's Werke, XII., S. 291—483.

endlich viele: aber so gewiß sie alle dem Seyn und Denken angehören, so gewiß muß ihnen auch das Gesetz inwohnen; sie reduciren sich wirklich auf eine dreifache Bestimmung, aber zunächst auf eine zweifache, indem sie entweder von dem objectiven Daseyn zum absoluten Seyn, welches hiermit das Denken ist, oder von dem subjectiven Begriffe Gottes, dem als subjectiv noch die Realität fehlt, zum absoluten Begriffe Gottes, welchem hiermit auch das objective Daseyn zukommt, fortschreiten und sich erheben. Von diesen beiden Wegen zerfällt wieder der erste in zwei Wege, weil er von der Welt ausgehet, welcher in ihrer Aeußerlichkeit nach ihren zwei Seiten Zweierlei fehlt, was sie sucht: Macht und Licht, Nothwendigkeit und Freiheit. — Die Welt ist Vieles, Gott ist Alles, Allmacht: die Welt ist Object, bestimmt, bedingt, Gott ist das absolute Subject, bestimmend, unbedingt, Weisheit: in der Welt ist Seyn und Denken getrennt, in Gott vereint, diese Vereinigung ist Liebe. — So beziehen sich zugleich die drei Gottes-Beweise auf die Dreieinigkeit Gottes, welche von Alters her als Allmacht, Weisheit und Liebe gefaßt worden ist.

Es kann nicht fehlen, daß sich an dieser Triplicität in ihrer Intension alle Beziehungen entwickeln, welche die allgemeinen Kategorieen in ihren unterschiedenen Kreisen nach einander darbieten. Gott ist das Seyn, das Wesen und der Begriff. Gott erweiset sich zuerst als das Seyn in seiner Macht und Nothwendigkeit, sodann als das Denken in seiner Weisheit und Freiheit, zuletzt als Beides in seiner Liebe. Zunächst ist aber die Gliederung der drei Gottesbeweise so gefaßt worden.

1.

Die Welt iſt, wie ſie da iſt, unmittelbar, folglich zufällig: d. h. ſie hat ihren Grund nicht in ſich. Die Wahrheit des Zufälligen iſt das Nothwendige; dieſes iſt der immanente Grund oder die Macht des Seyns, die Gottheit. Weil der Grund der Welt und jedes Weltweſens nicht in der Welt ſelbſt zu finden iſt, — denn ſelbſt der Menſch hat die Bedingung ſeiner ſelbſt nicht in ſeiner Gewalt, — ſo muß dieſer Grund der Welt über der Welt liegen, d. h. in Gott, und der Grund Gottes in Gott ſelbſt, womit das unbedingte Seyn als das immanente Denken ſich erweiſet. Dieß iſt der kosmologiſche Beweis ex contingentia mundi.

2.

Aber wie die Welt nach Außen zunächſt unmittelbar oder zufällig, ohne Anfang iſt, ſo iſt ſie nach Innen vermittelt, gegliedert, nur daß das erſte ſich ſelbſt bewegende Glied fehlt. Oder mit anderen Worten: die Welt iſt, wie ſie iſt, zu Zwecken beſtimmt: hiermit weiſet ſie auf ein beſtimmendes, nach Zwecken beſtimmendes, d. h. vernünftiges Urweſen, näher auf ein Weſen, welches nicht allein die Welt, ſondern auch ſich in ſich beſtimmt, denn ſonſt wäre es nicht das höchſte Weſen. Hiermit weiſet die Welt wiederum auf Gott. Das iſt der teleologiſche oder phyſikotheologiſche Beweis aus der Beſchaffenheit der Welt. Er ſetzt noch beſtimmter die Uebereinſtimmung der ſubjectiven Geſetze des Denkens mit den objectiven Geſetzen des Seyns voraus, aber ohne dieſe Vorausſetzung

zu erweisen, wobei ihn demnächst die Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, um ihn zur Besinnung zu bringen.

3.

Er bahnt so den Weg zu dem dritten Beweise, wornach der Begriff des allervollkommensten Wesens selbst auf das objective Daseyn desselben weiset, weil dieses ohne Hinzutritt des Daseyns nicht das allervollkommenste Wesen wäre. Ich denke, darum bin ich, denn das Denken schließt das Seyn in sich: Ich, der endliche Geist, denke den unendlichen, absoluten Geist, darum ist er, wie in mir, denkend und gedacht, so außer mir, von mir unabhängig. Dieß ist der ontologische Beweis, welcher umgekehrt aus dem absoluten Begriffe auf das Daseyn desselben schließt, weil jener als absolut da ist und hiermit das Seyn in sich schließt, als Begriff das Daseyn in sich begreift.

Bei diesen einfachen Bestimmungen können wir vorerst stehen bleiben, um zu sehen, ob in gleicher Weise sich auch die vorliegenden Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zergliedern, sondern, entwickeln und verbinden. Der Gegenstand dieser Beweise ist die Seele, oder der endliche Geist, näher die Zukunft der Seele. Es fragt sich daher, ob aus ihrem gegenwärtigen Daseyn und zwar zuerst aus ihrem theoretischen oder objectiven Daseyn auf dessen Unverwüstlichkeit, zweitens aus ihrem praktischen oder subjectiven Daseyn, aus ihrer inneren Beschaffenheit auf die Fortdauer ihrer inneren Thätigkeit, und drittens aus ihrem Begriffe, aus ihrem eigenen Denken selbst auf eine diesem Begriffe wesentlich angehö-

rige Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden kann, und wirklich geschlossen worden ist.

Wenn die gangbaren Beweise für die Unsterblichkeit nach ihrer dogmatischen Form nicht speculativ sind, so ist es an der Philosophie, ihren speculativen Inhalt nachzuweisen, denn hierin allein kann die Gliederung derselben in ihrer Nothwendigkeit liegen. Aber wir können zunächst von diesen Beweisen, wie wir sie in der Geschichte der Philosophie fertig vorfinden, abstrahiren, um zu sehen, ob sie sich aus den Beweisen für das Daseyn Gottes von selbst analogisch herausstellen. Daraus würde sich demnächst ergeben, ob die menschliche Forschung in der psychologischen Sphäre denselben Gang genommen, den wir in der theologischen Sphäre bereits vor uns liegen sehen.

Auch die Seele ist, wie sie einmal da ist, zufällig oder unmittelbar, d. h. sie ist ohne Vermittlung in die Mitte gestellt, und so mittendrin sucht sie die Vermittlung nicht allein nach Außen, um zu Gott zu kommen, sondern auch nach Innen, um zu sich selbst zu kommen. Sie erweiset sich hiermit, unmittelbar wie sie ist, als Bewußtseyn, d. h. als das Seyn, welches sich in sich selbst reflectirt, und als dieses Insichseyn sich in seiner Einheit erweiset, als diese in sich selbst geschlossene Einheit vor aller Zertheilung und Zersplitterung, vor allem Andern und vor dem Uebergehen in Anderes geborgen, hiermit unverwüstlich ist und besteht.

So fühlt sich auch die Seele, wie sie ist, bestimmt, zu Zwecken bestimmt: dieser Zweck ist näher die Selbstbestimmung, sie fühlt sich daher gleichzeitig, als Inneres, zur Selbstbestimmung bestimmt. Sie weiset mithin wie auf

ein ſie beſtimmendes Weſen, ſo auch auf ihr ſich ſelbſt beſtimmendes Inneres. Sie befindet ſich hiermit in dem Widerſpruche, zur Selbſtbeſtimmung beſtimmt zu ſeyn, deſſen Entwickelung unendlich iſt, ſo wie die Selbſtbeſtimmung überhaupt der Sphäre der Unendlichkeit angehört. Es liegt mithin in der daſeyenden Fähigkeit dazu auch die Bürgſchaft für die Zukunft: die Zukunft liegt ſchon in der Beſchaffenheit der Seele.

Daran ſchließt ſich auch das Dritte an: weil nämlich der Seele der Begriff der Unendlichkeit, hiermit der Fortdauer inwohnt, ſo iſt ihr hiermit auch die Unendlichkeit oder Fortdauer ſelbſt real inwohnend: ſie denkt, d. h. nichts anders als: ſie iſt unendlich; ſie denkt ihre Fortdauer und kann nichts anderes denken, folglich muß auch der Fortdauer die Realität zukommen.

Hiermit ſcheint ſich die geſuchte Analogie zwiſchen der theologiſchen und pſychologiſchen Sphäre ungeſucht zu bewähren, aber wir müſſen ihr näher treten, um auch den Schein der Willkühr entfernt zu halten.

I.

Das Erſte war, daß die Welt, als zufällig und unmittelbar, ihren Grund und Anfang nicht an ihr ſelbſt und nicht aus ihr ſelbſt hat. Darum weiſet ſie auf einen Anfang, der außer und über ihr, und zugleich in ihm ſelbſt liegt, der nicht zufällig, nicht bloß unmittelbar, ſondern in ſich vermittelt, hiermit nothwendig iſt. Dieſer Anfang iſt ſo das abſolute Innere, das Innere ſeiner ſelbſt und das Innere der Welt. Die Welt erhält hiermit an Gott ihr ſchöpferiſches Inneres: aber die Welt ſucht nunmehr

auch ihr geſchaffenes Inneres: ihre Aeußerlichkeit weiſet auf ihr Inneres, oder dieſes iſt vielmehr ſchon da. Das Innere der Welt iſt der Menſch, das Innere des Menſchen iſt die Seele. „Iſt nicht der Kern der Natur dem Menſchen im Herzen?“ Die Seele iſt als innerlich der Aeußerlichkeit der Welt entgegengeſetzt. Als äußerlich iſt die Welt Vielheit, veränderlich, theilbar, materiell: die Seele iſt hingegen als innerlich Einheit, unveränderlich, unzertrennlich, immateriell. Das Aeußere gehet nach ſeiner Natur in Anderes über, denn ſeine Natur iſt die Anderheit: das Innere hingegen iſt als das Gegentheil der Veränderung nicht unterworfen, denn ſeine Natur iſt ſelbſt zu ſeyn. Hiermit kommt die Welt, wie vorhin zu ihrem abſoluten Grunde, nunmehr auch zu ihrem geſchaffenen Grunde, nämlich zu ihrem Innern, als zu ihrem belebenden Prinzipe, welches als innerlich einfach, als einfach unverwüſtlich iſt.

2.

Die durchgehende Zweckmäßigkeit oder Zweckbeſtimmung der Welt, welche wir äußerlich wahrnehmen, führte vorhin mit zwingender Nothwendigkeit auf ein ſie nach ſeinen Zwecken beſtimmendes abſolutes und unbedingtes Prinzip, welches wir nur in Gott finden; aber ſie weiſet auch gleichzeitig auf die Zwecke, wozu ſie beſtimmt iſt. Sie iſt zunächſt Außenwelt, ſo erſcheint ſie uns: wir halten ſie bei dieſer Erſcheinung feſt. Als Außenwelt iſt ſie beſtimmt, ihr Inneres zu äußern; ſo finden wir ſie auch wirklich durch alle Sphären der Natur und in allen Zwiſchenkreiſen dieſer Sphären: ſie ringet überall das Innere

zu entfalten: darin besteht ihr Organismus: so geht sie von von Stufe zu Stufe fort, sie erreicht in jedem Cyclus ein Inneres, aber dieses ist erst vollkommen es selbst im Menschen. Der letzte Zweck der Welt ist die menschliche Seele: die Seele ist dieses, selbst zu seyn: der Zweck der Seele, wie er bestimmt ist, ist Selbstzweck. Hiermit ist die Seele, als der eigentliche in der Schöpfung gewollte Zweck Gottes, das Ebenbild Gottes, wirklich, unendlich. Der Zweck selbst zu seyn ist unendlich: da er in der Seele liegt, ist sie dazu fähig: die Fähigkeit verbürgt die Realität, weil sonst Gott seinen Zweck nicht erreichen würde.

3.

Und wenn wir endlich vorhin von der äußern Welt absehen konnten, so fanden wir doch Gott, als von seiner eigenen Weltschöpfung unabhängig, nach seinem Daseyn in dem wirklich daseyenden Begriffe des allervollkommensten Wesens, welches nicht vollkommen wäre, wenn ihm das Daseyn mangelte. So finden wir auch, wenn wir von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Seele, von ihrer Einfachheit und unendlichen Bestimmung abstrahiren wollten und abstrahiren könnten, in dem Begriffe der Fortdauer die Realität dieser Fortdauer verbürgt, denn dieses Denken der Fortdauer ist als Gefühl, als Vorstellung, zuletzt als Begriff wirklich da, und zwar so da, daß das Gegentheil nicht zu denken ist. Mit dem Begriffe der Fortdauer ist daher die Fortdauer der Seele selbst wirklich. Die Seele ist aber nichts anderes, als Selbstbewußtseyn, sie dauert nur fort, wenn das Selbstbewußtseyn fortdauert.

Hiernach ist es die menschliche Seele oder der endliche

Geist, in welchem die Welt nach ihrer Unmittelbarkeit ihre Vermittlung, nach ihrer Bestimmtheit ihre Bestimmung findet. Jene Vermittlung ist nach ihrem innersten Wesen unverwüstlich, und diese Bestimmung unendlich. Und wie der Begriff des absoluten Geistes Gottes Daseyn verkündet, Gottes Wesen offenbaret, so ist auch erst hiermit der Begriff des endlichen Geistes, als Geist, erklärt, aber auch dadurch zugleich der dem endlichen Geiste inwohnende Begriff seiner Fortdauer gegeben und nach seiner Realität verbürgt.

Doch es ist Zeit, daß wir nunmehr die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder des endlichen Selbstbewußtseyns, so wie sie in den Blättern der Geschichte der Philosophie aufgezeichnet und niedergelegt sind, actenmäßig referiren, um sie in ihrer ursprünglichen Form und nach ihrem bestimmten Inhalte näher kennen zu lernen, und demnächst daran ihre Beziehung zu den Gottes-Beweisen spezieller zu entwickeln.

An der Mehrheit der Beweise für das Daseyn Gottes und für die Unsterblichkeit des Menschen ergiebt sich im Allgemeinen Dieses, daß einer auf den andern führt, und jeder weitern Fortgang erheischt, weil er mit sich selbst nicht auskommt. Dieses folgt schon aus der Mehrheit, wir mögen diese successiv oder gleichzeitig denken. Diese Wahrnehmung wird demnächst auch durch den Inhalt jedes Beweises bestätigt.

Aber eben so wahr ist es auch, daß zunächst jeder einzelne Beweis seine Vollendung schon an ihm selbst zu haben meint. Jedes Subject meint, mit seinem Beweise

den Beweis selbst vollführt zu haben. Und dieß kommt eben daher, weil der Aussage des Beweises die Meinung hinzutritt, weil das Subject dem Beweise auch das zuschreibt, was er nicht sagt, was noch außerdem zwar im Subjecte, aber außerhalb des Beweises liegt, und zur Erfüllung des letztern gehört. Daß aber das Subject seiner Beweisführung auch das, was ihr fehlt, zuschreibt, erklärt sich daraus, das dieses Fehlende nicht allein in dem Subjecte, sondern auch in dem Beweise selbst als der Keim des nächstfolgenden Beweises unentwickelt verborgen liegt. Wenn aber derselbe Beweis, welcher das beweisende Subject befriedigt, für Andere nichts beweiset, so kommt dieß wieder daher, daß die Anderen das Komplement des Beweises weder in ihm als Keim sehen, noch in sich fühlen, oder überhaupt das, was gemeint wird, nicht eher anerkennen wollen, bis es sich ausspricht. Dieß ist das Erste.

Aber damit ist nur eine Seite des Beweisverfahrens, nur die nächste Stellung und Wirkung berührt. Die Wahrheit liegt nicht allein in dem Subjecte als Meinung, wodurch sie zur Ueberzeugung wird, sondern sie liegt auch in dem Gegenstande selbst: der Gegenstand hat schon seine Wahrheit in sich, das Beweisthema ist sein eigener Beweis: somit wird die Wahrheit von dem Gegenstande selbst dem Subjecte aufgedrungen, dieses wird von jenem überwunden, überzeugt, bis es sich selbst überzeugt. Dieß ist das Zweite. Das Dritte ist aber der Beweis selbst, in welchem Subject und Object verbunden sind: aber sie sind eben nur äußerlich verbunden, nicht innerlich durchdrungen; denn das Dritte, was den Dualismus überwinden soll, ist als Beweis selbst noch ein Aeußeres.

So viel zur Erläuterung der Beweiſe für die Unſterblichkeit, die wir nunmehr in ihrer hiſtoriſchen Integrität betrachten.

1.

Die Seele iſt, wie ſie iſt, einfach, denn das Seyn der Seele iſt nichts anderes als Denken, und das Denken beſteht in der Einheit des Mannichfaltigen. Durch ihre Einfachheit unterſcheidet ſie ſich von ihrer eigenen Zuſammenſetzung mit dem äußeren Leibe, überhaupt von allem Aeußern, welchem Expanſion zugeſchrieben wird, während die Einfachheit in der Intenſion beſteht. Die Einfachheit erweiſet ſich hohe näher als Immaterialität, dieſe als Innerlichkeit: dieſe Innerlichkeit oder Einfachheit iſt das Kriterium des Unſinnlichen oder Immateriellen, wie die Ausdehnung das Kriterium des Sinnlichen oder Materiellen iſt. Als Innerlichkeit iſt die Einfachheit näher dieſes, daß ſie ſich in ſich bewegt, daß ſie nicht von einem Andern bewegt wird.

Iſt nun die Seele einfach, — das iſt der Vorderſatz — ſo iſt ſie keiner Veränderung unterworfen, weder im Raume, denn ſie iſt nicht ausgedehnt, ſie nimmt keinen Raum ein, noch in der Zeit nach ſucceſſiven Graden, denn das Einfache iſt nicht ſucceſſiv, ſondern in aller Zeit einfach. Was ſie im Leibe erfährt, das erfährt ſie nicht an ihr ſelbſt, ſondern ihrer Einfachheit unbeſchadet unter dem temporären Drucke des Leibes, ſo lange ſie mit ihm verbunden iſt.

Aus der Einfachheit der Seele folgt hiernach, daß ſie nicht in Anderes übergehen kann: ſie kann nicht von ſich

ſelbſt loskommen, weil ſie als einfach ſich nicht zerſetzen kann: ſie bleibt mithin, was ſie iſt. Der Tod iſt Trennung: er iſt mithin ihrem eigenſten Weſen entgegengeſetzt: er kann nicht zu ihr, weil ſie unzertrennlich iſt. Der Wahlſpruch des Todes iſt: Divide et impera. Der Tod herrſcht nur, wo er trennen und entzweien kann: darum hat er über die Seele keine Macht, denn ſie iſt in ihr ſelbſt unzertrennlich Eins, hiermit unſterblich, denn unzertrennlich und unſterblich iſt Eins.

In der populären Philoſophie iſt daher dieſe Einfachheit negativ als Untheilbarkeit oder auch als Beharrlichkeit bezeichnet worden, womit die Seele ſelbſt als äußerer Gegenſtand behandelt wird, der ſie doch als einfach nicht ſeyn ſoll. Die ſpekulative Philoſophie faßt hingegen die Einfachheit als Innerlichkeit: Ariſtoteles erkennt ſie näher als das ſich in ſich bewegende Weſen, aber eben darum als einfach [1]). Aber die älteſten Spuren dieſer Pſychologie finden ſich bei Herakleitos, welcher die trockenſte Seele für die reinſte erklärt, und das eigentliche Leben derſelben von dem Tode des Leibes an datirt, denn dieſer iſt es, der ſie von der Gemeinſchaft mit Gott abhält. Beſtimmter iſt nach dem Zeugniß des Ariſtoteles die Pſychologie des Anaxagoras, welcher die Seele ſowohl nach ihrer Einfachheit, als nach ihrer immanenten Selbſtbewegung erkannt hat.

In gleicher Weiſe ſucht Cicero beides zu verbinden. Cum simplex animi natura sit, non potest dividi,

1) Aristoteles: de anima. III. 4. *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι αὐτὸν, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.*

quod si non potest, non potest interire. Es liegt wirklich schon in dieser Einfachheit, daß die Seele in ihr selbst besteht, nec habet principium motus, quia se ipse movet animus. (De senect. sect. 78.) [1]). Die Seele hat hiernach kein äußeres Prinzip, „das nur von außen stieße.“ Dieselbe Argumentation finden wir auch bei Augustinus [2]). Nur wenn die Seele ein anderes, fremdes Prinzip außer ihr hätte, würde sie von diesem abhängig, folglich der Veränderung unterworfen seyn. So aber ist sie als einfach in sich selbst unverwüstlich.

Diesen Beweis aus der Einfachheit der Seele behandelt auch Sokrates in Platon's Phädon (sect. 78. b. p. 177. I. Bip.) und im Phädrus [3]); nur daß Platon die Seele nicht dogmatisch nach der Weise der Vorstellung als ein Ding, das da ist, sondern spekulativ als das Denken selbst faßt, womit sich dieser Beweis in seine höhere Kategorie erhebt. Zunächst gehört aber dieser Beweis der Vorstellung an: er nimmt die Seele nach dem, was er aussagt, als das Ding an sich. Darum wird er der metaphysische Beweis genannt: er wäre richtiger der theoretische zu nennen, weil ihm die Seele als Object gegenübersteht, ohne mit ihm eins zu seyn: er ist daher vorzugsweise dogmatisch.

Es ist wohl zu merken, daß dieser Beweis aus dem zufälligen Daseyn der Seele, wie es sich unmittelbar als

---

1) Vergl. Disp. Tusc. I. 23. 27.

2) Augustinus: de civit. Dei. XI. 10., de spiritu et anima, cap. 24.

3) Vergl. Hegels Werke XIV. 206 folg.

einfach in der Zeit vorfindet, auf deſſen Außerzeitlichkeit, und von dem Tode, welchem der Leib nach ſeiner Theilbarkeit unterworfen iſt, auf die Unſterblichkeit, welche der Seele nach ihrer Untheilbarkeit zukommt, folgerecht ſchließt. In ſofern entſpricht er unverkennbar dem kosmologiſchen Gottes-Beweiſe, welcher von dem zufälligen Daſeyn auf das ewige Seyn ſchließt; in ſofern iſt er vorzugsweiſe der pſychologiſche Beweis für die Unſterblichkeit.

Im Phädon ſucht Simmias den Vorderſatz, welcher die Einfachheit als unſinnlich ausſagt, mit dem Beiſpiele von der Lyra zu widerlegen; aber er muß ſich auch beſcheiden, daß die Harmonie, welche die Lyra hervorbringt, wenn auch unſichtbar, doch darum nicht unſinnlich iſt: ſie folgt auch erſt nach dem Inſtrumente, und hat nicht ihr Prinzip in ſich ſelbſt, während die Seele dem Körper als ihr und ſein Prinzip vorausgeht [1]). Eben ſo wenig hat auch Kant den uralten Beweis mit der Kategorie der intenſiven Größe abfertigen können; denn dieſe Kategorie des Grades, nach welcher die Seele ſoll abnehmen und verſchwinden können, wie Licht und Wärme und Schall, paßt nur auf endliche, ſinnliche Größen, aber nicht auf Einfaches, hiermit Unſinnliches und Unendliches [2]). Kant hat damit wirklich nicht mehr geſagt, als Simmias, nicht mehr als Lucretius, der längſt vor ihm auf die mit dem Alter des Leibes abnehmende Geiſteskraft aufmerkſam machte,

---

1) Vergl. Hegels Werke XIV. 214.

2) Hegels Logik III. 304. und Hegels Werke III. 260., V. 268. 269.

und auch längſt vor ihm von Anti-Lucretius [1]) widerlegt worden iſt.

Ergo artem Musicam ipsa in testudine pones?
Ac tibi propterea res una putabitur esse
Organum et organicus? Talis sit copula porro
Corporis ac mentis. — —

Steckt denn im Boden der Reſonanz die göttliche Tonkunſt?
Dünkt dir das Inſtrument, und der es gebrauchet, der Künſtler
Eins und daſſelbe zu ſeyn? Daſſelbe Verhältniß beſteht auch
Zwiſchen dem Geiſt und dem Körper. —

Es iſt nicht dieſes Organ, an welches der Organiſt gebunden iſt, nicht das äußere Organ.

Die empiriſche Wahrnehmung, daß die Seele im Leibe und mit dem Leibe abnimmt, bis ſie endlich wie ein Licht verliſcht, — woraus auch La Mettrie nebſt allen Materialiſten auf die Sterblichkeit der Seele ſchließt, — dieſe Erfahrung, welche gelegentlich auch den hochfahrendſten Spiritualismus niederſchlägt, kann daher nur die Theilnahme der Seele an dieſem Leibe während ihrer Verbindung mit ihm beweiſen. Das heißt: die Seele nimmt nur äußerlich ab, aber ſie ſelbſt iſt nicht äußerlich; ſie verliſcht nicht ſelbſt, ſondern dieſe Aeußerung verliſcht, nachdem ſie ihren Dienſt verrichtet hat. — So iſt der Schmetterling in der Puppe gefangen und in ſeinen Flügeln zuſammengedrückt, bis ſie ſpringt. Von dieſer Beſchränkung und Wiederbefreiung geht auch Platon im Phädon aus. Der Körper

1) Anti-Lucretius sive de Deo et natura libri novem. Cardinalis Melch. de Polignac opus posthumum. Edit. Jo. Chr. Gottschedii. Lips. 1748.

iſt das Organ der Seele, aber auch die zeitige Schranke: darum hemmt er ſie auch, indem er ihr dient; wenn der Diener ſchwach wird, da leidet auch die Herrſchaft darunter. Mit der Auflöſung des Körpers wird aber die Seele wieder frei: nun regt ſie ſich wieder, die Schwingen wieder zu heben und zu regen. Darum ſehen wir die Seele oft am kräftigſten walten, wenn der Leib ſtirbt: oft laſſen uns die letzten Momente des Sterbens den Geiſt noch einmal in aller ſeiner Oberherrlichkeit und Selbſtſtändigkeit erblicken. Zwei hellleuchtende Beiſpiele dieſer Art hat uns Schubert in der Chriſtoterpe für das Jahr 1831 mitgetheilt; ſie ſind aus uralter Zeit erfahrungsmäßig entlehnt, ſie betreffen den Kaiſer von Marocko, Muley Maluk, und den Biſchof von Cäſarea, Baſilius den Großen: beider Männer letzte Lebensſtunden waren die höchſten Lichtpunkte ihres ganzen thätigen Lebens, in welchen ſich die Macht des Geiſtes am glänzendſten und unabhängigſten entfaltete. Hier können wir ſichtlich ſehen, was ſonſt unſichtbar in der Todesſtunde geſchieht.

Dennoch müſſen wir geſtehen, daß dieſes letzte, hellſte Aufflackern der Seele in dem Augenblicke ihrer Trennung und Befreiung von dem Leibe, welcher abſtirbt und niederſinkt, während jene aufſteigt, eben nur ihre Verſchiedenheit von dem Leibe und die Superiorität über denſelben, aber darum allein noch nicht die Unſterblichkeit bezeugt. Dazu ſollte aber auch dieſe Thatſache nicht dienen: eben weil dieſe Erſcheinung allein, als eine ſinnliche, die Unſterblichkeit nicht beweiſet, eben darum iſt damit bewieſen, daß auch das Abnehmen der Seele mit dem abſterbenden äußeren Organe derſelben die Sterblichkeit der

Seele nicht beweisen kann; auf diese Widerlegung des schon vorausgegangenen Beweises kam es allein an, um diesen damit gerettet zu wissen.

Wir sind überhaupt hiermit, wie es so oft geschieht, in die rein sinnliche Sphäre herabgefallen, während wir das übersinnliche Wesen der Seele vertheidigen wollten. Die nächste Veranlassung hierzu enthalten Kant's intensive Größen, welche dieser Sphäre angehören; sie treffen daher auch nicht den spekulativen Inhalt des Beweises, dem sie entgegengesetzt werden, sondern nur die dogmatische Auffassungsweise desselben. In Beziehung auf den Inhalt des Beweises selbst verhält es sich hingegen mit der kritischen Widerlegung ungefähr so, wie mit dem kritischen Verfahren gegen den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes, welchen Kant mit dem berühmt gewordenen Beispiele von 100 Thalern, die auch ohne Besitz gedacht, und eben sowohl passiv als aktiv gedacht werden können, entkräftet zu haben meinte, aber wirklich nicht entkräftet hat; denn die vorausgesetzte Trennbarkeit des Begriffs einer Sache von ihrem Daseyn, welche er an dem Kapitale von 100 Thalern versinnlichte, gilt eben nur von endlichen, sinnlichen Dingen, oder überhaupt von Dingen, während doch in dieser Trennbarkeit eben der Unterschied des Endlichen in seinem Gegensatze zu dem Wirklichen, Unendlichen, Absoluten besteht; und von diesem letzteren ist hier allein die Rede [1]) Ist die Seele wirklich einfach, so ist sie auch dem gradweisen Abnehmen so wenig als der Theilung ausgesetzt: sie ist überhaupt kein Ding, sondern das

1) Hegels Werke III. 88.

Innerliche, und als innerlich der ſinnlichen Vorſtellung einer Trennbarkeit des Inneren vom Aeußeren nicht unterworfen, ſondern das Innere hat das Aeußere an ihm ſelbſt.

So viel von dem erſten, von dem ſogenannten metaphyſiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, welche die denkende, und als denkende einfach iſt. Die Kritik der reinen Vernunft hat ihn nur in Beziehung auf ſeine dogmatiſche Form, wonach die Seele als Sache behandelt wird, erſchüttert oder vielmehr aufgehoben. Und dieſes iſt das unſterbliche Verdienſt der kritiſchen Philoſophie, die dogmatiſche Form der ſpäteren Philoſophie überwunden, und hiermit wiederum der ſpekulativen Auffaſſung den Weg gebahnt zu haben.

2.

Aber die Seele iſt ferner, wie ſie iſt, zu Zwecken fähig und beſtimmt, die als unendlich weder hier, noch überhaupt in der Zeit ganz erreicht werden können. Folglich gehört zu der weſentlichen Beſtimmung der Seele die ewige Fortdauer, in welcher ſie allein ihrem Weſen entſprechen kann. Mit ihrer unendlichen Beſtimmung iſt ihr auch von dem ſie beſtimmenden Urweſen die unendliche Fortdauer ſo gewiß beſchieden, als Gott ſelbſt ewig iſt und ſich nicht widerſprechen kann. *Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά.*

Hierher gehört auch die Vorſtellung von der Erziehung des Menſchengeſchlechts, welche auf der unendlichen Entwickelungsfähigkeit des endlichen Geiſtes beruht, und von Leſſing näher ausgeführt worden iſt. Für den Geiſt des Menſchen reicht weder dieſe, noch irgend eine Zeit aus, ſon-

sondern nur die Fülle der Zeit, die wirkliche Unendlichkeit, in welcher die Seele allein Genüge und Befriedigung findet.

Es ist wohl zu merken, daß die Bestimmung des inneren Menschen, wenn sie auch als vollendet gedacht wird, dieses doch nur in sofern werden kann, als die Seele das Unendliche, in welchem ihre Bestimmung besteht, wirklich erreicht: sie würde aber das Unendliche, als ihren Zweck, doch nicht erreicht haben, wenn sie wieder aufhörte, es erreicht zu haben, wenn sie den Zweck, wozu sie selbst bestimmt ist, nicht auch selbst für sich behielte.

Darum ist es auch nur eine Species dieses Beweises, wenn er unter andern auch auf die moralische Ausgleichung, auf die Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Prinzipe der Gerechtigkeit angewendet wird. In sofern ist Gott als die absolute Gerechtigkeit vorausgesetzt.

Hieran reiht sich auch der aus dem Gewissen, als der unmittelbaren Aussage der Seele, abgeleitete Beweis, welchen Kant unter der Form eines Postulats faßte, weil er ihn nur als von dem Bewußtseyn gefordert anerkennen wollte, und dieser Forderung ihre Subjectivität, zur Vermeidung aller Selbsttäuschung, beständig vorzuhalten für nöthig fand. Es ist sehr bemerkenswerth, wie hiernach Kant, mitten in seiner Opposition gegen den Dogmatismus, gegen welchen er sich Schritt für Schritt verwahrt, noch selbst in der dogmatischen Auffassung befangen bleibt, denn er betrachtet die Seele selbst noch als Sache, als das Ding an sich, dem die Aussage des Subjects nicht als objective Eigenschaft zugeschrieben werden könnte, während doch der Seele, als dem Subjecte, nichts so sehr zukommen

kann als das Subject, das Selbstbewußtseyn, oder in practischer Beziehung das Gewissen.

Hiervon abgesehen ist es aber doch grade dieser Beweis, auf welchen sich Kant selbst in anderer Form eingelassen hat. Auch Joh. Gottl. Fichte bekennet: „Der Mensch muß einen über dieses Leben hinausgehenden Zweck haben;" auch Fichte findet diesen Zweck im Willen: aber das Ich dieses Willens scheint immer wieder in der „moralischen Weltordnung" unterzugehen. Derselbe Beweis ist auch sonst mehr als ein anderer in den verschiedensten Wendungen gebraucht worden. Auf der sittlich-religiösen Grundlage dieses Beweises beruhet auch die einfache Betheuerung, in welcher sich das Selbstgefühl ausspricht, das Keiner ganz verläugnen kann. „So schlecht und gering ich bin," das fühlt Jeder, wenigstens dann und wann, „so ist doch Etwas Göttliches, Unsterbliches und Unvergängliches in mir, nämlich in meinem Ich, nämlich das Ich selbst." So bejahet sich die Seele in ihrem Innersten: sie spricht damit im unmittelbaren Gefühle die Gegenwart ihrer Zukunft zuversichtlich aus: sie fühlt in ihrer daseyenden Unvergänglichkeit ihre Zukunft.

Zunächst ist aber der Beweis, nach seiner dogmatischen Fassung, auf die Zukunft, als das Jenseits, das noch nicht ist, gerichtet: er schließt darauf aus der Fähigkeit der Seele dazu, aus der Beschaffenheit und Bestimmung der Seele dafür.

Schon Cicero sagt, daß die Seele mehr auf das Zukünftige als auf das Gegenwärtige gerichtet sey. Es liegt schon in dem Begriffe aller Thätigkeit, daß sie auf die Zukunft geht, und in dem Begriffe der Selbstthätigkeit,

daß das Selbſt mitgeht. Serit arbores, quae alteri seculo prosint: quid spectans, nisi etiam postera secula ad se pertinere? [1])

Auch der Tod der Kinder, das Sterben der Jugend mitten in der erſten Entwickelung, der Untergang mitten im Aufgange, die Unterbrechung der kräftigſten Thätigkeit mitten im Laufe, hat dieſen Beweis verſtärken helfen.

In Platon's Phädon sect. 72. e. bis 78. kommt Sokrates, ſcheinbar auf dem entgegengeſetzten Wege, zu demſelben Beweiſe, indem dort aus der Bewandtniß um das Lernen, welches nichts als Erinnerung iſt, die Präexiſtenz, und aus der Präexiſtenz die Poſtexiſtenz oder die Beſtimmung der Seele für die Zukunft gefolgert wird. Die Präexiſtenz iſt ſelbſt nichts anderes, als die Vorausſetzung von Zwecken, wozu die Seele, d. h. das Innerliche, da iſt, d. h. äußerlich wird und innerlich fortdauert. Dieſe Zwecke, wozu die Seele da iſt, erheiſchen mithin ebenſowohl nach ihrem Urſprunge oder Beſtimmungsgrunde die Vergangenheit, als zu ihrer Erfüllung nebſt der Gegenwart die Zukunft: ſo wie alles Beſtimmte ein Woher, als Beſtimmendes, und ein Wohin, als Ziel, vorausſetzt. Darum iſt auch die Erinnerung nichts anderes, als die Energie, wonach die individuelle Seele das für ſich wird, was ſie actu an ſich iſt und vorher potentialiter ſchon ſeyn mußte. [2])

Hiermit hängt die Idee der Schöpfung überhaupt, näher das Verhältniß der Schöpfung zum Schöpfer we-

1) Cicero. Tusc. Disp. I. 14.
2) Hegel's Werke XIV. 203. 213.

ſentlich zuſammen. Indem Gott, als das unbedingte, unendliche Seyn, hiermit als der abſolute Geiſt gefaßt wird, iſt auch die Schöpfung, als das Werk des unendlichen Geiſtes, unendlich, d. h. Geiſt, d. h. bedingt nach ſeinem Urſprunge, unendlich nach ſeinem Werden, oder endlich nach ſeinem Seyn, oder mit einem Worte endlicher Geiſt, d. h. unendliches Streben nach Gott. Gott iſt unendliches Seyn, der geſchaffene Geiſt unendliches Werden: Gott abſoluter Geiſt, der Menſch endlicher Geiſt. Mit dieſem Endlichen, welches dem creatürlichen Unendlichen als deſſen Gränze beiwohnt, iſt auch die Vorſtellung der Materie, als des Aeußern, hiermit wieder die Vielheit der Geſchöpfe, der Einheit Gottes gegenüber, ſo wie mit dem Werden innerhalb der ſich immer mehr verklärenden Gränzen der Organismus nach ſeinem Prinzipe erklärt. Und hierauf gründet ſich der vor und nach Sulzer mehrfach verſuchte ſogenannte phyſiologiſche Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, welcher in der Seele eine ihr zwar geſetzte, aber weſentlich angehörige, ſich fortbewegende Form der Endlichkeit oder Begränzung anerkennt, und aus dieſer Gränze nach ihrer ſtetigen Ueberwindung und Durchdringung auf die unendliche Entwickelungsfähigkeit der Seele zu ſchließen berechtigt iſt. Die menſchliche Seele enthält dieſen Beweis in adjecto, in ihrem Prädicate.

Ueberall iſt es die innere höhere Vervollkommnung, die Perfectibilität, worauf der Beweis deutet. Daraus erklärt ſich auch die höhere Erhebung der Seele, womit ſie zuweilen im Augenblicke des Todes der Zukunft entgegenjauchzt. Hierauf bezieht ſich in's beſondere in Platon's Phädon der ſchöne Vergleich mit dem Schwane, sect. 84. e.,

welcher vor seinem Tode am schönsten und lieblichsten singt, nicht etwa aus Furcht vor dem Tode, wie die Menschen wähnen, sondern in der Sehnsucht nach dem ewigen Leben, im Vorgefühl der höheren Güter desselben, und in der Freude, nunmehr abzuscheiden und zu Gott zu kommen, nunmehr seinen eigentlichen Zweck, sein wahres Lebens-Element zu erreichen.

Immer ist es derselbe Beweis, welchem wir unter den mannigfaltigsten Metamorphosen nachgegangen sind: er ist unter dem Namen des moralischen oder practischen bekannt, und besonders seit Spalding, Jerusalem, Mendelssohn, Kästner, Kampe, Jakob, Sintenis populär geworden. Insofern er von der Zweckbestimmung der Seele auf deren Erreichung übergeht, ist er teleologisch: er entspricht hiermit dem Gottesbeweise dieses Namens. Und wie dieser letztere auch physikotheologisch gefaßt wird, so ist auch der moralische Seelenbeweis nicht allein nach seiner Beziehung auf Gott theologisch, sondern auch nach der organischen Fortentwickelung des endlichen Geistes und deren Analogie mit dem Naturorganismus physiologisch, näher anthropologisch, gefaßt worden. In der letzteren Beziehung beruht er namentlich auf der Idee der Schöpfung, hiermit auf der Voraussetzung Gottes, als des Schöpfers, so wie alle selbstbewußte Teleologie das theologische Prinzip, das Bewußtseyn der absoluten Persönlichkeit voraussetzt. Daher sind auch die Zwecke, welche wir in der menschlichen Seele lesen und als die Grundlage dieses Beweises kennen gelernt haben, auch als die Absichten Gottes gefaßt worden, die sich in seinem Werke vorfinden und aus diesem folgen.

Hiermit wechseln die concreten Formen dieſes Seelenbeweiſes nur noch mehr: ſie ſind bis jetzt in bunter Mannigfaltigkeit durcheinandergelaufen. Aber wenn wir nunmehr näher hinzutreten, ſo werden wir bei dem moraliſchen Beweiſe, wie vorhin bei dem metaphyſiſchen, weſentlich zwei Stufen zu unterſcheiden haben. Nach ſeiner dogmatiſchen Faſſung iſt der Beweis zunächſt auf die Zukunft gerichtet, als auf das Jenſeits, das noch nicht iſt: es liegt ihm eine Unendlichkeit der Zwecke zum Grunde, welche nie erreicht werden, weil die Unendlichkeit ſelbſt noch nicht in ſich vermittelt iſt. Die Wahrheit dieſer Anſicht beſteht aber darin, daß die Zukunft in der fortſchreitenden Gegenwart gefunden und als ſchon daſeyend erkannt wird, wonach auch die Unendlichkeit nicht mehr darin beſteht, daß die Zwecke nie vollkommen erreicht werden, ſondern vielmehr darin, daß ſie auch erreicht nicht aufhören, während ein endlicher Zweck, wenn er erreicht iſt, zu Ende geht, daher auch Ziel und Ende von der Sprache wechſelweiſe gebraucht werden.

In Beziehung auf den metaphyſiſchen oder theoretiſchen Beweis iſt übrigens der moraliſche oder practiſche die höhere Stufe: es liegt ſchon in der Benennung, daß jener die Seele als Object, dieſer hingegen ſchon als Subject anzuſehen anfängt: in jenem wird die Seele zunächſt als ein Ding, in dieſem als Thätigkeit gefaßt: dort beſteht die Unſterblichkeit darin, daß die Seele zunächſt als einfach unverändert bleibt, was ſie iſt, während ſie hier nicht ſtehen bleibt, ſondern fortgeht, ohne ſich zu verlieren. Und wenn demnächſt in der höheren Faſſung der erſte Beweis, weil er auf der Einfachheit der Seele beruht, das Selbſtbewußtſeyn derſelben als ihr Weſen zu ſeiner Grundlage

hat, so erkennt nunmehr auch der zweite Beweis in seiner Steigerung, weil er auf der unendlichen Bestimmung der Seele ruht, das Gottesbewußtseyn, welches der Seele inwohnt, als das höhere Prinzip. In dieser Höhe faßte hauptsächlich Anselmus [1]) den religiös-moralischen Beweis auf. Denn indem die Seele, für sich selbst sterblich, durch das Denken in ein bewußtes Verhältniß zu Gott, als zur ewigen Persönlichkeit, tritt, ist auch ihre endliche Individualität vor dem Untergange gesichert: sie hat ihr Prinzip gefunden, in welchem sie nicht untergehen kann. Der Finger Gottes hat sie berührt, und so bestehet sie in Ewigkeit. Zwar gehet eine Sage durch die Zeit, daß die endliche Creatur, wenn sie Gott Selbst sieht, vergehen muß: aber die Wahrheit ist, daß eben nur ihre bestimmte Endlichkeit untergeht: es vergehet nur das, was an ihr blos endlich ist. Daran schließt sich die höchste Wahrheit, wonach das Anschauen der ewigen Gottheit Unsterblichkeit verleiht. Wohl erschrickt und erzittert Psyche vor dem Anblicke des mit ihr bis dahin ungesehen verbunden gewesenen Gottes: dieser erste Blick der Erkenntniß bringt sie in bange Noth und Arbeit im Dienste der erzürnten Göttin: aber es ist die Liebe, welche zürnet, und das Ende ist, daß ihr in weiterer Folge jener Anschauung von dem obersten Gotte Unsterblichkeit verliehen wird. Unsterblichkeit ist Göttlichkeit: erst durch diese Erfüllung mit Gott wird die abstracte Unendlichkeit der Fortdauer zur concreten Unendlichkeit der Gegenwart.

Hiermit tritt aber immer mehr hervor, wie der mo-

1) Monolog. c. 66. — 72.

ralische Beweis zugleich als physiologischer und physikotheologischer auf dem Bewußtseyn Gottes beruht, in welchem eigentlich die Seele besteht. Nach dem metaphysischen Beweise ist die Seele schon durch ihre Beschaffenheit, nach dem sittlichen durch den Willen Gottes, den wir in der Seele lesen, vor dem Untergange geborgen. Nach dem ersten Beweise könnte sie Gott doch zerstören, wenn er wollte, — so hat man sich wirklich ausgedrückt —: nach dem zweiten will er's nicht, sein Wille ist in der Seele selbst ausgedrückt: und der Wille Gottes ist unveränderlich. Im Timäus lehrt Plato dasselbe, wiewohl in anderer Beziehung: *Βιλούμενος ὧν ἄριστον γένναμα ποιεῖν, τοῦτον ἐποίει θεὸν γεννατὸν, οὔποκα φθαρησόμενον ὑπ' ἀλλῳ αἰτίῳ, ἔξω τῷ αὐτὸν συντεταχμένῳ θεῷ, εἴποκα δήλετο αὐτὸν διαλύειν. ἀλλ' οὐ γὰρ ταγαθῷ ἐξιν ὁρμᾶν ἐπὶ φθορὰν γενναματος καλλίξῳ.* Das vollkommenste Werk in der alle Momente des Seyns und Denkens hintereinander entwickelnden Schöpfung Gottes ist das Ebenbild Gottes des Schöpfers: das Ebenbild Gottes ist der geschaffene Gott, welcher, über alle anderen Werke der Schöpfung erhaben, in diesen nicht untergehen kann, und von keinem andern Wesen überwältigt und vernichtet werden kann, außer allein von dem Wesen, das über ihm ist, nämlich von Gott. Gott könnte es, aber er will es nicht, denn es widerspricht dem vollkommenen Schöpfer das vollkommene Geschöpf zu vernichten.

Ehe wir nun weiter gehen, müssen wir, um den wesentlichen Uebergang zu finden, die beiden genannten Be-

weiſe nach dem ihnen zum Grunde liegenden Verfahren näher unterſuchen. Es iſt deshalb zu erinnern, daß alles Beweisverfahren nach dem Verhältniſſe des Seyns und Denkens, in welchem es ſich bewegt, auf einen doppelten Weg gewieſen iſt, um von einem zum andern den Uebergang zu finden. Es geht nämlich entweder von einem gegebenen Daſeyn aus, und ſchließt aus deſſen Eigenſchaft oder Beſchaffenheit auf deſſen nothwendige Folge, welche ſinnlich nicht da iſt, aber in der Nothwendigkeit des Denkens liegt, und daher wirklich ſeyn muß: oder es geht umgekehrt von dem ſubjectiven Begriffe der Fortdauer, mit dem es vorher abſchloß, als von ſeinem Anfangspunkte, aus, und ſchließt demnächſt aus deſſen Nothwendigkeit auf die Realität deſſelben. Die beiden Beweiſe, welche bisher ausgeführt worden ſind, gehören dem erſten Wege an: denn ſie gehen davon aus, daß die Seele da iſt, und was ſie iſt. Die Seele iſt da, ſie beſteht nach ihrem Weſen im Selbſtbewußtſeyn oder im Denken: als denkend iſt die Seele nach ihrer objectiven Seite einfach, folglich unverwüſtlich, nach ihrer ſubjectiven Seite oder nach ihrer intenſiven Fülle zu unendlichen Zwecken beſtimmt und der Unendlichkeit fähig, mithin auch theilhaft. Es wird mithin der Seele das Denken als eine Eigenſchaft zugeſchrieben, und in Folge deſſen einerſeits die Einfachheit, woraus gefolgert wird, daß die Seele nicht verändert werden kann, andererſeits die intenſive Fähigkeit der Unendlichkeit, woraus folgt, daß die Seele fortdauern muß. In beiden Fällen wird daher aus dem, was da iſt und wie es iſt, auf deſſen vollen Begriff, auf das, was zum Begriff gehört, übergegangen. Außerdem iſt noch der andere

Weg des Beweiſes übrig: dieß führt auf die dritte Sphäre des pſychologiſchen Beweisverfahrens.

3.

Der Begriff der Fortdauer führt nur inſofern, als er nothwendig iſt, folgerecht auf die Realität deſſelben. Die Beweiskraft iſt ſelbſt nichts anderes, als die zwingende Macht, welche der innern Nothwendigkeit des Begriffs beiwohnt. Der Begriff der Fortdauer iſt aber nothwendig, weil das Gegentheil nicht gedacht werden kann, weil die völlige Austilgung des Seyenden mit dem Gedanken ſchlechthin ſich nicht verträgt.

Daß die Negation der Fortdauer ungedenkbar iſt, hat näher dieſen Grund und Sinn, daß die Aufhebung, indem ſie geſetzt wird, ſofort ſich wieder zerſetzt, denn es liegt in dem Weſen der Negation, daß ſie ſich ſelbſt negirt, womit das negirte Seyn wieder hergeſtellt iſt. Wie das Seyn zum Seyn gehört, ſo gehört es auch zum Denken. Auf dieſer Negation der Negation beruhet daher der von dem Begriffe der Fortdauer ausgehende Beweis in ſeiner weiteren Entwickelung und höheren Stellung.

Es kommt jetzt darauf an, daß wir zur Veranſchaulichung dieſes dritten Beweiſes die concreteren Faſſungen deſſelben näher verfolgen.

Aus dem Begriffe der Fortdauer folgt deren Wirklichkeit, denn die Seele iſt als Geiſt dieſer Begriff ſelbſt: ſie denkt die Fortdauer, und ſollte ſie nicht haben? das Denken ſollte ſeyn, und doch ohne das Seyn ſeyn? Umgekehrt kann ſie die Vernichtung nicht denken, und nichts iſt ihr fremder, nichts iſt dem Gedanken unerträglicher,

als Nichts, pures Nichts, Nichts als Nichts: und dieses ungedenkbare Nichts sollte die Bestimmung und der Ausgang des Denkens seyn? oder das Denken, welches in der Seele Eins ist, sollte ein anderes Denken werden, das Denken, welches auf dem Selbstbewußtseyn ruht, ohne Selbstbewußtseyn seyn?

Wir können uns nicht denken, daß irgend ein Stäubchen in der Körperwelt verkommt: wie viel weniger eine Seele in der Welt des Geistes? Es wird Alles erhalten, so lehrt der Begriff mit zwingender Nothwendigkeit: es bleibt Alles, was es ist, jedoch der weitern Vervollkommnung und Verklärung unbeschadet: Staub bleibt Staub, Theilbares bleibt theilbar, d. h. gleichgültig gegen sein Andersseyn, indifferent gegen seine Zerstreuung; und der Geist sollte nicht bleiben, was er ist, der Geist sollte nicht Geist bleiben, d. h. Selbstbewußtseyn seyn, untheilbar, seiner Zerstreuung widersprechend? Für das Körperliche ist das Andersseyn kein Verlust, darum leidet es auch durch das Uebergehen in Anderes keinen Verlust, keine Vernichtung: für den Geist besteht hingegen die Vernichtung in dem Verluste des Selbstseyns, welchen es mithin nicht erleiden kann, weil es die Vernichtung nicht erleiden kann.

Die Welle bleibt, was sie ist, wenn sie im Meere verschwimmt, sie ist nach wie vor selbstlos. Und das Selbst sollte nicht bleiben, was es ist, nämlich Selbst?

Die Fortdauer ist nothwendig, weil sie im Denken selbst, als der innersten Einheit des Seyns, unvertilgbar liegt: das Nichtseyn hingegen ist mit dem Denken so unverträglich, als mit dem Seyn. Indem ich bin, kann

ich nicht auch nicht seyn. An dieser Wahrheit scheitert auch Sterne's oft wiederholte Apostrofe an den Tod, so witzig und inhaltreich sie auch ist: oder sie kommt vielmehr erst hierdurch zu ihrer Wahrheit. „Ich müßte ein Thor seyn, Dich zu fürchten, Tod!" so spricht das Ich: „denn so lange Ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin Ich nicht [1])." — Es ist in dieser Alternative als möglich vorausgesetzt, daß der Tod seyn könnte: aber diese Voraussetzung zersetzt sich sogleich selbst, denn der Tod besteht eben im Nichtseyn, mithin darin, daß er selbst nicht ist.

Aber dem Tode ist kaum sein Nichtseyn schulgerecht bewiesen, da kommt er dennoch, als wenn ihm nichts geschehen wäre, und lacht des künstlichen Beweises, der den Tod selbst tödten sollte, und packt den, der ihn hinweg disputirt hatte, desto fühlbarer mit seinen eiskalten Händen. Hiermit kündigt er sich handgreiflich als die Negation des Lebens an: nun folgt aber auch sogleich aus dieser Negation die weitere Negation, welche der Tod an ihm selbst hat; und diese weitere Negation, die Negation des Todes, ist die Erneuerung des Lebens, das neue Leben, welches sich nunmehr als unvergänglich bewährt, denn es ruhet auf der absoluten Negation, womit der Tod überwunden ist. Das ist die Negation, welche nach ihrem eigensten Wesen sich das selbst anthut, was sie an sich hat. Hierauf beruhet der Begriff, und mit diesem die Realität der Fortdauer. Hierauf ruhet auch in Platon's Phädon

1) Vergl. Schellings philosoph. Schriften I. 169. und Hegels Werke XIV. 510.

(sect. 70—72.) der erſte Grund, welchen Sokrates zur Erweiſung der Unſterblichkeit kurz vor ſeinem eigenen Tode im Verlaufe des Geſprächs mit Zuverſicht hervorhebt. Alles entſteht aus ſeinem Gegentheile und dem, was es nicht iſt: aus der Negation des Lebens geht das Gegentheil dieſer Negation hervor: wie aus dem Leben der Tod entſteht, ſo entſteht aus dem Tode wieder das Leben. Contraria fiunt e contrariis. Das Leben bejahet ſich ſelbſt, der Tod verneint ſich: das Leben bejahet auch den Tod, indem ſich dieſer ſelbſt verneint: es macht aus dem Nein des Todes das Ja des Lebens.

Auch aus der Sprache wird dieſer Beweis vielfältig unterſtützt: wir ſprechen ihn aus, ohne daran zu denken. Das Nächſte iſt, daß ſich die Sprache nicht entbrechen kann, auch dem Geweſenſeyn ein weſentliches Seyn zuzuſchreiben, ob es gleich vergangen zu ſeyn ſcheint. Die Sprache erweiſet ſich auch in dieſer Beziehung als der Ausdruck des Geiſtes, der vor uns und für uns denkt. Aus dieſer Bewandtniß um die Sprache erklären ſich auch ſonſt und überhaupt die mannichfaltigen Verſuche, aus der Sprache das Denken und hiermit den geſammten Inhalt der Philoſophie oder die Wahrheit im Verlaufe ihrer einzelnen Momente methodiſch zu entwickeln.

Das ſprechende Sinnbild in der Sphäre dieſes Beweiſes iſt der Phönix, welcher aus ſeiner eigenen Vernichtung ſich wieder verjüngt. So leſen wir namentlich in dem chriſtlich-platoniſchen Dialoge, welchen Aeneas Gazäus über die Unſterblichkeit verfaßt hat: *Τὸ ὄρνεον ὁ φοῖνιξ εἰς πεντακόσια ἔτη βιῶναι λέγεται. τελευτήσας δὲ καὶ ὅλως διαχυθεὶς αὖθις ἀνεβίωσε.*

Auch der Name des Beweiſes liegt nicht fern: er iſt nach ſeinem Weſen der logiſche, näher der ontologiſche, weil er dem Logiſchen die Realität vindicirt. Zugleich liegt es am Tage, daß er dem ontologiſchen Beweiſe für das Daſeyn Gottes entſpricht, indem aus dem nothwendigen Begriffe der Fortdauer auf deren Wirklichkeit, aus dem Begriffe der Negation, welche der Tod iſt, auf die Negation dieſer Negation, oder aus dem Gegentheile der Fortdauer auf das Gegentheil dieſes Gegentheils, aus dem Nichts auf das Nichts des Todes, auf das Nichts, das nicht iſt, im unaufhaltbaren Fortgange geſchloſſen wird.

Es iſt noch übrig, daß wir den Begriff der Fortdauer weiter verfolgen, um zu erfahren, wie dieſer dritte Beweis die beiden vorausgegangenen in ſich vereinigt, indem dieſe in ihm gegen einander durchſichtig werden. Die Fortdauer oder die Unvergänglichkeit, von deſſen Begriffe der dritte Beweis ausgehet, iſt in Beziehung auf die Seele, von welcher ſie ausgeſagt, auf welche ſie übertragen wird, näher als die Fortdauer des Selbſtbewußtſeyns zu faſſen: das Selbſtbewußtſeyn war aber das Fundament des erſten Beweiſes, an welchem ſich ſchon der Begriff der Fortdauer als Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Nothwendigkeit entwickelte: die Nothwendigkeit der Fortdauer hat ihren Grund in dem eigenſten Weſen des Selbſtbewußtſeyns, welches zuerſt als einfach gefaßt wurde und nunmehr zum Begriffe ſich erhoben hat. Die Fortdauer des Selbſtbewußtſeyns iſt demnächſt weiter in Beziehung auf Gott als perſönliche Unvergänglichkeit beſtimmt: der Begriff der perſönlichen Unvergänglichkeit hat hiermit ſeinen tiefſten Grund in dem Begriffe der abſoluten Perſönlichkeit,

welcher als das der Seele inwohnende Gottesbewußtseyn das Fundament des zweiten Beweises für die Unsterblichkeit war, und wodurch eben der Begriff der persönlichen Fortdauer seine letzte Begründung, seine unabweisliche Nothwendigkeit erhält. Der Begriff der persönlichen Unvergänglichkeit ist darum nothwendig, weil der Begriff der absoluten Persönlichkeit nothwendig ist. Der Mensch kann von der persönlichen Unvergänglichkeit nicht lassen, weil er von der absoluten Ewigkeit, weil er von Gott nicht lassen kann. In der dritten Beweissphäre sind diese beiden Seiten, welche die beiden ersten Beweissphären bilden, vereinigt und concentrirt: der concrete Begriff der Fortdauer vermittelt die doppelte Beziehung der Seele zu sich und zu Gott.

Hiermit tritt erst der ontologische Beweis für die persönliche Fortdauer der Seele in seiner tiefsten Bedeutung heraus, so wie in seinem innigsten Verhältnisse zu der theologischen Sphäre, insbesondere zu dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes. Der letztere erweiset sich mit dem ersteren identisch: er vindicirt dem Begriffe des ewigen Wesens, und demnächst in Beziehung auf den endlichen Geist dem Begriffe der Unvergänglichkeit, näher der persönlichen Unvergänglichkeit seine Realität. Mit der Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit ist auch die persönliche Unvergänglichkeit für das Selbstbewußtseyn als nothwendig nachgewiesen, denn eine andere Unvergänglichkeit als die persönliche, ist für das Selbstbewußtseyn keine. Der ontologische Beweis, welcher dem theologischen Gebiete angehört, kommt überhaupt erst durch seine Beziehung auf den endlichen Geist, hiermit in der psychologischen Sphäre,

zu ſeinem vollen Inhalte; der Sinn iſt dieſer: der endliche Geiſt, welcher Gott denkt, und dieſem Gedanken Gottes die nach deſſen weſentlichem Inhalte nothwendig dazu gehörige Realität zuſchreibt, befindet ſich mittelſt dieſes Gedankens in einer denkenden d. i. ſelbſtbewußten Beziehung zu dem ewigen Weſen, deren Realität hiermit verbürgt iſt: die Realität dieſer Beziehung zu dem ewigen Weſen Gottes beſtehet aber weſentlich in der Unvergänglichkeit des ſelbſtbewußten Gottesbewußtſeyns, auf welchem der ontologiſche Beweis für die perſönliche Unſterblichkeit, indem er die beiden vorausgegangenen Beweiſe zuſammenfaßt, in ſeinem Grunde ruhet. Perſönliche Unſterblichkeit iſt wörtlich zu überſetzen als ſelbſtbewußtes Gottesbewußtſeyn in dem endlichen Geiſte.

Der ontologiſche Beweis gehet nach Anleitung ſeiner Benennung vom Denken aus, dem er das Seyn zuſchreibt. Das Denken iſt: damit iſt aber nur ſein Daſeyn ausgeſprochen. Seine Wirklichkeit beſteht nach ſeinem Weſen in der Unendlichkeit, die ſich in ſich reflectirt. Dieß iſt das Erſte. Das Zweite iſt, daß das Denken ſich eben ſowohl auf Gott bezieht. — Indem es hiermit ſein Selbſtbewußtſeyn zum Gottesbewußtſeyn erweitert, ſetzt es die innerlichſte Vereinigung mit ſeinem Gegenſtande voraus, auf welcher der dritte Beweis beruhet. Das Denken beſteht weſentlich in dieſer Vereinigung, wodurch es eben ſowohl geläutert als bewahret wird. Darum ſagt Marſilius Ficinus: anima sc. humana immortalis est, quia haeret divinis. Und Cardanus bekennet: Animae immortalitatem non nunc primum, sed semper agnovi: sentio enim aliquando intellectum sic Deum esse adeptum,

plum, ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur. So oft wir unsere innerste Seele in ihrem wesentlichen Verhältnisse zu Gott und zu sich selbst fühlen oder erkennen, so oft fühlen oder erkennen wir auch ihre Unvergänglichkeit.

Wir haben gesehen, wie die geschichtlich überlieferten Beweise für die Unsterblichkeit, mit welchen wir uns bis jetzt nach der Reihe beschäftigt haben, sich auseinander entwickeln und aufeinander folgen, wie sie den ihnen zum Grunde liegenden Begriff von Schritt zu Schritt mehr verklären und durchdringen, ergänzen und erfüllen, und zugleich zu der ihm angemessenen Form erheben. Um den Fortgang dieser Beweise nach seinem wachsenden Inhalte mit einem Worte zu bezeichnen, kann gesagt werden, daß sie von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele bis zur Unsterblichkeit selbst vorschreiten. Denn ihr Weg ist dieser, daß sie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele erstens in ihrer objectiven und zweitens in ihrer subjectiven Beziehung verfolgen, bis sie endlich im ontologischen Beweise die Einheit beider vorher einseitigen Vorstellung, hiermit den Begriff selbst erfassen. Es ist nicht ohne Grund, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder die persönliche Fortdauer des Menschen ohne Beisatz kurzweg Unsterblichkeit genannt, und unter der Unsterblichkeit überall nichts anders als die Unsterblichkeit der menschlichen Seele verstanden wird: denn so viel ist bereits klar, daß der Begriff der Unsterblichkeit eben nur auf das Selbstbewußtseyn, nur auf die Person passet, und die Persönlichkeit in sich einschließt, indem alles Andere dafür gleichgültig ist, weil

es eben darin beſteht, ...vers zu ſeyn, nicht ſelbſt zu ſeyn, mithin nach ſeiner Natur der Veränderung unterworfen iſt und eben darum ſeine generelle Erhaltung in immer anderen Erſcheinungen findet. Das Weitere über die innere Gliederung der Unſterblichkeitsbeweiſe wird ſich erſt ſpäter ergeben.

Wir haben ferner geſehen, wie die bis jetzt aufgeführten Unſterblichkeitsbeweiſe durchgehends den Beweiſen für das Daſeyn Gottes entſprechen, und beide Sphären Glied für Glied organiſch mit einander zuſammenhängen. In dem erſten Beweiſe war Gott wie die Seele objectiv, mithin jener die Macht, dieſe nach ihrer Einfachheit die Dauerkraft. Wie das Daſeyn Gottes, dem zufälligen Daſeyn der Welt gegenüber, in ſeiner Nothwendigkeit ſich offenbart, ſo offenbaret ſich auch in dem zufälligen Daſeyn der Seele die Nothwendigkeit ihrer Fortdauer: die Seele kann nicht zerſtört werden. In dem zweiten Beweiſe war wiederum Gott wie die Seele Subject, mithin jener als das nach Zwecken beſtimmende Prinzip die abſolute Vernunft, dieſe als zu dieſen unendlichen Zwecken beſtimmt, die geſchaffene Vernunft, welche, als ſolche, als in ſich reflectirt, weil ihr als Vernunft ein Inneres zukommt, unendlich iſt. Im dritten Beweiſe iſt Gott wie die Seele der Begriff ſelbſt, jener der ſchöpferiſche, dieſer der erſchaffene, das Daſeyn und das Innerlichſeyn iſt in ihm begriffen, hiermit wirklich, und in Folge dieſer Realität unvergänglich: jedoch wieder mit dem Unterſchiede, daß Gott wirklich iſt, hingegen der endliche Geiſt wirklich wird,

d. h. fortdauert: dort die volle Gegenwart, hier die werdende, d. h. die Zukunft.

Mit der Macht wird der Seele ein Seyn, näher ein objectives, äußeres Seyn als fortdauernd zugeſchrieben: darauf ruht ſchon die erſte, unmittelbare, noch rohe Vorſtellung, welche die Seele als ein Ding, als ein äußeres Individuum, vor ſich nimmt, wie man etwa einen Stein vor ſich nimmt, um ihn nach ſeiner Beſchaffenheit zu unterſuchen; damit ſind jedoch die weiteren Stadien der Bewegung innerhalb dieſes Beweiſes ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, worauf vorhin aufmerkſam gemacht worden iſt. Gleichermaßen wird der Seele im zweiten Beweiſe mit der Vernunft ein ſubjectives inneres Seyn als fortſchreitende Entwickelung zugeſchrieben. Dieß iſt ſelbſt ein Fortſchritt zur näheren Erkenntniß der Seele, aber dieſe Innerlichkeit iſt nur noch der Gegenſatz einer objectiven Welt, indem ſie immerfort auf die Zukunft verwieſen wird, ſie gehört noch der ſinnlichen Vorſtellung an, wiewohl die Vorſtellung mit der Aeußerlichkeit nach Kräften ringt, weil ſie ſich damit noch behaftet fühlt. Im dritten Beweiſe gelangt endlich die Seele durch den Begriff zu ihrer Wirklichkeit, hiermit zu der Wahrheit der Fortdauer, aber dieſe Wahrheit iſt inſofern noch formell, als der Gedanke auf ſein Daſeyn, hiermit auf ſeine volle Wirklichkeit nur noch ſchließt: und weiter kommt er auch hier nicht, inſofern die Einheit des Denkens und Seyns, worauf der Beweis ruht, wie die Einheit der Seele und des Leibes ſelbſt, worauf die Wirklichkeit beruht, zunächſt nur vorausgeſetzt wird. —

Bis hierher hat ſich alſo die durchgehende Gleichheit des theologiſchen und pſychologiſchen Beweisverfahrens von

Schritt zu Schritt bewährt. Aber nun ſcheint ſich auch mehr als ein Unterſchied herauszuſtellen. Es verſtehet ſich, daß von dem Unterſchiede in den Gegenſtänden des Beweiſes nicht die Rede ſeyn kann, denn dieſer iſt zum voraus anerkannt; ohne dieſen realen Unterſchied könnte nicht von einer gleichmäßigen Beziehung aufeinander geredet werden: aber es kommt hinzu, daß auch in dem Beweisverfahren ſelbſt, in den Wegen, die es einſchlägt, mehr als ein Unterſchied zu liegen ſcheint.

Der erſte Unterſchied iſt dieſer, daß das theologiſche Beweisverfahren zu dem Daſeyn Gottes führt, auf das Daſeyn des abſoluten Geiſtes ſchließt, während im pſychologiſchen Gebiete das Daſeyn des endlichen Geiſtes ſich ſchon vorfindet und daher vorausgeſetzt wird, um von dieſem Daſeyn auf deſſen Fortdauer zu ſchließen. Es ſcheint mithin ſowohl der Ausgangspunkt als das Ziel verſchieden zu ſeyn: aber dieſer Unterſchied erledigt ſich ſofort, wenn wir nicht bei den Worten ſtehen bleiben, wenn wir von dem Worte auf die Sache ſelbſt eingehen. Was den Ausgangspunkt betrifft, ſo iſt es eigentlich doch das Daſeyn Gottes, das äußerliche Seyn Gottes in der Welt, wovon die beiden erſten Wege des theologiſchen Beweisverfahrens ausgehen: ſonſt wäre nicht zu Gott zu gelangen. Das Daſeyn Gottes iſt das äußerliche Seyn Gottes, welcher nach ſeinem Weſen nicht äußerlich iſt: das Daſeyn Gottes iſt mithin nach dieſer ſeiner Aeußerlichkeit nichts andres als das Anderſeyn des abſoluten Geiſtes, dieſes iſt die Welt, von deren Daſeyn ausgegangen wird. Was den Schlußſatz oder das Ziel der theologiſchen Beweiſe betrifft, ſo iſt dieß wiederum eigentlich nicht das Daſeyn, ſondern die Wirk-

lichkeit Gottes: es wird aus seinem Daseyn, aus seiner Entäußerung, welche die Welt ist, auf seine absolute Realität, auf die Wirklichkeit der Idee geschlossen. So wird auch in dem psychologischen Gebiete von dem unmittelbaren Daseyn der Seele, in welchem sie sich selbst nicht gleich ist, auf ihre Wahrheit und Wirklichkeit geschlossen, in welcher die Seele sich erst selbst gleich wird, oder wenigstens von Stufe zu Stufe sich selbst gleich zu werden sucht. Diese Realität der Seele wird als werdende, hiermit als Fortdauer oder als Unsterblichkeit ausgedrückt: ohne diese Fortdauer, welche zunächst in die Zukunft gesetzt wird, ist die Wirklichkeit der Seele nicht denkbar, denn die Wirklichkeit ist eben dieses, nicht nur jetzt zu seyn, sondern zu seyn. Hiermit ist die erste scheinbare Verschiedenheit wieder aufgehoben.

Der zweite Unterschied besteht darin, daß der dritte Beweis, insofern er auf Gott gerichtet ist, von dem Begriffe Gottes, insofern er hingegen auf die Unsterblichkeit der Seele zielt, nicht von dem Begriffe der Seele, sondern von dem Begriffe der Fortdauer ausgeht. Aber es bleibt auch hier nicht bei dem Unterschiede: denn im ersten Falle ist es näher der Begriff des absoluten Geistes, zu dessen Vollkommenheit das Daseyn gehört, im zweiten Falle ist es der Begriff des endlichen Geistes, zu dessen Vervollkommnung die unendliche Fortdauer erfordert wird: darum liegt auch mit der Vervollkommnungsfähigkeit die Nothwendigkeit der Fortdauer so in dem endlichen Geiste, daß er das Gegentheil nicht denken kann, wie es nicht seyn kann. Hiermit ist auch die zweite Verschiedenheit gelöset.

Eine dritte Verschiedenheit könnte darin gefunden wer-

den, daß den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele die Erörterungen über das Wesen und die Eigenschaften der Seele vorausgehen, während den Beweisen für das Daseyn Gottes die Erörterungen über das Wesen und die Eigenschaften des vorerst nach seinem Daseyn gefundenen Gottes nachzufolgen scheinen. Dort wird erst die objective Immaterialität (Einfachheit, Untheilbarkeit), die subjective Unendlichkeit der Seele und der Begriff der Fortdauer selbst festgestellt, um daraus auf die Fortdauer zu schließen: hier hingegen scheint erst das Daseyn bewiesen zu werden, ehe daraus weiter auf die Allmacht, Weisheit und Liebe geschlossen werden kann. Allein wir brauchen es nur einmal ernstlich zu versuchen, das Ob und Wie, oder das Daß und Was, das Daseyn und seine Eigenschaften zu trennen, um uns von der Unzertrennlichkeit zu überzeugen. Eine Frage setzt die andere voraus, eine geht mit der andern Hand in Hand. Hiermit erledigt sich ohne weitere Ausführung auch der dritte Unterschied. Wir werden erst später auf das Verfahren, welches die Erörterung des göttlichen Wesens betrifft, näher eingehen können, um auch damit die in den Beweisen für das göttliche Daseyn und für die menschliche Unsterblichkeit sich entwickelnden unterschiedenen Wege zu demselben Ziele genauer zu vergleichen.

So viel für jetzt über die innere Verwandtschaft beider Beweisreihen: das Weitere hierüber und über die Stellung der einzelnen Beweise unter einander, wird sich ebenfalls erst später ergeben.

Dagegen fragt es sich jetzt, ob und in wiefern mit den genannten drei Unsterblichkeitsbeweisen der ganze in der Geschichte des Denkens niedergelegte Reichthum in dieser Beziehung erschöpft ist, oder ob sich der Beweise noch mehrere finden? ob das Denken, insofern dasselbe in Beweisen besteht, hiermit sich erschöpft hat, oder ob noch andere Wege des Beweises offen stehen?

Der historische Beweis ist schon vorhin Einleitungsweise berührt worden: dieser bleibt daher hier ausgeschlossen: wir werden erst später seine eigentliche Stellung kennen lernen.

Hiervon abgesehn haben wir bereits gesehn, daß die Mehrheit der Beweise in dem dritten zu ihrer Einheit zurückgekehrt ist: im dritten waren alle verklärt zusammen. Hiermit ist die Mehrheit in sich abgeschlossen. Es ist auch nicht abzusehen, welcher Weg noch übrig seyn sollte, — nachdem die Seele von ihren beiden Seiten und zuletzt von ihrem Gesammtbegriffe aus angesehen worden ist, — um zur Ueberzeugung von ihrer Fortdauer zu gelangen.

Wir haben aber auch ferner gesehen, daß innerhalb jeder Beweissphäre bestimmte Stadien aus einander sich entwickeln, wozu noch eine unbestimmte Menge verschiedener Auffassungen und Wendungen kommt.

Dazu kommt noch außerdem, daß sich nicht allein innerhalb desselben Beweises dessen verschiedene Stadien, sondern auch die unterschiedenen Beweise selbst mit einander verbinden und vermischen, wodurch die Zahl der Beweise noch vermehrt wird, bis zuletzt eine zahllose Menge der verschiedensten Ansichten durcheinanderläuft, von welchen gesagt werden kann, daß sie sich untereinander verklagen, ohne

daß damit ihre endliche Entwirrung, Aufklärung und Vereinigung ausgeschlossen wäre.

Es wäre eben so lehrreich als interessant, die gesammte Literatur dieser Disciplin aus älterer und neuerer Zeit nach einander aufzuschlagen und durchzusehen, um die Bestätigung des Gesagten in den wunderlichsten Farbenmischungen aufzufinden. Es liegt auch in dem naheliegenden Interesse der Lehre, daß die Literatur derselben breiter und reichhaltiger ist, als eine andere: in ihr hat sich bis auf die neuesten Zeiten die Popular-Philosophie aller ihrer Einfälle, Ansichten, Meinungen, Gefühle und Versicherungen entladen. Vorher hatte schon die griechische Philosophie, besonders die des Platon und Aristoteles, in der neuplatonischen und scholastischen, so wie die moderne, besonders die des Carteſius und Spinoza, in den folgenden Jahrhunderten eine solche Ausbreitung erlangt, daß es schwer hält den Stoff zu beherrschen und den ausgetretenen Strom in seine Ufer zurückzuführen. Jedenfalls ist aber die Beweissphäre selbst im Allgemeinen durch die nachgewieſenen drei Glieder derselben vollständig ausgemessen.

So zählt Marsilius Ficinus im fünften Buche seiner theologia platonica funfzehn Gründe für die Unsterblichkeit, und im siebenten Buche zehn Gründe für die Immaterialität der menschlichen Seele, woraus wieder die Unsterblichkeit abgeleitet wird. Von jenen funfzehn Gründen gehören die meisten hauptsächlich der ersten Sphäre des Beweiſes an: anima 1) per se movetur et in circulum, 2) stat per substantiam, — manet licet moveatur, — 3) materiae dominatur, 4) est a materia libera, 5) individua, 6) esse suum habet in sua essentia, 7) esse

proprium habet et nunquam a sua forma discedit, 8) sibi per se convenit esse, nam quod sibi haeret per se, non separatur a se ipso, 9) non componitur ex aliquâ potentiâ, in quam possit resolvi, 10) non habet in se potentiam ad non esse. Aber dieſe Urtheile ragen auch zum Theil ſchon in die höheren Sphären hinüber, z. B. das zehnte in die dritte: es iſt überhaupt leichter, in den meiſten Poſitionen die Gleichheit bis zur Tautologie zu verflachen, als den Unterſchied herauszufinden. Wie die Seele per se est, stat, movetur, ſo iſt ſie auch 11) per se vita, womit ſich die Vorſtellung dem zweiten Beweis-Cyclus nähert: dahin gehören auch mehr oder weniger die weiteren Beſtimmungen, als: 12) haeret divinis, 13) per se refertur ad Deum, 14) esse a Deo accipit sine medio, womit das Syſtem des Creatianismus animae gegen den Traducianismus anerkannt wird. Dagegen gehört es zur dritten Beweisſphäre, wenn es zum Schluſſe heißt: 15) vita praestantior est corpore, denn es wird hinzugeſetzt: corpus ipsum nunquam desinit esse corpus, quanto minus vita, quae est per se? Das Selbſtloſe bleibt, was es iſt: wie viel mehr das Selbſt!

So findet auch Raymundus de Sabunde in ſeiner theologia naturalis (tit. 207.) der Fundamente für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele fünf, aber er reducirt ſie ſelbſt auf drei Beziehungen. Comparando hominem ad alias creaturas, in Beziehung auf Anderes, im Verhältniſſe zur äußeren Welt, iſt die Seele Nicht-anderes, ſondern einfach: das iſt Eins. Comparando hominem ad Deum iſt die Seele nach ihrer göttlichen Beſtimmung unſterblich, 1) quia anima potest obligari Deo

immortali et aeterno, 2) quia soli Deo gloria, homini utilitas: es iſt die menſchliche Seele das Gefäß, in welcher ſich Gott verherrlicht, und 3) ex natura libertatis, welche Vergeltung erheiſcht: das iſt das Zweite. Comparando hominem ad se, im Verhältniſſe zu ſich ſelbſt, iſt die Seele unſterblich, weil ihr die Fortdauer weſentlich inwohnt, nam res tamdiu operat, quam diu ejus operatio: das heißt, ſpekulativ ausgedrückt, nichts anders, als daß der Seele Selbſt- und Gottesbewußtſeyn als Einheit (nicht Einerleiheit) weſentlich inwohnt: dieß iſt das Dritte. Hieraus rechtfertigt ſich zugleich die Stellung und Folgeordnung dieſer drei Beziehungen, in welchen wir ſomit unſere drei Beweiſe in der voraufgeführten Succeſſion wieder erkennen. Im Allgemeinen iſt jedoch von ſolchen Verhältniß-Beſtimmungen zu ſagen, daß ihnen nicht allein die kompetenten Kategorieen des Denkens, ſondern auch die beſtimmten Kategorieen des Seyns fehlen, daher ſie, auf die Kategorie der Relation beſchränkt, in ein unſicheres Schwanken kommen, und beliebigen Inhalt in ſich aufnehmen können.

Deſto wichtiger ſind aber die Verhandlungen in der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Philoſophie über die Kardinal-Frage, ob die Seele lebendig oder belebt, d. h. vita per se oder effectus vitae ſey, und in wiefern ſie geſchaffen, und doch auch das Leben in ſich ſeyn könnte. Dieſe Erörterungen ſind wichtig, weil darauf die Unſterblichkeit der Seele ſelbſt beruht. So ſagt Ambroſius, und Vincentius (specul. naturale lib. 24. c. 14.) wiederholt es mit allen Gegengründen: Anima non potest mori, quia est vita ac per hoc contraria morti-

Anima est vita corporis et sua: nec mortem suscipere potest, sicut calor nivem, lux tenebras non recipit. Aber eben darum fragt es sich, ob die Seele selbstständiges Leben ist: die Verhandlungen darüber bewegen sich durch alle drei Beweissphären. Im ersten Stadium wird die Selbstständigkeit als objective Einfachheit behauptet, im zweiten wird diese Abstraction geläugnet und die Seele nur per relationem ad Deum erhalten, bis endlich im dritten Stadium beide Momente zu concreter Einheit zusammenwachsen, und die selbstständige Fortdauer als stetig fortgehende Schöpfung sich vermittelt.

Ueberall werden wir auf die Triplicität zurückgeführt; diese Triplicität ist es, in welcher sich die unendliche Vielheit vollendet, in welcher die in der Zwei herausgetretene Differenz, das heißt, die unendliche Vielheit ein für allemal überwunden, und hiermit zur Einheit vermittelt ist. Auch die Geschichte des Denkens scheint uns keinen vierten Beweis aufweisen zu können.

Es dürfte nicht unangemessen seyn, auch die Poesie um Rath zu fragen, denn die Poesie ist der Spiegel, in welchem sich alle Gedanken der Zeit concentriren und reflectiren, und wie die Strahlen des Lichts auf das mannichfaltigste brechen: ihr eigentlicher Gegenstand ist der Mensch nach allen seinen Verhältnissen und Beziehungen; die Unsterblichkeit des Menschen ist mehr als einmal der besondere Gegenstand directer Lehrgedichte gewesen. Italien hat seinen Palearius [1]) lateinisch, England seinen Browne [2])

1) Aonii Palearii Verulani Poema de animarum immortalitate in tres libros divisum.

2) Browne, Isaak Hawkins, De animarum immortalitate Poema.

lateiniſch, ſeinen Sir John Davies engliſch, Frankreich ſeinen Polignac [1]) lateiniſch, ſeinen Delille [2]) franzöſiſch, und Deutſchland iſt auch nicht ſtumm geblieben.

Palearius hat auf dem Scheiterhaufen ſeinen Tod im Feuer, wie in ſeinem Gedichte ſeine Unſterblichkeit gefunden. Wie das Naturgedicht des Lucretius die alte Zeit beſchließt, ſo beſchließt das Gedicht des Aonius Palearius die Zeit des Mittelalters. In ihm können wir, wie in einem Spiegel, die unterſchiedenen Beweiſe in den unterſchiedenſten Spiegelungen an uns vorübergehen ſehen. Im erſten Buche wird das Daſeyn der ewigen Gottheit in ihrer Dreieinigkeit bewieſen, denn von der Ewigkeit Gottes hängt die Unſterblichkeit des Menſchen, von der abſoluten Perſönlichkeit hängt die menſchliche ab. Das zweite Buch unterſcheidet zuerſt anima und mens; dieſe ſehen wir mit dem Körper zu- und abnehmen: aber jene beharret im Wechſel.

At vis illa animae est eadem pueroque senique
Semper et ipsa omnis per totum didita corpus
Non aliquid mixtum, non concretum ex elementis.
Aber der Seele Kraft iſt im Knaben und Greiſe dieſelbe,
Immer und überall ganz den ganzen Körper durchdringend,
Nichts iſt gemiſcht, noch zuſammengeſetzt aus Natur-Elementen.

Lond. 1754. Eine Ueberſetzung davon iſt erſchienen unter dem Titel: Von der Unſterblichkeit der Seele. Aus dem Engliſchen des Herrn Iſaak Hawkins Brown, Esq., überſetzt von Albrecht Wittenberg. Hamburg 1805.

1) Anti-Lucretius sive de Deo et natura libri novem, Cardinalis Melchioris de Polignac opus posthumum. Praefatus est I. Chr. Gottschedius. Lips. 1768.

2) Jacques Delille: Dithyrambe sur l'immortalité de l'ame.

Die Seele iſt die Reflexion in ſich ſelbſt: hiermit der Aeuſſerlichkeit entrückt.

Itque reditque viam et gyros metatur eosdem:
Dumque Deos videt immortales, illa Deus quis
In se convertit vultum formamque coloremque.

Hin und her über ſich wendend durchmißt ſie die Bahnen im Kreislauf:
Gott zu erkennen fähig, den Ewigen, lebet ſie Gott gleich:
Alles in ſich aufnehmend, Geſicht und Geſtalten und Farben.

Sie behauptet ihren Unterſchied von dem Leibe, ihre Herrſchaft darüber:

Cernimus hanc etiam dominari in corpore toto.

Sehen wir doch, wie die Seele im ganzen Körper gebietet.

Ja, ſie wird am mächtigſten, wenn ſie ſich von ihm losreißet:

Nonne vides, discreta magis quo a corpore mens est,
Quae, quanta incedat victrix? quamque aethera supra
Evolet ad superos nullo duce, sed sibi fidens
Objicibus ruptis membrorum, et carcere caeco?

Sieheſt du nicht, wie die Seele, jemehr ſie vom Körper ſich losreißt,
Deſto gewaltiger ſiegt? und wie ſie den Aether emporſteigt
Ohne Führer zum Himmel hinauf: ſie vertrauet ſich ſelber,
Wenn ſie die Feſſeln des Leibes zerbricht und das dunkle Gefängniß.

Sie iſt überhaupt nichts Aeußerliches, und kann daher auch in nichts Aeußerliches ausgehen: ſie kann ſich nicht verlieren.

In quid abit? quo vis illa exhalata recessit?

Sage, wo käm' ſie denn hin? und wo läuft ſie denn aus, wenn ſie aushaucht?

Sie kann ſehen, was kein Auge ſieht, d. h. ſie kann denken, begreifen, Allgemeines faſſen:

Nonne vides etiam, quae sit perceptio rerum?

Wohl erwäg' auch, was der Begriff der Dinge bedeute.

Sie kann ſogar Entgegengeſetztes zuſammenfaſſen:

Adde etiam quae sunt ipsis pugnantia rebus
Haud obstant animis: dum quis putat esse calorem
Et frigus putet esse, potest comprendere utrumque.
Rechne hinzu, wie der Seele, was untereinander im Streit iſt,
Nimmer zu widerſtreben vermag; wenn einer die Wärme,
Kälte der andre ruft, ſie faßt gleich beides zuſammen.

Sie kann das Unendliche faſſen:

Quod si infinitum quidquam metitur, an illud
Finitum esse potest?
Was Unendliches faßt und ermißt, wie könnte das endlich
Seyn und dem Tode verfallen?

Sie kann in Alles eingehen, Alles durchdringen:

Quin etiam in formas se et vultus induit omnes:
Ultro pater rerum, rebus sese omnibus addit.
Ja, ſie geſtaltet ſich ſelbſt und äußert in jeglicher Form ſich,
Und wie der Vater der Dinge, durchdringet ſie ſämmtliche
Dinge.

Dazu kommt ihr Verlangen nach der Unvergänglichkeit:

— — Natura enim non insita frustra
Tanta cupido homini.
— — Denn nicht umſonſt iſt dem Menſchen
Solches Verlangen zu ſeinem Weſen gegeben.

Darum würde nichts ſo elend ſeyn, als die höchſte Zierde der Schöpfung, wenn ihr dennoch der Untergang beſtimmt wäre:

Vel non infelix hominum genus, ultima vitae
Omnia lux secum si aufert? injusta noverca,
Non altrix blanda, aut dulcis, sed subdola, fallax.
Ach, wenn Alles raubt der letzte Schimmer des Lebens,
Wär' unſelig der Menſchen Geſchlecht! Stiefmütterlich Unrecht
Wär's, ſüßmütterlich Wohlthun nicht, nein tückiſch Verhängniß.

Aber für ihre Unendlichkeit bürgt auch ihre unendliche Schnelligkeit, vermöge deren ſie alle Räume und Zeiten auf einmal durchläuft: was iſt ſchneller als der Gedanke?

Atque vias omneis percurrit et omnia lustrat.
Omnia perpetat volucri pernicior aurâ. —
Nunc it ad occiduum spectant quae littora solem.
Nunc orientis opes populosque invisit et omnes
Transcendit terras, tractus maris, aëra, coelum.
Alle Bahnen durchläuft die Seele, die alles durchforſchet,
Alles durchmißt ſie im Flug viel ſchneller als eilender Luftzug.
Sieh! jetzt eilt ſie zu den Geſtaden, wo Sonne in's Meer ſinkt,
Jetzt zu des Aufgangs Völkern und Schätzen, ſie wandert durch alle
Länder und über die Flächen des Meers, durch die Luft und den Himmel.

Selbſt in die Zukunft dringet die Seele, weil ihr die Zukunft angehört:

Vis ea mortalis non est, quae nosse futura
Sic potuit.
Sterblich iſt nicht die Kraft, der ſelbſt die Erkenntniß der Zukunft
Alſo gelingt.

Das Letzte iſt aber dieſes, — und davon handelt das dritte Buch — daß die Zukunft, als die Gerechtigkeit, zur Ausgleichung des Ungleichen, womit dieſe Zeit wie mit einer Diſſonanz abſchließt, unabweislich erfordert wird.

Sua praemia quemque
Certa manent, firmo certaeque ex ordine poenae.
Hoc est justitiam colere, et praestare Deum se.
Non etenim leges, hominum quarum indiget usus,
Justitiam expendunt.
Was ihm zum Lohne beſtimmt iſt, erwartet gewißlich

Dieſen, wie jenen die Strafe nach feſt geregelter Ordnung.
Das iſt Gerechtigkeit, wie ſie Gott, der Vergelter, als Gott pflegt.
Denn das Recht, wie's hier wird unter den Menſchen gehandhabt,
Thut der Gerechtigkeit nicht genug.

Dieß iſt der hauptſächliche Inhalt eines jetzt nicht mehr geleſenen Gedichts: es beginnt mit der Macht des einfachen Selbſtbewußtſeyns, an dem es ſich von allen Seiten verſucht, um zuletzt mit dem religiöſen Bewußtſeyn zu ſchlieſſen, worauf der allgemeine Glaube der Völker an die Fortdauer durchgehends ruht: es enthält ſomit eine Reihe energiſcher Vorſtellungen, welche zum gröſten Theile in ſinnlichen Ausdrücken für die Ueberſinnlichkeit oder Immaterialität der Seele zeugen, aber auch ſonſt die Gränzen der bereits entwickelten Beweisſphären nicht überſteigen.

In denſelben, aber eigentlich in noch engeren Gränzen bewegt ſich Polignac's Anti-Lucretius: er kommt im fünften Buche auf die Unſterblichkeit, Lucretius, Spinoza und Locke zu widerlegen. Die Carteſianiſche Philoſophie wird hier in Verſe gebracht. Die Beweiſe ſelbſt ruhen auf dem Dualismus, zu dem Carteſius die Loſung ausgetheilt hatte: Leib und Seele ſind dermaßen geſchieden, daß ihr Zuſammenhang nur aus dem fortwährenden Einwirken Gottes zu erklären iſt.

Naturas tam dispariles quae copula jungit?
Welches Band verbindet ſo grundverſchiedene Weſen?

Darauf antwortet der Occaſionalismus:

Hoc numen. Quinti, mentem cum corpore junxit.
Quae nullâ per se poterant ratione ligari.

Wohl

Wohl iſt's die Gottheit ſelbſt, die den Leib mit der Seele verknüpft hat,
Anders wären die Beiden auf keine Weiſe zu binden.

Die Beweisgründe ſelbſt ſchweben in der Sphäre des erſten und zweiten Beweiſes. Der Dichter faßt ſie zuletzt zuſammen, indem er das Geheimniß des Zuſammenhangs zwiſchen Leib und Seele zu eröffnen ſich anſchickt.

Maxima res agitur. Quae scilicet ante probavi,
Ni fallor, tria sunt. Et corpora mente moveri,
Hoc primum. Dein corporeis non partibus esse
Conflatas hominum mentes: adeoque resolvi
Naturâ non posse suâ, sed vivere semper.
Postremo, quaecumque jubet peragitque voluntas,
Haec fieri plena cum libertate: nec ullo
Materiae nexu, aut fato impendente coactas,
In quod agunt, at sponte sua prorumpere mentes.
Propterea, dum corpus habent atque organa sensus,
Mercedem factis, aut poenam posse mereri:
Et post exactos vitae hujus labilis annos,
Immortale dari justis ac sontibus aevum.

Großes berührt der Geſang! Und irr' ich nicht, ſind der Beweiſe
Bis jetzt drei. Daß der Geiſt nur Körper vermag zu bewegen,
Das iſt Eins. Dann folgt, daß die Seelen der Menſchen aus Theilen
Nicht zuſammen gewebt ſind, daß ſie kraft ihrer Natur nicht
Auf ſich löſen, ſie leben vielmehr in ewiger Dauer.
Endlich, was auch der Wille gebietet und thut, das geſchieht mit
Völliger Freiheit des Geiſtes: nicht zwingt der Stoffe Verbindung
Oder mit laſtendem Druck des Schickſals dunkle Naturmacht,

Sondern der Geiſt ſtrebt aus ſich heraus, wohin er ſich wendet.
Darum, ſo lange der Körper mit ſeinen Organen am Geiſt hängt,
Kann die Seele ſich Lohn erwerben und Strafe verdienen:
Und nach vollbrachtem Laufe der flüchtigen Jahre des Lebens
Wartet der Frommen und aller Gerechten ein ewiges Leben.

Aber noch wichtiger iſt das lateiniſche Gedicht des Esq. Iſaac Hawkins Browne: es iſt wichtig wegen ſeines Inhalts, weil es in Beziehung auf die Unſterblichkeit der Seele alle Strahlen der Philoſophie aus der mehrtauſendjährigen Geſchichte derſelben concentrirt, und die einzelnen Beweis-Momente überall in ihrer friſchen Lebendigkeit ergreift: es iſt auch wichtig wegen ſeiner Zeit, welche mit den frechſten Zweifeln zu kämpfen hatte, denn ſie fällt mit Bolingbroke [1] († 1751) und Hume [2] († 1776) zuſammen. Gegen den Erſteren wollte der Dichter noch in einem größeren lateiniſchen Gedichte die Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes und die Unſterblichkeit des endlichen Geiſtes vertheidigen: ein Fragment dieſer Apologie hat uns der Sohn nach dem Tode des Vaters mitgetheilt [3]); aber das Gedicht von der Unſterblichkeit liegt uns vollen

1) Bolingbroke's Werke erſchienen erſt nach ſeinem Tode in 8 Bänden: London 1753. 54.; aber vor Browne's Tode.

2) Essays on suicide and the immortality of soul by the late D. Hume. Lond. 1789. Dieſe naturaliſtiſchen Verſuche ſind erſt nach dem Tode des Verfaſſers, noch mehr nach Browne's Tode an das Licht getreten.

3) Poems upon various subjects, latin and english. By the late I. H. Browne, Esq., published by his son. Lond. 1768. S. 152 folg. in Verbindung mit der Vorrede: to the reader.

det vor [1]). Es beginnt ſogleich auf das lebendigſte mit den Fragen, aus welchen ſich alle Glieder des moraliſchen Unſterblichkeits-Beweiſes entwickeln: es ſind die Fragen, welche die Antwort ſchon in ſich tragen.

— — Quorsum haec divinae semina mentis,
In proprios si non poterunt adolescere fructus?
— Wozu dient ſolch' ein Saame des göttlichen Geiſtes,
Wenn er nicht reifen kann zur Frucht, die ihm bleibet als Selbſtzweck?

Dieſer Beweis wird alsbald in ſeiner Tiefe ergriffen: und worin anders beſteht der tiefere Grund und der Inhalt der Unſterblichkeit, worin anders beſteht die Intenſion und die Intention der perſönlichen Fortdauer des endlichen Geiſtes, als in der Erinnerung, welche nicht bloß rückwärts, ſondern auch vorwärts weiſet? Die Mitte, in welcher ſich die Seele befindet, die Mitte zwiſchen ihrer Vergangenheit und Zukunft, oder vielmehr nicht die Mitte, ſondern — die Entfernung von ihrem Urſprunge und ihrer Beſtimmung, iſt ein Zuſtand, welcher dem Begriffe nicht adäquat iſt.

At vero dum vita manet, (si vita vocanda est
Corporis haec caeco conclusa putamine) torpet
Vivida vis animi, nec ovantes explicat alas.
Multa tamen veteris retinet vestigia stirpis.
Unde etenim tot res reminiscitur? Unde tot apta
Ordine disponit, mox et depromit in usus?
Aber ſo lange das Leben beſteht, (wir nennen es Leben,
Wenn es der Körper verſchließt in finſterer Schaale) erſtarrt noch

1) In der vorgenannten Sammlung befindet ſich auch die erſte engliſche Ueberſetzung unter dem Titel: On the immortality of the soul. Translated from the latin by Soame Jenryns, Esq.

Geiſtes lebendige Kraft, und kann nicht die Flügel zum Aufſchwung
Frei entfalten. Doch bleiben ihm noch viel Spuren des Urſprungs.
Denn woher ſtammt ſonſt die Erinnerung? Ordnet der Geiſt nicht
Alles in Eins ſo geſchickt, und entäußert es wieder zu Zwecken?

Dieſe Erinnerung iſt die Hauptmacht des Geiſtes: aber derſelbige Geiſt wird auch ſonſt in allen Schwingungen des Lucreziſchen Verſes nach allen ſeinen Kräften, nach allen ſeinen Werken, nach allen ſeinen Richtungen und Erſcheinungen in die Scene geſetzt, zu zeigen, daß hier mehr iſt als Natur in aller ihrer Herrlichkeit. Dieſes führt von ſelbſt in den Inhalt des erſten Beweiſes zurück.

Qui tamen haec fierent, niſi quaedam in mente subesset
Vis sua, materiae mixtura immunis ab omni?
Conscia porro sibi est, vult, non vult, odit, amatque.
Et timet, et sperat, gaudet, moeretque suâ vi
Ipsa: ministerio neque corporis indiget ullo.
Und die Wunder des Geiſtes woher? wenn die Kraft ihm nicht inwohnt
Frei, ſelbſtſtändig, erhaben ob jeglicher Miſchung der Stoffe.
Iſt er doch ſeiner bewußt, will, will nicht, haſſet und liebet,
Fürchtet und hofft und freut ſich und trauert im Innern aus eigner
Macht: denn zum Denken bedarf er nimmer des dienenden Leibes.

Aber je mehr dieſe Uebermacht des herrſchaftlichen Geiſtes hervortritt, und in einzelnen glänzenden Erſcheinungen ſich abſpiegelt, deſto näher tritt der hiſtoriſche Beweis für die Unſterblichkeit.

Praeterea esse aliquid veri quod pertinet ad nos,

Morte obitâ. nemo secum non concipit: intus.
Monstratum est intus: testatur tota vetustas:
Publica vox clamat: neque gens tam barbara, quae non
Prospiciat trans funus, et ulteriora requirat.

Aber noch Eins! Wer fühlt nicht im Innerſten, daß ihm im Tode
Etwas wirklich zu eigen verbleibt. Inwendig im Herzen
Steht es geſchrieben, inwendig: davon zeugt jegliche Vorzeit.
Alles ſchreiet darnach, kein Volk ſitzt ſo tief in den Schatten,
Daß es nicht über das Grab hinſäh', in Erwartung der Zukunft.

So weit wirken die Kräfte der zukünftigen Welt.

Unter anderem werden auch die Aegyptiſchen Pyramiden,

Pyramidum moles stat inexpugnabilis moles:
Unverwüſtlich beſteht der Pyramiden Koloß feſt.

nicht minder die Mumien mit allen Weiſen der Einbalſamirung und Abbildung,

Picta superficiem decorat viventis imago.
Usque adeo ingenita est spes et fiducia cuique
Consignata, fore ut membris jam morte solutis
Restet adhuc nostri melior pars, quam neque Fati
Vis perimet, nec edax poterit delere vetustas:

Ueber der Mumie ziert die Leiche des Lebenden Bildniß.
So tief eingeboren iſt jedem die Hoffnung, verſiegelt
Iſt die Zuverſicht, daß nach der Erlöſung im Tode
Unſer beſſerer Theil fortdauert, den keine Natur-Macht
Ueberwältigen kann, kein Zahn der Zeiten vernichtet.

und die Exequien überhaupt

Quid porro exequiae voluere? Quid anxia cura
Defunctis super, et moles operosa sepulcri?

Was ſagt ferner die Leichenbeſtattung? Was ſaget die Sorgfalt,
Welche ſich emſig und treu und geſchäftig um Todte bemühet?

als sprechende Zeichen des allgemeinen Glaubens an Unsterblichkeit, als redende Beweise der Unsterblichkeit selbst hervorgehoben.

Aber wie sich dieser Glaube einerseits mit zwingender Macht der Ueberzeugung herandrängt, so hat er doch auf der andern Seite seine besondere Schwierigkeit; er ist nicht Jedermanns Ding. Die Schwierigkeit liegt in der Sinnlichkeit, in der Aeußerlichkeit oder Materialität, von welcher wir uns nicht zu trennen vermögen: wiewohl die allgemeine Autorität der Ueberzeugung, die Nöthigung zu dem Glauben an die Fortdauer doch noch mächtiger ist; sie überwindet alle Schwierigkeiten, welche die Sinnlichkeit entgegensetzt: ehe der Glaube die Fortdauer aufgiebt, läßt er lieber der Sinnlichkeit den Zutritt mit ihren äußern Vorstellungen, mit ihren Fabeln vom Orcus und Hades, um nur seinen Inhalt zu erhalten.

At quia difficile est mentem sine corpore quid sit
Per se concipere, et crasso sejungere sensu,
Corporeas illi tribuit plebecula formas.
Weil es so schwer fällt, sich für sich die Seele zu denken
Ohne Körper, den Geist von der derben Masse zu sondern,
Leiht ihm der kindische Sinn des Volks die Gestalten des Leibes.

So weit schreitet das Gedicht vor: jetzt beruft es sich auf Sokrates, namentlich auf die Unterredung des griechischen Weisen vor seinem Tode, denn daraus sind alle der menschlichen Vernunft zugänglichen Beweise entnommen. Aber nun erinnert auch der Dichter an das Licht der Offenbarung, welches als der Aufgang aus der Höhe alle Finsterniß erleuchtet, alle Zweifel überwindet. Ist doch dieses Licht schon in den wunderbaren Weissagungen des

römischen Dichters Virgilius voraus verkündigt, sind doch diese Weissagungen selbst als die von jenem Lichte zurückgeworfenen Strahlen anzusehen, welche viele Jahrhunderte in Erstaunen gesetzt haben! Darauf zielt das Gedicht, indem es in Virgilische Verse überströmt:

Affulit et nobis aliquando optantibus aetas
Auxilium adventumque Dei [1]).
Einst bringt die Fülle der Zeit uns, die wir verlangend uns sehnen,
Hülfe von Oben und Gottes Advent.

Mit jenem gegebenen Lichte der Offenbarung ist aber die davon ergriffene menschliche Vernunft nur noch mehr aufgefordert und ermächtigt, Licht aus Licht zu entwickeln, und sich selbst zum Lichte zu entwickeln.

Nec spernamus opem, si quam Ratio ipsa ministrat.
Drum verachten wir nicht die Hülfe, die uns Vernunft reicht.

Der Weg, welchen der Gedanke nimmt, wenn er von Schritt zu Schritt fortgeht, führt eben sowohl auf die Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche nicht zu verkennen ist, als auf die Trennung der Seele von dem Leibe, auf die Unabhängigkeit der Seele von dem Leibe in dieser Trennung: denn so innig auch jene Verbindung ist, nämlich das Band zwischen Seele und Leib, so ist doch die Beständigkeit der Seele in ihr selbst, die Verbindung mit ihr selbst noch fester, nämlich unauflöslich.

Haud equidem inficior mentem cum corpore multis
Consentire modis: lex mutua foederis illa est:
Ast eadem in multis dispar se disparis esse
Naturae probat ac divina stirpe profectam.

1) Aeneid VIII 200 Vergl. Virg. Ecl. I., Dante Purg. XXII

Nicht verläugn' ich darum, daß der Geist mit dem Körper in vielen
Weisen sich einigt, das ist des Wechselbundes Bestimmung.
Aber auch ungleich zeigt sich der Geist der Natur, die ihm fern ist,
Denn er bewähret sich oft des göttlichen Stammes entsprossen.

Diese Uebermacht und Freiheit des Geistes erweiset sich selbst in der letzten Hinfälligkeit des Leibes, das überwindende Leben der Seele erhebt sich oft am hellsten in dem Augenblicke des finstern Todes.

Namque ubi torpescunt artus jam morte propinqui,
Acrior est acies tam mentis et cutheus ardor.
Wenn in der Nähe des Todes die Glieder erstarren, da hebt sich
Höher des Geistes Blitz; gottvoll erglühet die Seele.

In dem zweiten Buche dieses merkwürdigen Gedichtes wird insbesondere der moralische Beweis näher ausgeführt; es werden die unterschiedenen Seiten desselben beleuchtet, die Einwendungen dagegen widerlegt. Und wie sich zu allen Zeiten die Moral selbst gegen den moralischen Beweis erklärt hat, so tritt sie auch hier dagegen auf, sie thut's noch täglich in längst verbrauchten Redensarten.

Hunc tamen incusas, ut quem spes unica mercis
Non verae virtutis amor, non sensus honesti
Servat in officio: nempe huic est suedida virtus
Qui recte facit, ut post mortem praemia caepat.
Aber du klagst den an, den allein die Hoffnung verkehren,
Nicht die Liebe zum Guten, noch Sinn für das Rechte und die Wahrheit,
In der Pflicht erhält: denn die Tugend dessen ist ihm nutzig,
Der recht thut, auf daß er den Lohn nach dem Tode empfange.

Auf diesen unbändigen Tugendstolz, der sich seiner Un-

eigenmächtigkeit rühmen, und gleichzeitig an sein Seelenheil sich enthält, ist die Antwort ziemlich kurz: sie berührt zugleich den dritten Beweis.

Scilicet non ille malus qui non hic haeret, at illum
Qui aeterna trahit aetas velit ille teneri
Semper et inanis ultra mortalia vadis
Fertur ocasus, pulcrumque petit sine fine supernum.
Freilich! doch wäre der schlecht, der hienieden nicht haftet,
im Auge
Denn das Ziel festhält, das ihm verhieß seine Berufung,
Der vom innern Verlangen getrieben sich über das Ird'sche
Aufschwingt im Verlangen, zu schauen die ewige Schönheit.

Es ist so leicht einzusehen, daß nicht der Zweck, sondern die Art des Zweckes, nicht der Lohn an sich, sondern die niedrige Vorstellung davon die Tugend zu ihrem Gegentheile verkehren kann. Die Tugend besteht eben darin, daß der Mensch seiner himmlischen Berufung nachgehe. Aber wenn demnach die Moral nur den für gut und tugendhaft erklären will, der keinen andern Zweck verfolgt, keinen andern Lohn begehrt, als Seelenheil zu erlangen, so sey es! es folgt jedoch weiter nichts daraus, als daß unser Einer nicht so unbändig gut und tugendhaft sich dünken lassen darf, und darum hoffet er auch auf die Erlösung aus dem Leibe dieses Todes, um Gott zu sehen und Gottes sich zu freuen, denn der Lohn ist, wie der Beruf, kein anderer, als Gott zu sehen, wie er ist.

Zuletzt werden noch alle Beweise in kürzerer Uebersicht zusammengefaßt.

Semper hoc quae cogitat et vult
Mens haud terrenis conflata est ex elementis:
Ergo animi est quiddam immortale eaque.
Verum hunc interea, Deus hunc extinguere possit;
Scilicet Deus possit, si fert divina voluntas.

At non extinguet: neque enim vis illa sciendi
Tal res humanâ tam longe sorte remotas.
Nec porro Aeterni unquam satiata cupido.
Nec desiderium nostris in mentibus haerens
Perfecti frustra est.

Nein der zu denken vermag und zu wollen,
Dieser Geist ist nicht aus irdischen Stoffen gewebet.
Sondern es ist Etwas für sich, selbstständig, unsterblich.
Aber es könnte doch Gott auch dieses vertilgen, auch dieses.
Sey's! Gott könnt' es, er könnt' es, wär' es der göttliche Wille,
Aber er will es nicht: denn wahrlich die Kraft der Erkenntniß,
Welche so Vieles umfaßt, das über das Leben hinaus reicht,
Wahrlich des Ewigen Durst, den nimmer ein ird'scher Genuß stillt,
Und das Verlangen der Seele, das tief im Inneren waltet,
Nach dem Vollkommnen, es ist nicht umsonst.

So viel von fast vergessenen Gedichten der Vorzeit: wir haben damit im Spiegel der Poesie das auswendig wieder gefunden, was im Verlaufe der Philosophie sich innerlich entwickelt hat. Während die Philosophie mit dem Gegensatze zwischen dem Inneren und Aeußeren oder zwischen Seele und Leib zu kämpfen hat, um ihn in seiner Nothwendigkeit zu erkennen und zur Einheit zu verklären, ist es die Poesie, welche die Gedanken in Vorstellungen und Gestalten entäußert, und umgekehrt die Vorstellungen in Empfindungen reflectirt, um dem Aeußeren und Inneren ihr Recht anzuthun.

Dieselben Vorstellungen und Empfindungen sind es auch, welche bis auf unsere Zeiten in den verschiedenartigsten Auflagen sich fortgepflanzt haben, nach der Form mannigfaltig ausgebildet und in einander verschlungen, ohne daß nach dem Inhalte Neues hinzugekommen wäre.

Hier öffnet sich nun sogleich das breite Gewässer der Popular-Philosophie, in welchem der Gedanke immer mehr verkommt, und durch die Extension den eigentlichen Nerv und Kern verliert. Es versteht sich, daß wir diesem Treiben nicht weiter in's Einzelne nachgehen können. Hauptsächlich ist jedoch an Mendelssohn zu erinnern, welcher in seinem Phädon den metaphysischen und moralischen Beweis zu gegenseitiger Unterstützung zu verbinden suchte. Dieser Mendelssohnsche Phädon hat seit 1767 eine lange und ausgebreitete Herrschaft behauptet: er war der Zeit bequemer und zugänglicher als der Platonische: es schien, als wenn ihn kein Anti-Phädon [1]), keine Kritik der reinen Vernunft sollte verdrängen können, denn er hat nach seinem Inhalte einen unsichtbaren Bundesgenossen, der für ihn streitet und siegt. Ihm sind auch später Viele gefolgt: und so ist es geschehn, daß in einer Zeit, wo einerseits der Verstand durch die Niederlage seines dogmatischen Verfahrens, andererseits der inhaltvolle Glaube in der ersten Form seiner Unmittelbarkeit, das Credo selbst seinen Credit verloren hatte, wo weder für eine tiefere speculative Begründung, noch für eine lebendige mystische Auffassung der Geist erweckt war, alle drei Beweise in den zugänglichen Stationen derselben nach der Weise des gebildeten Gefühls mit einander verbunden worden sind, denn das Gefühl hält unter den Menschen treulich aus, wenn auch alle höheren und bestimmteren Vermögen des Geistes wie gelähmt ru-

1) Anti-Phädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In Briefen. Leipzig 1785.

hen. Von dieſer Verbindung der Verſtandesbeweiſe in der Form des Gefühls, zeugt beſonders Tiedge's Urania, welche wohl ſo viel als zu ſeiner Zeit Mendelsſohn's Phädon geleſen worden iſt, und mit dieſem auch die Popularität gemein hat, indem beide die Oberfläche nicht verlaſſen. In dieſelbe Kategorie gehören, nur mit beſtimmterer Eigenthümlichkeit, Jean Paul Friedrich Richters Campaner-Thal und Selina: der unzähligen Vorläufer und Nachfolger nicht zu gedenken. Ein populärer Verſuch folgt auf den andern, jeder meint etwas Neues gefunden zu haben, denn jeder hat zu demſelben Beweiſe eine andere Stellung und jeder Beweis ſelbſt verſchiedene Seiten [1]). Jüngſt ſind noch Sir Humphry Davy's Consolations in Travel or the last days of a philosopher in's Geſpräch gekommen: ſie enthalten mancherlei geſchichtliche und phyſiologiſche Beobachtungen nebſt Betrachtungen über den Proteus anguinus, über Reſpiration und Unſterblichkeit. Indem dieſe Reflexionen das Geheimniß des Geiſtes, welches

1) Hierher gehören: Briefe über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Von Dr. Ludwig Hüffell. Karlsruhe 1832. — Ueber die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Ein Sendſchreiben an Herrn Prälat Hüffell. Von C. Ch. v. Langsdorf. Heidelberg 1834. — Die philoſophiſche Unſterblichkeitslehre. Von Andr. Neudig. Nürnberg 1834. — Ueber Tod, Vorſehung, Unſterblichkeit, Wiederſehen, Geduld. Von J. A. Donndorf. 3 Aufl. 1806. 1815. 1834. Aelter ſind die Schriften von: Klewitz über Fortdauer und Präexiſtenz. Magdeburg 1789. Chriſtiani, die Gewißheit unſerer ewigen Fortdauer. Kopenhagen 1809. Lehmann's Phönix oder neuer Verſuch über die Unſterblichkeit. Sulzburg 1811. und dergleichen mehr, als v. Autenrieth 1825., Rabbe 1827., Keßler 1828.

sich überall ankündigt, dem Geiste selbst oder der Erkenntniß, welcher es angehört, zu entziehen suchen, bringen sie es dem Gefühle näher, welches Angesichts der alles Sichtbare unerbittlich ergreifenden Vergänglichkeit nach dem Unsichtbaren und Unvergänglichen verlangt.

Hiermit scheint sich aber auf einmal aus der Fülle des Gefühls zuletzt doch noch ein neuer Inhalt für einen neuen Verstandesbeweis hervorzuarbeiten. Dieser besteht darin, daß aus dem Sichtbaren und Vergänglichen auf das Unsichtbare und Unvergängliche geschlossen wird, und dieser Schluß ruhet wieder auf der Nothwendigkeit der Negation, welche auch dem Vergänglichen zukommt. Aber hiermit verfällt auch diese Ansicht nach ihrem Grunde dem dritten Beweise, nach ihrem Resultate dem ersten, welcher die Einfachheit und Unsichtbarkeit der Seele vertritt, und daraus ihre Unvergänglichkeit im Gegensatze zu der Vergänglichkeit alles Sichtbaren folgerecht abzuleiten sucht. Jene Ansicht ist daher bei näherer Analyse aus zwei Beweissphären zusammengewachsen.

Solche Verbindungen verschiedener Beweise geschehen theils unwillkührlich, theils absichtlich: aber immer liegt ihnen das Bedürfniß zum Grunde, das, was dem einzelnen Beweise zur innern Ueberzeugung abgeht, durch die Verbindung zu ersetzen, oder durch das Gefühl zu ergänzen, welches die unmittelbare Einheit der getrennten Seiten enthält. Daher kommt es auch, daß man, um die Blöße des Verstandes zu bedecken und die fehlende Fülle wieder zu gewinnen, alles durcheinander mischt und auf das rührendste ineinander rührt. Und doch spricht sich auch in solcher Kommixtion und Konfusion nicht allein der wirk-

liche Zuſammenhang der einzelnen Beweiſe, welche ſich gegenſeitig tragen, ſondern auch das tiefe Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes aus, welcher zu ſeiner Ueberzeugung die Mitwirkung aller Geiſteskräfte erheiſcht, ob auch zunächſt bald eine, bald die andere vorherrſche.

Andererſeits hat man auch wohl in der Verzweiflung an allen Verſtandesbeweiſen nicht allein dem unmittelbaren Glauben, ſondern auch dem natürlichen Gefühle, als unmittelbarer Gewißheit, den Vorzug vor aller Vermittelung vindiziren wollen, weil die letztere und das daraus hervorgehende Wiſſen eben nur in jenen Beweiſen zu beſtehen, und in dieſen äußerlich zu bleiben ſcheint. So finden wir Gottes Daſeyn über allen Beweis, Gottes Weſen über alles Daſeyn erhaben: ſo finden wir auch die Fortdauer des Subjects unmittelbar gewiß, weil das Mittel des Beweiſes nach der Vorſtellung, welche ihm zum Grunde liegt, ſeiner Aufgabe nicht adäquat iſt und daher zur inneren Ueberzeugung nicht genügen kann.

Hiermit ſind wir auf die letzte Frage in dieſem Abſchnitte gewieſen. Es fragt ſich, ob den voraufgeführten Beweiſen für die Unſterblichkeit die Beweiskraft wirklich nicht inwohne. Die Frage iſt auch ſo geſtellt worden, ob die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele demonſtrirt werden könne.

So viel haben wir bereits geſehen, daß den ſämmtlichen Beweiſen in ihren verſchiedenſten Erſcheinungen, Wendungen und Spiegelungen die Uebereinſtimmung des Denkens und Seyns zum Grunde liegt: denn ſie beruhen auf

den Geſetzen des Denkens, welche auf das gegenwärtige und zukünftige Seyn der Seele angewendet werden. Dieſe Uebereinſtimmung iſt aber nur eine unerwieſene Vorausſetzung: die Beweiſe beruhen mithin auf einem Grunde, der nicht feſtſteht und ſelbſt erſt der inneren Beſtätigung bedarf. Es müßte daher dieſe Uebereinſtimmung des Denkens und Seyns erſt ſelbſt erwieſen werden, welches in dieſer Weiſe nicht möglich iſt, weil jeder Beweis dieſe Uebereinſtimmung vorausſetzt, indem er nur durch das Denken ſich realiſirt: oder es müßte dem Denken ſelbſt das Seyn vindizirt werden können, oder es müßte das Denken und deſſen Fortdauer in ſeiner Unabhängigkeit von dem Seyn ſich erweiſen, oder es müßte überhaupt der Dualismus zwiſchen dem Denken und Seyn ſich aufheben. Dieſes iſt aber innerhalb der Beweisſphären ſelbſt noch nicht geſchehen, ob wir gleich den ſpeculativen Inhalt derſelben ſo herausgehoben haben, wie ſie ſich ſelbſt deſſelben nur in ihrer höchſten Entwickelung bewußt werden können.

So lange daher dieſe Beweiſe dogmatiſche Beweiſe bleiben, d. h. auf dem Dualismus beruhen und die Uebereinſtimmung beider Seiten nur vorausſetzen, ſo lange können ſie als äußere Demonſtrationen keine innere Ueberzeugung gewähren. Darüber iſt man auch insgemein in Folge des dualiſtiſchen Standpunkts einverſtanden. „Das ſind ſo unſere Anſichten," ſagt man: „aber wer bürgt uns dafür, daß ihnen auch objective Gültigkeit zukommt?" Und was auch an dieſem kritiſchen Zweifel ſey, ſo viel iſt unverkennbar, daß ihn das dogmatiſche Beweisverfahren ſelbſt herausfordert, weil es ſelbſt auf dieſem Dualismus ruht, und ſich doch nicht daran kehrt.

So wird die Seele gleich jedem andern äußeren Gegenstande als ein Ding behandelt, es wird ihr, wie jedem Dinge, Daseyn zugeschrieben, und auf diese äußerlich objective Vorstellung dennoch wieder eine Bestimmung angewendet, welche den Dingen nicht zukommt, sondern nur dem Subjecte eignet, Einfachheit, Immaterialität. Oder es wird die Seele als Subject gefaßt, aber diesem Subjecte eine Eigenschaft als wesentlich zugeschrieben, welche den Dingen zukommt, Fortdauer, Zukunft. Oder es wird ein subjectiver Begriff auf die Seele, wie auf ein Ding, angewendet. In allen drei Fällen ist das Verfahren der vorausgesetzten dualistischen Vorstellung nicht angemessen, und dem Wesen der Seele selbst nicht entsprechend. Ja, es scheint der Seele, als dem Denken, die ganze Vorstellung des Seyns in allen äußerlichen Dimensionen desselben einerseits zwar zu entsprechen, insofern sie da ist, wiewohl es eben die Frage ist, ob sie auch seyn wird; andererseits aber in keiner Weise zu genügen; das Daseyn scheint ihr zuzukommen, ohne daß darin ihr Wesen und ihre Fülle bestehet: denn die Seele ist wesentlich dieses: „für sich selbst zu seyn, nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Object, geschweige ein Ding an sich." (Schellings philos. Schriften I., 224.)

Hiermit scheint sich aber auch das dogmatische Verfahren wiederum rechtfertigen zu lassen, denn wenn der Seele beides, Seyn und Denken, in Einem beiwohnt, so scheint es auch angemessen zu seyn, wenn die dogmatische Psychologie beiderlei Bestimmungen auf ihren Gegenstand anwendet, indem sie nicht allein aus dem gegenwärtigen Daseyn, aus dem äußern, objectiven Seyn auf das zukünf-

künftige, ſondern auch aus dem Weſen dieſes Daſeyns, aus dem Innern des Seyns, auf deſſen Unvergänglichkeit ſchließet. Es fehlt dem dogmatiſchen Verfahren auch wirklich nur dieſes, daß es ſich ſelbſt darüber nicht rechtfertigt, zweitens, daß ſein Schlußſatz, ſein Ziel, ſich nicht über das Seyn ſelbſt erhebt, indem es nur als zukünftiges Seyn gefaßt wird. Der Hauptmangel iſt aber, daß das Verhältniß zwiſchen Seyn und Denken unerklärt bleibt. Daraus ſcheint hinwiederum zu folgen, daß die voraufgeführten Beweiſe, wenn ſie ſpeculativ aufgefaßt werden, zur wirklichen Erkenntniß und Ueberzeugung führen, nur daß ſie damit mehr und mehr aufhören, dogmatiſche Beweiſe zu ſeyn.

II.

Die Perſönlichkeit, oder von der immanenten Entwickelung der Seele und ihrer Unſterblichkeit.

Die Philoſophie iſt in ihrer gegenwärtigen Ausbildung, zu welcher die vergangenen Perioden mitgewirkt haben, endlich auch zu ihrer Methode gekommen: ſie hat hiermit die ihrem Gegenſtande allein gemäße Form erhalten. Das dogmatiſche Verfahren war zwar bereits von der kritiſchen Philoſophie verdächtigt und beſeitigt worden, aber dieſe laborirte demungeachtet zum Theil ſelbſt noch daran: und ſo geſchah es, daß auch das Beweisverfahren noch lange, zum Theil unter dem veränderten Namen der Konſtruktion, fortgeſpukt hat, ehe zur wirkli-

chen Erkenntniß der immanenten Begriffsentwickelung vorgeschritten werden konnte. Aber noch ruht auch hierüber ein trübes Mißverständniß: denn es iſt Vielen ein Räthſel und können's nicht begreifen, wie aus dem Begriffe die Sache ſich entwickeln ſoll: „aus dem Begriffe" heißt ihnen noch immer ſo viel und nicht mehr, als das alte „a priori." Am ſchlimmſten iſt es aber mit denjenigen beſtellt, die dieſes offenbare Geheimniß eben ſo wenig als Andere faſſen können, es ſich aber doch nicht nehmen laſſen, auch zum Verſtändniſſe gekommen zu ſeyn. Von dieſen muß ſich eben diejenige Philoſophie, welche nicht allein die Unzulänglichkeit des auf dem Dualismus zwiſchen Seyn und Denken ruhenden Beweisverfahrens erkannt, ſondern auch demſelben die aus und zu der Identität des Subjects und Objects ſich fortbewegende Begriffsentwickelung ſubſtituirt hat, demungeachtet ſchulmeiſtern und vorhalten laſſen, daß der formelle oder ſubjective Logismus zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit und wirklichen Ueberzeugung nicht ausreiche, ſondern daß der ſubjectiven Logik noch die objective Erfahrung hinzutreten müſſe. Dieſe Erfahrung wird daher aus dem Stegreife eingeſchaltet, ſtatt daß ſie in jener Identität des Denkens und Seyns als Methode ſchon inbegriffen, und in der Begriffsentwickelung ſelbſt entwickelt und vermittelt wird! Dieſe Begriffsentwickelung beſteht eben darin, daß der Gegenſtand, als von ſeinem Begriffe nicht verſchieden, ſich an ihm ſelbſt entwickelt, und in ſeiner Entwickelung zu ſeiner Erfahrung kommt. Indem wir ihm methodiſch nachgehen und nachfahren, erfahren wir ihn. Wie dieſes näher zu verſtehen ſey, wie die aus dem mit ſeinem Gegenſtande identiſchen Begriffe

oder aus dem mit seinem Begriffe identischen Gegenstande sich entwickelnde Fortbewegung, welcher das Subject zusieht und nachgeht, als die lebendigste Erfahrung sich erweiset, und von dem aus dem Dualismus hervorgehenden transscendenten, mithin noch äußerlichen, Beweisverfahren, es werde a priori oder a posteriori eingeschritten, auf das Bestimmteste sich unterscheidet, dieß könnten wir im weiteren Verlaufe an unserer Aufgabe selbst am besten erfahren.

Die kritische Philosophie hatte dem Dogmatismus vorgeworfen, daß dieser die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Gegenständen ohne Beweis voraussetze: und dieser Vorwurf war gegründet. Sie suchte zugleich die Unerweisbarkeit jener Uebereinstimmung zu erweisen: und dieser Beweis ist ihr so mißlungen, daß die Unerweisbarkeit der vorausgesetzten Uebereinstimmung so unerwiesen geblieben ist, wie die letztere selbst. Es ist merkwürdig, daß dieses kritische Bemühen seinerseits, indem es die Voraussetzung der noch nicht erwiesenen Uebereinstimmung zwischen Seyn und Denken rügt und angreift, in gleicher Weise den Dualismus des Subjects und Objects voraussetzt, ohne ihn zu erweisen. Es ist daher an der weiter fortschreitenden Philosophie, nichts vorauszusetzen, überhaupt nichts selbst zu setzen, und eben so wenig etwas als schon fertig anzunehmen, sondern zuzusehen, wie alles, was vorab unmittelbar gegeben ist, nach einander wird und sich entwickelt und vermittelt. Auf diese Weise sehen wir logisch das Seyn aus Nichts durch das Werden schrittweise bis zum Begriffe und zur absoluten Idee sich entwickeln, um demnächst diese nach einander folgenden

Schritte oder Momente oder Kategorieen in dem, was vorab gegeben iſt, außer und neben einander wieder zu finden. Wir werden dadurch im Allgemeinen orientirt, wir lernen damit von jedem gegebenen Punkte ausgehen, um ihn aus ihm ſelbſt zu entwickeln. Es kann geſagt werden, daß doch in der Logik wenigſtens das Denken ſich ſelbſt unmittelbar vorausſetzt und poſulirt: aber das Denken iſt eben nur in ſofern unmittelbar, als es ſich in ihm ſelbſt vermittelt. Hiermit iſt es der Anfang, der ſich in ſeiner Entwickelung beſtätigt und realiſirt, und in ihm ſelbſt das Seyn ſowohl findet als überwindet. Es iſt kein Grund, etwas anderes als das Denken vorab anzuerkennen: aber eben darin liegt der Grund, das Denken als den Anfang anzuerkennen, aus welchem ſich demnächſt das Seyn bis zum Begriffe entwickelt und hiermit als ihm angehörig erweiſet. Iſt erſt dieſer allgemeine Kurſus zurückgelegt, ſo wird ſich auch jede äußere ſpecielle Erfahrung in irgend einem Kreiſe der realen Welt gleichzeitig als eine nothwendige innere Entwickelung des Gedankens der Sache ergeben, womit es ſich zu immer neuer Ueberraſchung beſtätigt, daß ſich in dem Vorabgegebenen, obwohl immer anders, dieſelben Momente oder Kategorieen vorfinden, die ſich in dem reinen Denken an dem Seyn und deſſen Weſen und zuletzt an dem Begriffe ergeben haben.

So liegt uns die menſchliche Seele als gegeben vor: ſie iſt ſelbſt als das Denkende gegeben, und kann ſich um ſo weniger den Kategorieen des Denkens entziehen. Aber wir ſetzen auch dieſe nicht voraus, ſondern wir ſehen nur zu, wie ſich die Seele an ihr ſelbſt entwickele und als ihr

Begriff an diesem einfach sich fortbewege. Wir nehmen sie daher, wie sie ist, ohne etwas davon zu thun, aber auch ohne irgend ein fremdes Element, ehe es sich entwickelt, anders woher zu Hülfe zu nehmen. Ist doch überhaupt die Forderung der Philosophie, wie ein großer Meister sagt, die an den reichen Jüngling, der darüber so betrübt hinwegging! Die reine Philosophie gedeiht nur unter Armuth und Zucht: sie ist zunächst, gleich einer Nonne, an alle drei Klostergelübde gewiesen.

Wenn sich nun die Seele nach ihrem eigensten Wesen, nach ihren eigenen Gesetzen an ihr selbst entwickelt, und zu ihrer Fortdauer fortbewegt, kann ihr auch nicht vorgeworfen werden, daß sie etwas Anderes, dessen Uebereinstimmung mit ihr erst erwiesen werden müsse, von Außen zu Hülfe nehme. Selbst das kritische Bedenken, ob auch die Kategorieen, als subjective Formen, auf das Object übergetragen werden können, kann in der psychologischen Sphäre am wenigsten gelten, weil hier das Subject selbst sein Object ist. Um so mehr ist aber auch an solches Verfahren die Forderung diese, daß nicht wie bei'm Beweise von einem auf das Andere übergegangen werde, um auf diese Weise Verschiedenes in Gedanken zu verbinden, sondern daß Dasselbige aus ihm selbst in seine weitern Bestimmungen übergehe, daß kein Anderes drein oder dazu komme.

Die Frage über die Fortdauer der Seele setzt voraus, daß die Seele fortgeht. Denn wenn die Seele nicht fortgehet, so kann sie auch nicht vergehen, sondern sie bleibt, wie sie ist, und was sie ist: wenn ihr die Dauer zukommt, bedarf sie nicht der Fortdauer. Wenn sie hin-

gegen fortgehet, ſo bleibt ſie nicht, wie ſie iſt; und darum iſt zuzuſehen, ob ſie bleibe, was ſie iſt, das heißt, ob ſie unter der Veränderung ihrer Erſcheinungsweiſe nach ihrem Weſen fortbeſtehe, und fortgehend auch fortdauere oder vergehe. Dieß wird aber wieder davon abhängen, wie ſie fortgeht.

Eigentlich kommt daher alles auf die vermittelnde Frage an, wie die Seele fortgehe oder ſich entwikkele; denn mit ihr ſind auch die unmittelbaren Fragen, ob ſie fortgehe und ob ſie fortdauere, beantwortet. Aber eben darum ſind dieſe unmittelbaren Fragen zurückzuweiſen, welche das Ziel zum Voraus im Proſpekt haben wollen: wir halten uns allein an die concrete Frage, wie ſich die Seele fortbewege und entwickele, um zu ſehen, was auf ihrem eigenen Wege aus ihr wird.

Wir ſind hiermit zunächſt auf den Weg der Erfahrung gewieſen. Wie wir die Seele zuerſt in ihrem Daſeyn erfahren, ſo können wir ſie auch, indem wir ihr nachgehen, in ihrer Fortbewegung erfahren, und ihre unterſchiedenen Erſcheinungsweiſen wahrnehmen. Es iſt auch kein Grund vorhanden, zwiſchen dem Seyn und der Erfahrung deſſelben einen Unterſchied vorauszuſetzen, vielmehr entwickelt ſich die Erfahrung ſelbſt aus dem Seyn, wie das Seyn aus dem Denken. Wir können aber auch eben ſowohl von dem Denken ausgehen, um in dieſem dieſelben Glieder oder Kategorieen zu erkennen. Wie wir's auch anfangen, wir mögen von irgend einem Zufälligen, mithin Unmittelbaren, das heißt von einem Seyn, oder von dem Allgemeinen, vom Denken ausgehen, überall wird ſich in den unterſchiedenſten Sphären dieſelbe Fortbewegung finden. Das All-

gemeine besondert sich in Unterschiede, welche demnächst sich wieder zur Einheit vermitteln. Der Begriff dirimirt sich an ihm selbst in Subject und Object, um wieder in die Einheit zusammenzugehen. Der subjective Begriff zertheilt sich in Urtheile, um sich im Schlusse wieder zu vereinigen. Das Erste ist die unmittelbare Einheit und Ganzheit: das Zweite ist ihre eigene Diremtion in Seyn und Wesen, Aeußeres und Inneres: das Dritte ist die Verklärung des Unterschiedes zur Einheit. So ist auch der Mensch erst ein einiges und ungetheiltes Wesen: aber er dirimirt sich demnächst in sein Aeußeres und Inneres, in Leib und Seele, und diese Diremtion geschieht nicht allein im Gedanken durch die Reflexion, sondern zuletzt auch in der That durch den Tod: das Letzte wäre, daß sich die Seele mit ihrem äußern Leibe zur Einheit verklärte, und dieses ist die Auferstehung im Geiste. Hierauf ruhet die Trichotomie des Neuen Testamentes, welches dem Menschen Leib, Seele und Geist, so wie der Gottheit drei Personen zuschreibt.

Allein hier ist der Mensch nicht der Ausgangspunkt, — er diente nur zum Beispiele eines allgemeinen Entwikkelungsgesetzes, — nicht der ganze Mensch ist hier der Ausgangspunkt, sondern ein Theil desselben, welcher sich selbst erst in der Reflexion absondert, nämlich die Seele des Menschen, aber — die ganze Seele; und die Auferstehung ist auch nicht das Ziel, sondern das Ziel suchen wir erst, wiewohl es die Fortdauer in irgend einer Weise, welche dem Wesen der Seele entspricht, in sofern voraussetzt, als es am Ende doch zur Auferstehung kommen soll, welche gleichermaßen auch die Fristung oder die Fortdauer

des Leibes in derjenigen Weise, welche seinem Begriffe, dem Begriffe der Aeußerung oder Anderheit, entspricht, als nothwendige Bedingung erheischt. So viel kann daher vorausgesetzt werden, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nur die menschliche Seele, aber die ganze, hingegen die Auferstehung des Leibes zu seiner Wiedervereinigung mit der Seele den Menschen, und zwar den ganzen Menschen, zum Ausgangspunkte hat.

Ist nun hier die menschliche Seele der Ausgangspunkt, weil es sich nur um sie handelt, so fragt es sich, ob sich auch wieder an ihr, als an einem Ganzen, derselbe Fortgang durch die überall wiederkehrenden Momente offenbart. — Als ein Ganzes ist die Seele zunächst Eins, ungetheilt, und ununterschieden: aber eben hieraus folgt, daß sie sich theilt, und entzweit, und unterscheidet, um ihre Einheit selbst hervorzubringen. — Als das Denken ist die Seele zunächst das unbefangene Denken, das Denken ist noch ohne Reflexion, ohne Unterschied: das Zweite ist, daß sich das Denken von dem Seyn unterscheidet, daß Denken und Seyn aus einander treten, bis sich das Denken des Seyns bewußt wird. — Als das Seyn ist die Seele zunächst das in die Materiatur versenkte Denken, oder das Seyn, in welchem das Denken noch verschlossen und unentwickelt liegt: die Seele ist so Eins nur darum, weil sie noch nicht zu ihrer Entwickelung gekommen, aber sie ist auch in dieser Indifferenz ihrem eigensten Wesen ungleich. Das Zweite ist, daß dieses noch indifferente Seyn der Seele, nachdem es als Daseyn und Für sich seyn, hiermit als Individuum die Sphäre des Seyns vollendet hat, zum Bewußtseyn sich entwickelt: indem das Seyn als

Individuum eben ſowohl in ſich als nach dieſer Scheidung in Anderes ſich reflectirt, iſt es in die Entzweiung gerathen: das Bewußtſeyn iſt dieſe Differenz ſelbſt, indem es nach ſeiner Stellung nothwendig mit dem Selbſtbewußtſeyn auch das Bewußtſeyn des Andern, das Bewußtſeyn alles deſſen, was nach ſeiner Scheidung außer ihm iſt, zur Folge hat. Das Dritte iſt, daß ſich dieſes entzweite Bewußtſeyn in Folge ſeiner Spannung wieder aufhebt und hierdurch zur Einheit vermittelt: denn indem es nicht allein ſeiner, ſondern auch des Andern bewußt zu ſeyn ſich erinnert, kommt es zur Einheit mit dem Andern, hiermit zum Geiſte.

Die Fortbewegung der Seele kann hiernach mit drei Worten bezeichnet werden, als Seele, Bewußtſeyn und Geiſt, oder als Individuum, Subject und Einheit des Subjects mit dem Objecte. Aber es fragt ſich, was damit gewonnen ſeyn mag, oder, wenn wir auch von dem Gewinne abſtrahiren könnten, was damit geſagt, was darin enthalten ſeyn möchte, und wie ſich der Inhalt dieſer unterſchiedenen Momente aus ihm ſelbſt offenbare und ausbreite.

Zunächſt iſt zu erinnern, daß in dieſer Gliederung die Ariſtoteliſche Lehre von drei Seelen zu ihrer Wahrheit zu kommen ſcheint. Das Erſte iſt die ernährende Seele, ἡ θρεπτικὴ ψυχή, welche ſich noch im Pflanzenleben befindet, und mit dieſem Pflanzenleben noch Eins iſt. Das Zweite iſt die empfindende Seele, ἡ αἰσθητικὴ ψυχή, welche dem thieriſchen Leben eignet, und im menſchlichen Leben zum Bewußtſeyn kommt, indem ſie, in ſich reflectirt, ſich ſelbſt in ſich reflectirt, und ſo das Innere

in ſich findet. Das Dritte iſt die verſtändige Seele, ἡ νοητικὴ ψυχή, welche aus dem menſchlichen Bewußtſeyn ſich erhebt und mit dem Andern ſich verſtändigt, hiermit als Geiſt zu ſich ſelbſt kommt, indem ſie zum Andern kommt [1]).

Wie der Menſch in Leib, Seele und Geiſt ſich entwickelt, ſo gliedert ſich auch wieder die Seele, abgeſehen von ihrem ſinnlich taſtbaren Leibe, in Leib, Seele und Geiſt, indem ſie zuerſt ganz, und zwar unmittelbar ganz iſt, ſodann als die Seele ihrer ſelbſt von ihr ſelbſt, als ihrem Andern, ſich unterſcheidet, bis ſie im Geiſte zur Identität mit dem Andern durchdringt. So iſt ſie erſt ihr eigener Leib, ihr Fundament, ſie dienet ihr ſelbſt, ohne beides zu unterſcheiden. Mit der Unterſcheidung tritt aber auch ſogleich die Syntheſis ein: dieß iſt die Seele, welche zwiſchen Leib und Geiſt unterſcheidend und verbindend waltet. Das Dritte iſt die wirkliche vermittelte Einheit, welche als die Mitte über Leib und Seele ſich erhebt und beide verklärt, während die Seele nur zwiſchen Leib und Geiſt die Mitte bildet. Hierauf bezieht ſich auch die Trichotomie, welche Platon ſowohl an der einzelnen menſchlichen Seele, als auch am Staate aus einander legt. Das Erſte iſt der Leib oder das Dienende, Gehorchende, das Untere, oder die Baſis aller weiteren Entwickelung, τὸ

1) Aristoteles: De anima. II. 2. 3. 4. III. 12. 13. ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δυναμὶς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. Nichts ſucht aber Ariſtoteles ſo emſig, als den Uebergang aus der Empfindung zum Bewußtſeyn, aus der Thierheit zur Menſchheit innerhalb der zweiten Sphäre. III. 3.

ἐπιθυμητικὸν ἢ χρηματιστικόν: das Zweite oder das Mittlere zwischen dem Ersten und Letzten ist die Seele, oder das Scheidende und gleichzeitig wieder Verbindende, τὸ θυμικὸν ἢ θυμο-ειδές, auch ἐπικουρικὸν genannt: das Dritte ist der Geist oder das Mittlere über dem Ersten und Zweiten, die Einheit beider, oder die Vernunft, τὸ λογιστικόν, ὁ Νοῦς. In sofern nun die Seele schon von ihrem äußeren Leibe geschieden gedacht ist, besteht ihr Leib in ihrer Individualität; ihre Seele ist ihr Selbstbewußtseyn, welches mit dem Bewußtseyn des Andern und folglich mit seiner Unterscheidung vom Andern gleichzeitig verbunden ist, und zwischen der unmittelbaren Individualität und vermittelten Einheit steht; ihr Drittes ist aber die Vernunft oder der Geist, welcher beide vorausgegangenen Entwickelungen in sich aufnimmt und vermittelt, indem er hiermit die Mitte über seinen Momenten ist. Das Erste ist Hypothesis, das Zweite Antithesis und Synthesis, das Dritte Thesis: oder 1) Seele, 2) Bewußtseyn, als scheidend und verbindend, 3) Geist oder Vernunft.

Die Entwickelung der Seele zum Bewußtseyn und des Bewußtseyns zum Geiste bestätigt sich auch sonst erfahrungsmäßig: sie wird insgemein als Erwachen vorgestellt. Auch die gemeinste Erfahrungs-Seelen-Lehre lehrt davon etwas, nur daß die Wahrheit dieser Erscheinung, der Inhalt dieser Wahrnehmung nicht zum Verständnisse kommt. Uns hat sich aber diese Fortbewegung zugleich als der allgemeine Weg der unmittelbaren, hiermit noch zufälligen Einheit durch ihre eigene Diremtion in Inneres und Aeußeres zu ihrer bewußten Vermittelung gerechtfertigt.

Daß ſich aber die Seele in dieſer ihrer Fortbewegung wirklich nur aus ihr ſelbſt entwickelt, ohne daß von Außen etwas Fremdes in ſie hineinkommt, das erweiſet ſich am Ende wirklich daran, daß die Seele in ihrer höchſten Ausbildung als Geiſt nicht mehr Inhalt hat, als zuvor, nur daß er entwickelt iſt: ſie beſtehet nach wie vor in der Einheit ihres Denkens mit ihren Gegenſtänden, nur daß dieſe Einheit vermittelt und zum Bewußtſeyn erhoben iſt. Das Kind langt und greift mit den Händen nach dem Monde, weil es ihn als ſeinen Gegenſtand mit ſich verbunden und ſich unterworfen fühlt: dieß iſt die unmittelbare Einheit mit dem Andern: aber der Jüngling erkennt den Unterſchied, die Entfernung und Erhabenheit, womit ſich das über ihn erhebt, was ihm vorher unterworfen war: bis endlich der Mann denſelbigen Stern, nach welchem das Kind greift, als ein einzelnes Moment der Totalität begreift, welche der Geiſt iſt.

Dieſelbe Gliederung erweiſet ſich überall als der Weg, auf welchem die unmittelbare Einheit, d. i. die Liebe, zu ihrer vernünftigen Vermittelung, zu ihrem Begriffe kommt: der Begriff der Liebe iſt die Ehe. Das Gleichniß von der Ehe gehet durch alle Sphären des Geiſtes. Der Einheit folgt Trennung, der Trennung Wiederfinden, Verlobung, Ehe. Dieſe Gliederung erkennen wir auch in der eben ſo zarten als inhaltreichen Fabel, welche die alte Zeit abſchließt, indem ſie die neue eröffnet: dieſe Fabel gehört weſentlich in die Geſchichte der Unſterblichkeitslehre. Hier ſehen wir, wie Pſyche, die Königstochter, ihrem Urſprunge entwächſt und ſich losläſet, wie ſie von ihren eigenen Aeltern, gleich der Iphigenie, ausgeſetzt werden muß, wie ſie vom Zephyr entführt,

getragen, errettet, und durch dieſe wunderbare, d. i. unmittelbare Führung zuerſt in die unmittelbare Einheit, in die unbefangene Verbindung mit dem Alles verbindenden Geiſte der Liebe verſetzt wird: ſie ruhet nun in der Liebe, in der innigſten Vereinigung mit dem ungeſehenen und unſichtbaren Gotte. Aber es kommet die Zeit der Verſuchung, welcher ſie nicht widerſteht: es iſt der Trieb der Erkenntniß, welcher ſie lockt: ſo tritt ſie aus ihrer Unſchuld und Unwiſſenheit nicht allein in den Unterſchied, welchem ſie ſich nicht entziehen konnte, ſondern auch in die Scheidung, und nun fühlt ſie ſich in dem unſeligen Zuſtande der Entfernung und Erniedrigung, in der Sklaverei und unter dem Drucke mühſeliger Arbeit im Schweiße ihres Angeſichts, aber auch gleichzeitig in der Hoffnung auf Erlöſung, in der Beſtrebung den Unterſchied, die Scheidung wieder aufzuheben, und zu dem entfernten Geiſte der Liebe zurückzukommen, welcher ihr aus der Ferne beiſteht und ſie auf Augenblicke in der Stunde der Anfechtung heimſucht: bis ſie endlich ſich erlöſet und verſöhnet weiß; der Bräutigam kommt, die Liebe wird zur Ehe, die Ehe wird im Himmel geſchloſſen, und die Braut empfängt Unſterblichkeit, denn die Unſterblichkeit beſtehet in dieſer Vermählung des Sterblichen mit dem Göttlichen [1].

1) Appuleji Metamorph. IV. 83 folg. VI. 125. — Symbolik und Mythologie der alten Völker, beſonders der Griechen. Von Dr. Fr. Creuzer. III. c. 6. §. 1 flg. S. 536 flg. §. 5. 6. S. 566. — Dr. Adolph Gottlob Lange's vermiſchte Schriften. Herausgegeben von Dr. K. G. Jacob. Leipzig 1832. In dieſer Sammlung findet ſich S. 131—144 eine leſenswerthe Abhandlung „über den Mythus von Amor und Pſyche."

Hiermit wäre die Entwickelung der Seele in ihrer Stufenfolge an Beispielen erläutert und versinnlicht: aber damit ist der Inhalt noch nicht erschlossen, die Bestimmungen sind noch abstract, das Resultat ist unvermittelt. Wir sind statt stetiger Vermittelung mit einer poetischen Fabel abgefunden: die Unsterblichkeit scheint sich nicht zu entwikkeln, sondern von Außen hinzuzukommen. Auch sehen wir wirklich den Verlauf der Entwickelung in der Zeit vor sich gehen und hiermit seinen Gipfel erreichen, die Seele ist nun am Ziele und kann vergehen; wenn sie ihre Entwickelung von Schritt zu Schritt durchmessen und vollendet hat, so scheint sie die Zukunft nicht weiter in Anspruch nehmen zu können: wie sie aus der unmittelbaren, noch bewußtlosen Einheit hervorgestiegen ist, so scheint sie auch am Ende in diese wieder zurückgehen zu müssen, wenn sie ihren Kreislauf vollendet hat: diese endliche Ruhe scheint die Versöhnung zu seyn, welche auf den langen Kampf folgt.

So scheint es: es scheint nicht abzusehen zu seyn, in wiefern die Bewegung, welche wir erfahrungsmäßig und nach den Gesetzen des Denkens an der Seele wahrnehmen, zur Unsterblichkeit der Seele sich fortbewegen könne, da sie sich in dieser Zeit schon vollendet und deren Fortdauer nicht zu bedürfen scheint. Aber dieser Schein wird sich sogleich an seiner Aeußerlichkeit widerlegen, denn er wirft sich bloß auf den äußerlichen Verlauf, ohne dessen Inhalt einzusehen. Es kommt daher näher darauf an, die unterschiedenen Stationen der Bewegung nach ihrem Inhalte und dessen Ausbreitung kennen zu lernen, um daraus zu entnehmen, ob aus ihm etwas Weiteres folge.

Die Idee der Seele darzulegen iſt, nach Platon, eine lange und göttliche Unterſuchung [1]. Dieſe Darlegung oder Unterſuchung iſt aber nichts äußerliches, ſondern ſie beſteht in der immanenten Selbſtentwickelung der Seele zum Geiſte, welcher die Idee der Seele iſt. Nur in dieſer Entwickelung der Seele kann ihre Länge beſtehen, und wenn ſie unſterblich iſt, ſo kann ihre Unſterblichkeit eben nur in ihrer Entwickelung zum Geiſte, in der Darlegung der Idee der Seele beſtehen. Göttlich kann aber dieſe Entwickelung nur inſofern genannt werden, als die Gottheit ihr Anfang und ihr Ziel iſt. Um nun zuerſt zu erfahren, welches ihre Länge iſt, kommt es darauf an, daß wir die bereits im Fluge durchmeſſene Bahn in langſameren Schritten mit ruhigerer Ueberlegung noch einmal durchwandern. Die Wiederholung derſelbigen Reiſe bringt oft mehr Gewinn, als die erſte. Was aber den Anfang betrifft, ſo müſſen wir ihn zunächſt in der Seele ſelbſt nehmen, indem es eben zur immanenten Entwickelung gehört, daß nichts wo anders her hinein kommt: es fragt ſich, was ſich in ihr ſelbſt finden wird. Als das Ziel des Weges, welchen die Seele geht, iſt zum Voraus der Geiſt genannt worden, aber es fragt ſich nun näher, was der Geiſt iſt, und wie wir auf dieſem Wege den Anfang aus Gott und das Ende in Gott finden können.

1.

Vorerſt iſt die Seele, als die in die äußere Welt ausgeſetzte, in ihren äußeren Leib eingeſetzte, unmittelbare,

1) Hegels Werke. XIV. 208.

hiermit noch unbegriffenen, positiven Einheit, das Bewußtseyn als die Differenz oder die Dirempion in Inneres und Aeußeres, in Ich und Nicht-Ich, als das Verschiedene seiner und des Andern, der Geist als die vermittelte, hiermit in ihm selbst begründete, aus dem aufgehobenen Bewußtseyn entwickelte, nothwendige Einheit seiner selbst und des Andern gefaßt werden. Nun kommt es darauf an, den Inhalt dieser Stationen näher kennen zu lernen, und gleichzeitig Schritt für Schritt zu erforschen, was in der Entwickelung und Fortschreitung damit vorgehe und wie diese Fortbewegung selbst den Inhalt offenbare.

2.

Es ist nicht etwa ein flüchtig blendender Witz, sondern es ist die einfache Wahrheit, welche dadurch zu ihrem eigenen Lichte wird, — es ist die Wahrheit, welche namentlich dem pantheistischen Irrthume, der die persönliche Unsterblichkeit leugnet, zum Grunde liegt, wenn wir sagen, daß zur Unsterblichkeit der Seele nichts so sehr gehöre, als daß die Seele, als solche, in dieser ihrer ersten Erscheinungsweise als Seele, gleich dem Leibe sterben muß: die Seele ist als Seele nicht zu erhalten. Die Seele muß ihr Leben nicht lieb haben, sondern darum geben, um es als Denken in der Vernunft wieder zu gewinnen. Ihr Leben ist die unschuldige Naivetät der unmittelbaren Einheit, die sich in einem Andern seines Daseyns bewußt wird, kein Fremdes kennt und fürchtet. Ihr Tod ist die Entstehung des Bewußtseyns: nun ist sie mit dem Fremden behaftet, die Einheit ist entzweit, der Gegensatz ist im Gegenstande gegeben: auf der einen Seite Ich, auf der

an-

andern Nicht Ich, so wird das Bewußtseyn selbst ein doppeltes, sich unterscheidend: Bewußtseyn seiner Selbst und Bewußtseyn des Andern. Aber hiermit verklärt sich auch das Bewußtseyn an ihm selbst; indem ihm das Andere, weil es sich dessen bewußt ist, so gut als das Selbst, dessen es sich bewußt wird, erscheint, erhebt sich die Identität oder Kommunität des Subjects und Objects, womit der Zwiespalt des Bewußtseyns auch innerlich überwunden wird, und aus dem Tode desselben der Geist hervorgeht. Der Tod des abstrakten Bewußtseyns ist die Geburt des Geistes: der Geist ist die Verklärung des Bewußtseyns, die Versöhnung des Subjects mit dem Objecte: im Geiste wird Seele und Bewußtseyn wiedergeboren, aber verklärt, das Selbstbewußtseyn im Bewußtseyn negativ und positiv aufgehoben.

3.

Mit diesem besondern Denken, welches der Unsterblichkeit nicht erlassen werden kann, hängt das Wichtigste so berüchtigt gewordene und so schnelle misverstandene, von Mund zu Mund überlieferte Unterscheidung zwischen der sterblichen ψυχή und dem unsterblichen νοῦς genau zusammen, denn der νοῦς ist nur wirklich, indem das äußerliche Daseyn der ψυχή verschwindet und sich verinnert: seine Wirklichkeit ist das Denken: diese Wirklichkeit ist Unsterblichkeit: sie hat den Tod nicht mehr vor sich, sondern hinter sich.

4.

Es ist wohl zu merken, daß die ältesten griechischen Kirchenväter, Justinus Martyr, Tatianus und Theophilus,

in Uebereinſtimmung und in Verbindung mit der bibliſchen Trichotomie von Leib, Seele und Geiſt, dieſelbe Lehre bekannten, und dieſelben Kategorien anerkannten, wenn auch ſinnlicher faßten. Sie lehrten: mortalem esse animam: aber ſie widerſprachen gleichwohl mit gutem Rechte den Heiden, welche Daſſelbe lehrten, aber damit den Untergang des Geiſtes meinten und die Fortdauer des Selbſtbewußtſeyns leugneten. Darum ſetzten ſie hinzu: mortalem ψυχὴν cum corpore mortali resurgere, nam πνεῦμα ἀφθαρτον, ζωοποιὸν [1].

5.

Es iſt überall der Geiſt, welcher erſt im Daſeyn und demnächſt im Bewußtſeyn der Seele verborgen waltet, bis er als er ſelbſt erſcheint. Zuerſt erſcheint er als Seele in und mit dem Leibe, hiermit als Individuum: dieß iſt die anthropologiſche Sphäre. In der zweiten Sphäre, der phänomenologiſchen, erſcheint er als Subject, hiermit als Bewußtſeyn. — Das Subject iſt von dem bloßen Individuum dadurch unterſchieden, daß das letztere, das natürliche Individuum, gegen ſein Andersſeyn gleichgültig iſt und nur die Gattung erhält, wäh-

1) Opuscula theologica, autore Dr. Olshausen. Berlin, 1834, im VII. Abſchnitt: Antiquissimorum orthodoxi graecique patrum de immortalitate animae testimonia recensentur. S. 167—198. In der chriſtlichen Dogmengeſchichte ſind überhaupt die ſogenannten Psychopannychien merkwürdig. Vergl. Bickell Mittheilungen aus den denkwürdigſten Schriften über den Zuſtand der Seele nach dem Tode. 1833. 1ſtes Heft. S. 23 flg. Hierher zählet auch die Psychopannychia, über welche Joh. Calvinus einen Tractat geſchrieben hat. 1545. Eine Konfutation hat Erythropilus geſchrieben. 1560.

rend das Subject *selbſt* iſt, und nur inſofern iſt, als es nichts anderes wird. Aber wird es nicht demohngeachtet, wie es auch entgegenſtrebe, in gleicher Weiſe, wie vorher das Individuum, dem Anderswerden unterworfen werden? Wir verkündigen ſchon ſeinen Tod, indem wir uns zur dritten Sphäre wenden: es fragt ſich nur, was in dieſe letzte Sphäre aus den vorausgegangenen mitübergeht. Zunächſt erkennen wir in dem Fort- und Uebergange nur ſo viel, daß in der dritten Sphäre, der *pſychologiſchen*, der *Geiſt* als er ſelbſt erſcheint, indem er die ihm entgegenſtehende Anderheit überwunden, und ſeinen Gegenſtand mit ſich verſöhnt und in ſich aufgenommen hat. Inſofern kann er nichts von ſeinem Weſen verloren, er muß aus der erſten Periode ſeine *Individualität*, aus der zweiten ſein *Selbſtbewußtſeyn* gerettet, oder vielmehrt vermittelt wieder erhalten haben, und bekommt alles Andere noch dazu. So iſt er als der Geiſt Alles in Allem: er iſt ſich nun erſt des Reichthums bewußt geworden, der ihn vom Anfang an begleitet hatte.

6.

Wir ſind nunmehr ſo weit gekommen, um die weitere Beſtimmung dieſes Geiſtes nach ſeinem Inhalte ſuchen zu können. Sein *Anfang* war unmittelbar: das heißt, er war zu ſeinem Reichthum gekommen, zu ſich ſelbſt und zu Anderem, ohne zu wiſſen, wie, er weiß noch nicht, woher er kommt; wiewohl er in ſich ſelbſt, als im Individuum, einen Anfang gefunden hat, ſo weiſet doch dieſer Anfang, zufällig wie er anfängt, auf einen Anfang außer

ihm, der um ihn weiß: denn da der Anfang zum Denken führte, so muß er auch aus dem Denken kommen: das Bewußtseyn kann nicht aus dem Bewußtlosen kommen: es war ohnehin das Denken des Geistes, welches diesen auf seinen unmittelbar gegebenen Anfang zurückführte, der nun wieder auf einen denkenden Anfang zurückweiset. Es ist wohl zu merken, daß das Individuum hinterdrein seinen Anfang in ihm selbst *findet*, also nicht selbst gemacht hat: dieser Anfang weiset mithin auf einen höheren Anfang: aber dieser ist noch nicht gefunden: oder ist er etwa im Ende gefunden?

7.

Das *Ende*, in welchem der Geist sich vollendete, war die Vermittlung mit Anderem, seine Verbindung mit allem Andern, was nunmehr zusammen gehört. In diesem Andern muß auch der Anfang liegen, den wir suchen, und der hiermit auch als das Ende sich erweiset. Denn das Andere ist dem Geiste, auf den es sich bezieht, entweder untergeordnet, oder gleichgestellt, — in beiden Fällen fehlt ihm selbst sein Anfang, — oder es ist dieses, worin der Geist, der sich uns bis jetzt vorwärts entwickelt hat, rückwärts seinen Anfang, vorwärts sein Ziel findet.

8.

Wenn der *Geist* wirklich in der Vermittlung besteht, und auch wirklich zu dieser Vermittlung gelangt ist, so muß er auch hiermit einmal sich selbst in der näheren Bestimmung als *endlicher* Geist, und zweitens in dem Andern, womit er sich vermittelt weiß, sein n Anfang, den *absoluten* Geist

erkennen. Sich kann er nicht als Geiſt erkennen, ohne ſich zugleich in der näheren Beſtimmung als endlicher Geiſt zu wiſſen: als endlicher Geiſt beſteht er aber weſentlich in der Vermittlung mit dem abſoluten Geiſte, in welchem er ſeine Wahrheit und Bedingung findet.

9.

Jetzt iſt die Seele Geiſt, d. h. ſie hat ſich zu ihrer bewußten Einheit mit Gott und Welt entwickelt: aber ſie iſt endlicher Geiſt, denn ſie findet ihren Anfang als einen gegebenen, ſie hat ihren Anfang in der Zeit. Aber der abſolute Geiſt ſetzet ſich ſelbſt von Ewigkeit: durch ihn iſt der endliche Geiſt.

10.

Wir ſind von der Seele ausgegangen, wie wir ſie fanden: wir fanden in ihr auch wirklich einen Anfang, der in ſich ſelbſt beſteht und ſich aus ſich ſelbſt entwickelt, aber wir fanden ihn nur als einen gegebenen: wir ſind ſomit gleich mitten in die Sache hinein gerathen, ohne den letzten oder erſten Anfang zu haben: als der erſte konnte er nur das Letzte ſeyn, das wir von unſerm Standpunkte aus erreichen konnten. Indem wir von dieſem Punkte, wie er gegeben war, getroſt weiter vorwärts gingen, indem ſich die Seele ſucceſſiv als Individuum, als Subject, als Geiſt beſtimmte, ſind wir auf den letzten Grund und Anfang zurückgeführt worden, den wir vorher in gutem Vertrauen vorausſetzen durften.

11.

Damit iſt aber nichts von Außen in die Entwickelung hereingekommen, denn eben weil dem endlichen Geiſte der abſolute Geiſt als Anfang zum Grunde liegt, ſo führt auch jeder beliebige Punkt, von dem wir anfangen, auf den letzten Anfang zurück: die Seele entwickelt ſich nicht zu einem ſchlechthin Andern, ſondern aus ihrem endlichen Anfange zum abſoluten Anfange, welcher ihr Anfang iſt: ſo iſt auch ſchon in dem Begriffe des endlichen Geiſtes, zu welchem ſich die Seele entwickelt, die Vermittelung, d. i. die Identität mit dem abſoluten Geiſte. Der endliche Geiſt iſt in dem abſoluten Geiſte und dieſer in ihm.

12.

Der Grund des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt, und der abſolute Geiſt iſt der Geiſt, der ſeinen Grund in ihm ſelbſt, und hiermit auch den Grund des endlichen Geiſtes in ihm hat, woraus die Gemeinſchaft des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten folgt.

13.

Es iſt mithin kein bloßes, ſogenanntes Poſtulat, wenn Gott als abſoluter Geiſt erkannt wird, — als causa sui — d. h. es iſt kein Poſtulat, dem die Realität fehlte, und dem wir uns nur bequemten, weil wir nicht weiter könnten, um nur endlich einmal die unendliche Reihe in Gedanken zu einem beruhigenden Abſchluſſe zu bringen. Sondern es hat ſich vielmehr ergeben, daß Gott in jedem endlichen Geiſte ſich ſelbſt vollziehet, indem die Entwickelung

des letzteren damit endet, daß er Gott als den absoluten Geist erkennet, unter dessen Voraussetzung er selbst erst Geist ist.

11.

Der Geist ist dieses, causa sui zu seyn, d. h. der Geist kann nur im Geiste seine Voraussetzung haben: der endliche Geist hat sie auch im Geiste, nämlich im absoluten Geiste, daher in ihm selbst. Das Weitere ist, daß der absolute Geist in ihm selbst sich erzeugt in derselbigen Weise, in welcher sich sein Nachbild entwickelt hat.

15.

Der nähere Sinn ist dieser, daß Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst in ihm selbst erzeugt, indem er erstens aus dem Allgemeinen mittelst des Besondern zum Individuum wird: denn das Individuum ist die Wahrheit des Allgemeinen und Besondern, so sehr, daß das Allgemeine und Besondere selbst durch die Individuation zum Individuum wird, indem Beides von der Gränze, die von ihm das Individuum absondert, nothwendig selbst afficirt, berührt, hiermit begränzt, bestimmt, individuirt wird, oder vielmehr sich dazu bestimmt, und zwar — von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das Zweite ist, daß dieses Individuum mittelst der Subjectivität als Geist ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit: denn der Geist ist die Wahrheit der Individualität und Subjectivität, so sehr, daß die beiden letzteren selbst den Geist zu ihrem weiteren Inhalte haben. Das Dritte ist, daß der Geist als solcher nicht allein ganz er selbst, sondern auch in jedem Momente seiner Selbsterzeugung ganz ist, d. h. von

den übrigen Momenten ſich durchdringen läßt, d. h. daß er ſich perſonifizirt, d. h. daß er als Allgemeines auch Individuum, als Individuum auch Geiſt, als Geiſt auch Perſon iſt: denn die Perſönlichkeit, in Gott die Perſonification, iſt die Wahrheit des Geiſtes, Durchdringlichkeit, Durchſichtigkeit, hiermit abſoluter Geiſt.

16.

Es entwickelt ſich hiermit in Gottes Weſen der Ternar des Lebens dreimal, womit die Zahl als die Differenz überwunden iſt: nämlich als Allgemeines, Beſonderes und Individuum, als Individuum, Subject und Perſon, als die ſich in ſich beſtimmende, in und durch ſich beſtimmte, und aus dieſer Beſtimmtheit wieder ausgehende und ſich mittheilende Perſon, hiermit als abſoluter Geiſt, der ſich ſelbſt ſein Gegenſtand iſt, und dieſen Gegenſtand wieder mit ſich vermittelt.

17.

Das Weitere iſt, daß der abſolute Geiſt nicht allein innerhalb ſeiner ſich ſelbſt erzeugt, ſondern auch außerhalb ſeiner ſein Gegenbild ſchafft, aber auch dieſes kraft ſeiner abſoluten Perſönlichkeit von ſich durchdringen und mit ſich vermitteln läßt. Dieſes ebenbildliche Gegenbild iſt der endliche Geiſt.

18.

Der endliche Geiſt iſt auch Geiſt, er iſt weſentlich Geiſt, mithin aus dem Geiſte, aber aus dem abſoluten, — geſchaffenes Ebenbild Gottes. Der endliche Geiſt hat mit dem abſoluten Geiſte dieſes gemein, Geiſt zu ſeyn: der

Unterſchied iſt, daß er geſchaffen, endlich iſt. Er iſt Geiſt, wie der Schöpfer, d. h. Selbſt, aber geſchaffen. Darin liegt es ſchon, daß es ſeine Beſtimmung iſt, das ſucceſſiv aus ihm ſelbſt zu werden, wozu er geſchaffen iſt. Hierzu gehört aber nichts ſo ſehr als die Perſönlichkeit, d. h. die flüſſige Verbindung des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten Geiſte. Dieſe Perſönlichkeit iſt als die Einheit des Geiſtes oder des Denkens gefaßt worden; d. h. der Geiſt iſt dieſes, einzig zu ſeyn, d. h. der Geiſt iſt erſtens das allein Wirkliche, es iſt außer ihm nichts wirklich; zweitens: der Geiſt iſt ſelbſt nur Einer: da außer ihm nichts iſt, ſo kann auch der Geiſt nicht außer ihm ſeyn, der Geiſt iſt keine Zahl, welche von ſich ſelbſt verſchieden iſt, ſo daß ihrer mehrere neben und nach einander ſind. Vielmehr iſt der Geiſt als perſönlich Derſelbe: darauf ruht die Philoſophie des Ariſtoteles, welcher deshalb der Abſurdität beſchuldigt worden iſt, als habe er allen Menſchen Eine für ſich beſtehende Seele außerhalb ihrer als gemeinſchaftliches Eigenthum, das gleichwohl außer ihnen ſey, zugeſchrieben.

19.

Weil nun hiernach der endliche Geiſt — Geiſt, näher als endlicher, des Geiſtes iſt, oder mit anderen Worten, weil er mit dem abſoluten Geiſte, als ſeinem Grunde und Weſen, als deſſen Ebenbild, fortgehend verbunden iſt, ſo ſchreibt er ſich nothwendig auch eine Präexiſtenz oder vielmehr eine Eſſenz vor der Exiſtenz zu, mittelſt welcher er, gleich Gott, nur nicht durch ſich ſelbſt, allererſt aus dem Allgemeinen mittelſt des Beſondern zum Individuum, hiermit zur Exiſtenz ſich entwickelt haben muß, ehe es zu

der bisher betrachteten weiteren Entwickelung der individuellen Existenz kommen konnte.

20.

Nach der sinnlichen Auffassung enthält die Präexistenz den Widerspruch, Existenz vor der Existenz, Daseyn vor dem Daseyn zu seyn: der speculative Inhalt derselben ist aber, daß sie das Wesen vor der Existenz, das reine Seyn vor dem Daseyn, das Daseyn vor dem Fürsichseyn bezeichnet. Die Präexistenz hat hiernach zu ihrer Wahrheit die Essenz in Gott, oder vielmehr die Potenz in Gott, hiermit das Ausgehen aus Gott, welches als herausgekommen oder herausgestellt, wie das Wort schon sagt, zur Existenz wird. Dieses Heraustreten kann auch so bezeichnet werden, daß es von Gott aus dem Allgemeinen, welches das reine Seyn oder das Nichtseyn ist, — Potenz, Velleität, — mittelst des Besondern, welches das Werden ist, zum Daseyn hervorgerufen wird, und hiermit heraustritt, existirt. — So Er's denkt, steht's da. — Das Weitere ist, daß das Daseyn zum Fürsichseyn, Individuum, die Existenz zur Erscheinung bis zur Wirklichkeit vorschreitet. —

21.

Die Schöpfung ist überhaupt wesentlich dieses, daß sie aus dem, was nicht ist, aus dem reinen Seyn, hervorgebracht wird. Sie ist näher zwar göttlich, nämlich nach ihrem Ursprunge, aber nicht Gott selbst, vielmehr die Negation des göttlichen Wesens, der Gegensatz, den Gott aus ihm selbst hervorbringt: aber eben darum ist sie kein abstracter, sondern der immanente Gegensatz Gottes.

Indem die Schöpfung wesentlich die Entäußerung Gottes ist, Offenbarung ad extra, ergibt sich auch, daß sie nach ihrer Existenz nicht ewig ist, denn Gott ist allein auch nach seiner Existenz ewig, folglich muß der Gegensatz des göttlichen Wesens nach seiner Existenz in die Zeit fallen, wiewohl auch dieser Gegensatz als immanenter nach seiner Essenz ewig ist. Es ist daher der Schöpfung so wesentlich, nach ihrer Existenz einen Anfang zu haben und hiermit erst in der Zeit da zu seyn, als es der Gottheit wesentlich ist, uranfänglich und ewig — nicht allein zu seyn, sondern — da zu seyn, wirklich zu seyn, zu denken.

22.

Hieraus folgt, daß auch die Seele des Menschen, als des endlichen Geistes, weil sie der Schöpfung angehört, als solche, nach ihrer Existenz, ihren Anfang in der Zeit hat, daher sie sich auch nur insofern eine Präexistenz zuschreiben kann, als sie vor ihrer Existenz, vor ihrer Zeit, quoad potentiam, nach ihrem Wesen in Gott gewesen ist.

23.

Aber daraus folgt auch noch mehr. Wenn die Seele nach ihrer Existenz in der Zeit ihren Anfang gehabt hat, so hat sie auch — wir müssen es in dieser weiteren Begründung und mit dieser näheren, volleren Bestimmung noch einmal wiederholen — ihr Ende nach ihrer Existenz, nach ihrer Aeußerlichkeit, in der Zeit zu erwarten. So viel folgt aus dem Vordersatze, aber auch nicht mehr. Nur die Existenz der Seele findet, aber auch nur in der

Zeit, ihr Ende, denn nur die Zeit hat ein Ende: wie der Anfang dieser Existenz in der Zeit wiederum seinen Anfang rückwärts in der Ewigkeit findet, so läuft auch ihr Ende in der Zeit vorwärts in die Ewigkeit aus. Ihr Anfang in der Ewigkeit war das reine Seyn und das Wesen: das Ende der Seele nach ihrem Daseyn und nach ihrer Existenz muß hingegen der Inhalt der Seele seyn, welcher sich aus ihrem Daseyn und Wesen entwickelt hat.

24.

Es kommt daher Alles darauf an, ob der Inhalt, welcher sich entwickelt hat, wiederum das reine Seyn ist, womit er vor der Existenz angefangen hat. Das reine Seyn ist aber nichts anders, als das unentwickelte Seyn: insofern ist daher das Ende diesem Anfange entgegengesetzt, denn das Ende ist das zum Geist entwickelte Seyn der Seele. Es muß daher gesagt werden: Was die Seele unentwickelt aus der Ewigkeit erhalten, das nimmt sie entwickelt wiederum mit in die Ewigkeit zurück. Die in der Mitte liegende Zeit ist die Entwickelung, und diese Entwickelung ist die nothwendige Folge des Geschaffenseyns, oder der Creatürlichkeit, welche sich als Existenz, hiermit als Entäußerung in die Zeit ergeben hatte.

25.

Es ist nun noch einleuchtender geworden, daß die Unsterblichkeit der Seele von dem Inhalte abhängt, welchen sie in der Zeit entwickelt und offenbart. Hiermit erneuert sich die Frage, worin dieser Inhalt bestehe. Die Erheblichkeit dieser Frage ist jetzt bestimmter herausgetreten: darum

müſſen wir ſie auch beſtimmter verfolgen, und wir können's auch, weil wir in der Selbſtoffenbarung Gottes dieſelben Kategorien erkannt haben, nach welchen ſich der Inhalt der Seele entwickelt hat.

26.

Die Exiſtenz der Seele kommt zur Erſcheinung, indem ihr Daſeyn als Individualität ſich offenbart. Es iſt daher die Individualität, in welcher uns die Seele zuerſt erſcheint: wir finden ſie zuerſt als ein für ſich ſeyendes Weſen. Der Inhalt dieſer erſten Beſtimmung iſt folgender. Als für ſich ſeyend iſt die Seele gleich jedem anderen Dinge ein Individuum, als die Seele iſt ſie das Individuum, ſie iſt das Prinzip oder die Seele aller Individualität, der Kern der Individuation oder das Untheilbare ſelbſt, das Einfache und die Einheit. Dieß iſt das erſte Verhältniß der Seele, ihr Verhältniß zur Welt: ſie verhält ſich zu ihr, wie Eins zu Vielem, ja ſie vereinigt dieſes Viele ſelbſt in ſich, als in der Einheit.

27.

Indem ſolchergeſtalt das Individuum von der Welt, als von dem Andern oder Aeußerlichen, in ſich reflectirt wird, erweiſet es ſich, ob es auch wirklich ein Inneres hat, d. h. ob es auch ſich in ſich ſelbſt reflectirt. Hiermit beſteht die Seele ihre Prüfung, indem ſie ſich zum Bewußtſeyn entwickelt: das Individuum wird Subject. Als das Subject iſt es nicht allein ſeiner, ſondern auch des Andern, aber als des Andern, hiermit des Gegenſatzes zwiſchen ſich und dem Andern, ſich bewußt. In

Folge dieſes erſten Gegenſatzes wird es ſich aber auch ferner des Gegenſatzes in jedem Gliede des Gegenſatzes bewußt, indem es einmal ſich ſelbſt in Leib und Seele, und zweitens auch das Andere in Object und Subject ſcheidet. Das Bewußtſeyn findet ſolchergeſtalt das Andere auch an ſich, und ebenſo ſich im Andern. Das Subject findet hiermit nicht allein das Object in ſich, ſondern auch das Subject außer ſich, und deſſen Wahrheit in dem höchſten Subjecte. So gipfelt das Selbſtbewußtſeyn im Gottesbewußtſeyn: die Seele tritt hiermit in ihr Verhältniß zu Gott. Aber dieſes Verhältniß iſt noch mit der Anderheit behaftet: das Bewußtſeyn iſt noch in ſich ſelbſt geſpalten und der Gegenſatz unaufgelöſet.

28.

Indem aber das Bewußtſeyn nicht allein ſich, ſondern auch das Andere in ſich hat und hiermit das Entgegengeſetzte vereint, indem es ferner auch das Andere an ſich und ſich im Andern findet, indem es endlich die Wahrheit ſeiner ſelbſt in dem Andern, nämlich in dem höchſten Bewußtſeyn ergreift, — denn eher findet es nicht Ruhe — da wird auch der Gegenſatz überwunden und durchdrungen, das Subject iſt ſelbſt von dem höchſten Subjecte, welches erſt der Gegenſatz war, durchdrungen: es erhebt ſich ſo zur Perſönlichkeit, welche ſich als Durchdringlichkeit zu bewähren hat. So gelangt das Subject als Perſon zur Gemeinſchaft mit dem, was vorher als ein Anderes gegenüberſtand; ſo entwickelt ſich die Seele durch das Bewußtſeyn zum Geiſte, welcher weſentlich dieſes iſt, für den Geiſt zu ſeyn. Der Geiſt iſt als ſolcher

Subject und Object, er hat kein anderes Subject und kein anderes Object als sich: es ist nun nichts mehr als der Geist. Was nicht Geist ist, ist auch nicht wirklich; sondern es besteht nur in Momenten der Wirklichkeit, in Bruchstücken des Geistes. Hiermit ist der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste gefunden: die Natur besteht nur in einzelnen Bruchstücken, in einzelnen Theilen dessen, was der Geist ungetheilt ist: der Geist ist Eins, er faßt auch die entäußerte Natur in sich zusammen, — was sie selbst nicht kann.

29.

Durch diese Identität, welche der Geist ist, wird einerseits die ursprüngliche Identität vermittelt, zum Bewußtseyn gebracht, andererseits der Unterschied, aus welchem sie hervorgeht, in dem gedoppelten Sinne des Worts, im positiven und negativen, aufgehoben. Das Eine wie das Andere ist allein vermittelt durch die Persönlichkeit, welche von Gott aus durch die ganze Schöpfung, und von dem kreatürlichen Geiste aus durch alle Glieder der Schöpfung mittelst des durchdringenden Geistes Gottes durch und durch klingt.

30.

Die Seele ist von Gott geschaffen, d. h. sie ist in die Existenz gesetzt, entäußert. Das ist das Erste. Sie ist aber geschaffen, Geist zu seyn. Darum entwikkelt sie sich aus dem Geschaffen seyn, aus der Existenz, näher aus dem Fürsichseyn oder der Individualität zum Bewußtseyn, aus dem Bewußtseyn zum An- und Fürsich-

ſeyn, zum Geiſte. Dieſer Weg, der von der Schöpfung ausgeht, welche wieder von Gott ausgeht, führt in ſeiner Entwickelung auch wieder zu Gott zurück, weil das Ziel der Schöpfung kein anderes iſt, als Geiſt zu ſeyn, wie Gott Geiſt iſt. In ſofern iſt dieſer Weg der Entwickelung der Seele als ein Regressus, als Rückgang in Gott gefaßt worden. Er iſt jedoch nach ſeinem Inhalte weſentlich Fortſchritt, Progressus, denn die Seele kehrt weder in die Eſſenz zurück, nach welcher ſie in Gott ewig war, ehe ſie geſchaffen war, noch in ihre Exiſtenz, als welche ſie geſchaffen war, ſondern ſie kehrt als das, wozu ſie geſchaffen war, in Gott zurück, indem ſie hiermit das, was ſie ſeyn ſoll, ergreift, und immer weiter entwickelt, ohne auf irgend einer Station etwas verloren zu haben, was zu ihrer Wirklichkeit gehört.

31.

Eben darum iſt aber auch der Progreſſus der Seele bis zum Geiſte mit dieſem ihrem Regreſſus in Gott nicht geſchloſſen, ſondern es liegt vielmehr in dem Weſen des Geiſtes, daß er kraft ſeiner Individualität von Gott, ſo wie von allen Weſen der Schöpfung, getrennt iſt und bleibt, kraft ſeiner Subjectivität ſeiner und Gottes und aller Weſen ſich bewußt iſt und bleibt, endlich kraft ſeiner Perſönlichkeit die Gränze durchdrungen weiß, und hiermit, ſeiner Endlichkeit unbeſchadet, in's Unendliche fortgehet, fortdauert. Die Fortdauer der Individualität und Subjectivität erklärt ſich aber wieder aus dem Weſen der Perſönlichkeit, welche als Durchdringung nicht allein

lein in der negativen, ſondern auch in der poſitiven Aufhebung beſteht.

32.

Jetzt tritt auch der Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren Einheit, als welche die Seele erſcheint, und zwiſchen der vermittelten Einheit, als welche der endliche Geiſt ſich erweiſet, immer heller und heller in ſein Licht. Die unmittelbare Einheit der Seele iſt nicht die erſte Unmittelbarkeit, denn jene gehört nur noch der Seele an: die erſte Unmittelbarkeit iſt die unbewußte Abſtraction von allem Unterſchiede, weil dieſer noch nicht erkannt iſt: wenn hingegen die Seele in ihrer unmittelbaren Einheit gefaßt wird, ſo iſt dieſe Einheit näher die Einfachheit, welche der Seele zugeſchrieben wird, in ſofern ſie noch übrig bleibt, nachdem von allem Aeußeren, welches nunmehr als vielfach erkannt iſt, mit Bewußtſeyn abſtrahirt worden iſt: auf dieſe Einfachheit führt die Abſtraction von dem Andersſeyn, zu welcher wir vorſchreiten müſſen, ſobald das Andersſeyn erkannt worden iſt. Denn wir können das Andersſeyn, nachdem es herausgetreten iſt, zunächſt nicht anders bewältigen als dadurch, daß wir davon abſtrahiren, um einen Halt außer ihm zu gewinnen, und uns vor ihm zu ſichern. *Δός μοι ποῦ στῶ.* Die Einfachheit wird daher der Seele in Folge der vorgängigen Abſtraction von dem Andersſeyn und der dieſer wieder vorausgegangenen Anerkennung des Andern zugeſchrieben: es iſt darunter näher die letzte Innerlichkeit zu verſtehen, welche nach der Abſtraction von allem Aeußeren übrig bleibt, die letzte Zufluchtſtätte, in

welche die Seele als das Weſen ſich zurückzieht. Die vermittelte Einheit hingegen abſtrahirt nicht von dem Andersſeyn, um ſich ſelbſt zu bewahren, ſondern ſie geht in das Andere ein und nimmt es in ſich auf und durchdringt es, wie ſie ſelbſt durchdrungen iſt. Jene Einfachheit und Innerlichkeit iſt ſelbſt noch äußerlich, weil ſie der Gegenſatz des Aeußern iſt, welcher ſelbſt noch mit der Aeußerlichkeit behaftet iſt: dieſe Einheit iſt hingegen immanent, weil das Aeußere auch zu ihr gehört.

33.

Das Andere, womit der individuelle Geiſt ſich identiſch weiß, iſt bis jetzt auf das Andersſeyn in anderen Weſen, in der Natur, in der Geiſterwelt, in Gott ſelbſt bezogen worden: es iſt aber darunter auch eben ſowohl das Andere in dem individuellen Geiſte ſelbſt zu verſtehen. Dieſes Andere, welches dem individuellen Geiſte zunächſt angehört, iſt der Leib. Der Geiſt iſt in dieſer Beziehung die Identität der Seele und des Leibes.

34.

In Beziehung auf den Leib der Seele iſt aber wiederum der äußere Leib, von welchem ſie ſich trennen kann, — bis auch deſſen Aeußerlichkeit ſich verinnert, auch deſſen Zufälligkeit als nothwendig ſich vermittelt, — und der innere Leib zu unterſcheiden, von welchem ſich die Seele als einfach nicht trennen kann, weil er ihr immanent iſt. Dieſer iſt es, wodurch ſie für ſich iſt und von Anderem ſich unterſcheidet: dieſer iſt es aber auch, wodurch ſie mit Anderem vermittelt wird, indem ſie mit ihrem eigenen

Andersseyn ſich identiſch weiß, und hiermit als Geiſt ſich erweiſet.

35.

Es iſt wohl zu merken, daß der Seele in dem erſten Momente ihrer Bewegung in Folge der Abſtraction von allem Leiblichen die Individualität, näher das Princip aller Individualität, gleichſam als Schutz vor ihrer Entäußerung zugeſchrieben wurde, während es in der letzten Station unſerer Entwickelung der Leib iſt, welcher die Individualität bewirkt und beſchützt und ein Weſen von dem andern unterſcheidet; denn der Leib iſt dieſes Andersſeyn oder die Negation, und dieſe hat ſich, in Folge der Identität des Innern und Aeußern, als der Seele immanent ergeben.

36.

Wir kennen jetzt den Inhalt näher, zu welchem ſich die Seele, oder welcher ſich in und aus der Seele entwickelt hat. Es iſt der Geiſt. Und der Geiſt beſteht einerſeits in der Identität der Seele mit ihrem Leibe, andererſeits in der Identität des Geiſtes ſelbſt mit Anderem. Die Identität der Seele mit ihrem Leibe iſt es, wodurch die Seele ihre Individualität und Subjectivität in ihrer Perſönlichkeit bewahrt. Die Identität des Geiſtes mit ſeinen Gegenſtänden, mit allem Anderen, iſt es, wodurch der Geiſt wieder ſeine Perſönlichkeit in ihrer Freiheit bewahrt weiß.

Dieſes Reſultat iſt von Wort zu Wort und in der Beſtimmtheit jedes einzelnen Wortes zu faſſen: erſt ſo iſt

es mehr als Resultat, nämlich der gegliederte Inhalt der vorausgegangenen Entwickelung, der wir nachgegangen sind, und der folgenden, der wir vorausgeeilt sind, indem wir mit der Persönlichkeit auch schon die Freiheit in dem Begriffe des Geistes nach seinem Verhältnisse nach Außen eingeführt haben. Zunächst ist jedoch hauptsächlich auf den Unterschied zwischen der Identität der Seele mit ihrer Negation und der Identität des Geistes mit seiner Negation genau zu achten. Jene ist der Geist in sich, diese der Geist außer sich: es ist und bleibt aber hier und dort derselbe Geist.

37.

Es ist gesagt worden, daß aus der Persönlichkeit des endlichen Geistes dessen Freiheit folgt. Aber zunächst ist die Persönlichkeit, zu ihrer Unterscheidung von der in ihr enthaltenen Individualität und Subjectivität, nach Anleitung ihrer Benennung, als Durchdringlichkeit bezeichnet worden. Als Durchdringlichkeit ist sie die Beschaffenheit, welche den endlichen Geist mit dem absoluten Geiste, und mittelst dessen mit allem Anderen in die innerste Verbindung und lebendigste Wechselwirkung versetzt, so daß das Andere jetzt nicht mehr ein Anderes oder vielmehr nicht mehr ein Fremdes ist. Die Persönlichkeit ist es auch, wodurch selbst die Materie von dem Geiste durchdrungen wird, welcher in ihr disjecta membra seiner selbst erkennt. Vermöge dieser Persönlichkeit ist daher der endliche Geist als die Totalität aller seiner Momente zu fassen, die in der Natur aus einander liegen und erst im Geiste sich vereinigen. Hiermit erkennet der Geist in seinen Gegen-

ſtänden ſich ſelbſt in ſeinem Andersſeyn, womit das Fremdſeyn des Andersſeyns aufgehoben und das letztere ſelbſt erklärt iſt. Er durchdringet Alles, weil er ſelbſt von dem abſoluten Geiſte durchdrungen iſt. Die Perſönlichkeit iſt mithin die Wahrheit der Kontinuität oder Stetigkeit, die Verklärung der Identität, die Aufhebung des Unterſchieds im negativen und poſitiven Sinne zugleich.

38.

Mit dieſer Perſönlichkeit iſt daher das Weſen der Freiheit identiſch: die Freiheit findet in der Perſon ihre Faſſung wie ihre Bedingung. Die Freiheit des Geiſtes beſteht negativ in der Negation einer fremden, den Geiſt beſtimmenden Macht, poſitiv in dieſer Macht der Selbſtbeſtimmung: dieſe wird durch die Perſönlichkeit auch für den endlichen Geiſt vermittelt. Denn wenn auch der endliche Geiſt von dem höchſten Geiſte ſich beſtimmt weiß, welcher eben damit als der höchſte ſich erweiſet, ſo iſt doch dieſer beſtimmende Geiſt dem beſtimmten gegenüber nicht mehr ein fremder, nicht mehr ein äußerlicher, bloß objectiver, ſondern eben kraft ſeiner Perſönlichkeit der abſolute Geiſt. Die Perſönlichkeit kommt dem abſoluten, wie dem endlichen Geiſte zu, jenem zunächſt activ, dieſem zunächſt paſſiv, worauf nothwendig nach dem Weſen der Perſönlichkeit gegenſeitige Wechſelwirkung folgt: es iſt mithin keine fremde Macht, welche auf den endlichen Geiſt einwirkt.

39.

Mit dieſer Freiheit iſt aber auch die Unſterblichkeit garantirt: dieß iſt der Schluß der Entwickelung. Die In-

dividualität der Seele und das Bewußtſeyn des Subjects ſind in der Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes durch die von der Perſönlichkeit bedingte Freiheit erhalten, indem nach der negativen Seite der Freiheit die negative Macht verſchwunden iſt, von welcher die Fortdauer Gefahr laufen könnte, nach der poſitiven Seite aber die Seele als der endliche Geiſt mittelſt des abſoluten Geiſtes in Folge der ſtetigen Durchdringlichkeit dieſe Macht des Lebens aus ihm ſelbſt iſt, weil aus dem Geiſte.

40.

Indem die Perſönlichkeit mittelſt der ihrem Begriffe angehörigen Freiheit ſich vor dem Untergange ſicher ſtellt und der Fortdauer gewiß wird, ſind auch in ihr, wie geſagt, die Individualität oder Unzertrennlichkeit und das Bewußtſeyn erhalten und geborgen. Denn die Perſönlichkeit des Geiſtes iſt eben dieſes, daß in ihr die Vorderglieder, aus welchen ſie ſelbſt hervorgeht, (Individualität und Bewußtſeyn) jedes nach ſeinem Weſen, erhalten, aber verklärt werden, wie im Begriffe des Geiſtes dieſelbigen Vorderglieder, als Seele und Subject, jedes nach ſeinem Weſen, inbegriffen ſind. Das Unzertrennliche iſt zwar durchdringlich geworden, das Individuum iſt Perſon geworden; aber das, was durch und durch dringt, iſt dem Individuum nicht fremd, nicht feindlich entgegengeſetzt, folglich auch nicht zerſtörend. Oder mit anderen Worten: das Individuelle könnte nur in ſeinem abſtracten Gegentheile untergehen, aber dieſer Feind iſt verſchwunden, denn was iſt, das iſt individuell. So könnte auch das Bewußtſeyn nur in ſeinem Gegentheile, im Seyn, ſich ver-

lieren, aber das Bewußtſeyn iſt dem Seyn entwachſen, es iſt das entwickelte Seyn, die Wahrheit des Seyns, es iſt mit dem Seyn unzertrennlich verwachſen und perſönlich durchdrungen; darum kann das Bewußtſeyn nur in das allgemeine Bewußtſeyn übergehen, aber in dieſem wird es nur um ſo heller und verklärter, wie die Farbe im Lichte.

II.

Indem die Fortdauer der menſchlichen Seele, als des endlichen Geiſtes, weſentlich als perſönlich, d. h. als durchdringend und durchdrungen, folglich in activer und paſſiver Einheit mit dem Andern ſich erweiſet, iſt ſie nach ihrem eigenſten Begriffe Erinnerung. Die Erinnerung iſt dieſes Doppelte, daß ſie ebenſowohl rückwärts ſieht, als vorwärts geht, indem ſie ebenſowohl ein Erſtes vorausſetzt, deſſen ſie ſich erinnert, als ein Letztes erheiſcht, in welchem ſich Alles verinnert: ſie iſt daher ebenſowohl der Anfang oder das Prinzip der ſich zur Unſterblichkeit entwickelnden Seele, als das Reſultat, nämlich die Unſterblichkeit ſelbſt. Es iſt kein Zeitpunkt, wo die Seele ſich nicht eines frühern erinnerte: darauf ruht die Platoniſche Pſychologie. Es iſt aber auch kein Zeitpunkt, in welchem ſie zur vollſtändigen Erinnerung gelangte: ein ſolcher Zeitpunkt würde das zeitliche Ende der Seele ſeyn: dieſes zeitliche Ende wäre aber eben damit die Ewigkeit, d. h. die Totalität aller Momente als Wirklichkeit.

Daß dem Verſtande vieles zufällig iſt, dem Gedächtniſſe vieles entfällt oder wenigſtens nicht zur Erinnerung kommt, das hat einen und denſelben Grund. Die Accidenzien ſind nicht eher negirt, als wenn ſie in ihrem Zuſammenhange ein

[illegible] [illegible] [illegible] [

— dann ist Christ; das Andere ist, daß Alles durchdrungen wird mit der Auferstehung, welche aber nichts anderes ist als die Durchdringung des Leibes, die Negation der [illegible] [illegible], zu immer fortgehender Steigerung und [illegible] Durchdringung.

44.

Mit der Auferstehung ist auch die Seligkeit der Seele vollendet; — denn es ist nun nichts mehr fremd oder undurchdringlich, und alles Feindliche ist getilgt. — Aber die Seligkeit ist hiermit nur negativ bezeichnet: positiv ist sie — nicht das pure Licht, sondern — die Fülle der Farben im Lichte, welche sich gegenseitig durchdringen, die Verklärung des Leibes mit der Seele im Geiste. Es wird eine Zeit kommen, nämlich die ganze Zeit, wo ein Wesen im andern ist, wo eins im Andern das Geheimniß lesen kann, was jetzt dieses selbst nicht weiß, noch aussprechen kann. Es wird Alles durchsichtig und offenbar werden. Jetzt ist die Seele heller als der Leib, [illegible] [illegible], die Seele ist durchdringend, der Leib dunkel und noch nicht völlig durchdrungen, aber der Durchdringung fähig, und es kommt die Zeit, daß auch der Leib völlig durchdrungen wird, als eins mit der Seele im Geiste.

45.

Wie der Geist von der Seele bis zu dem Leibe durch drei Sphären sich bewegt und erst in der dritten vollkommen er selbst ist, so bewegt er sich auch ebendeshalb in jeder Sphäre durch drei Stufen, so daß das Erste die Einheit der beiden anderen Momente ist, und hiermit, aber immer

in ſeiner Sphäre, den dauernden Kern der Unſterblichkeit bildet.

Wir müſſen zur näheren Erläuterung des Geſagten noch einmal, — wie es die cykliſch fortſchreitende Begriffsbewegung mit ſich bringt, — die durchmeſſene Kreisbahn von vorn anfangen, um neuen Inhalt und weitere Beſtimmung daraus zu entnehmen.

16.

In der anthropologiſchen Sphäre bewegt ſich die Seele durch ihr natürliches Daſeyn oder ihre Leiblichkeit, und durch ihre noch träumende Innerlichkeit, drittens, indem ſich letztere in ihrer Leiblichkeit eingewöhnt, zu ihrer Wirklichkeit, wonach ſie wirklich in ihrem Leibe iſt. Dieß iſt ihre Einheit und Individualität, welche ſich als Empfindung erweiſt: die Empfindung iſt ſo die unvergängliche Baſis des Inſichſeyns.

In der phänomenologiſchen Sphäre diriminirt ſich die Subjectivität, welche aus der Empfindung reſultirt, in das bewußte Bewußtſeyn, deſſen Einheit die Vernunft des Subjects iſt: die Vernunft iſt ſo die Fortdauer des Fürſichſeyns.

In der pſychologiſchen Sphäre bewegt ſich der Geiſt, welcher aus der Vernunft reſultirt, durch ſeine theoretiſche Sphäre, in welcher das Object auf ihn, und durch ſeine practiſche Sphäre, in welcher er auf das Object einwirkt, zu ſeiner Wahrheit, welche ſich als Perſönlichkeit erweiſt. Die Perſönlichkeit beſtehet in der durchdringenden und durchdrungenen Gemeinſchaft ſowohl der Seele mit dem

Leibe im Geiſte, als auch des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten Geiſte und mit allem Andern.

17.

Mit der Perſönlichkeit iſt einerſeits die Er-Innerung, als die Wahrheit der Empfindung, andererſeits die Freiheit, als die Wahrheit der Vernunft, verbunden. Die Wahrheit der Empfindung iſt die Einheit der Seele mit ihrem Leibe im Geiſte, woraus die Unſterblichkeit folgt: die Wahrheit der Vernunft iſt die Gemeinſchaft des Geiſtes mit der leiblichen Aeußerlichkeit der Schöpfung, worin die Auferſtehung beſteht: beides hat die abſolute Perſönlichkeit zur Vorausſetzung, und hiermit ebenſowohl die Seligkeit der Seele als die Leiblichkeit des Geiſtes im Dienſte Gottes zur Folge.

18.

Der Menſch iſt nach ſeiner Beſtimmung, nach der Schöpfung und deren Kontinuation (Erhaltung), weſentlich perſönlich, d. h. er iſt zur Gemeinſchaft mit Gott und der Schöpfung berufen. So weit er als geſchaffen noch nicht durchdrungen iſt, iſt er doch durchdringlich, werdende Perſon.

Undurchdringlich wird er nur, inſofern er nach der mit der Perſönlichkeit inwohnenden Freiheit der Durchdringlichkeit ſich widerſetzt, von ihr abfällt, und in dieſem Abfalle verſtockt.

19.

Die Verſtockung im Abfalle iſt das Böſe, das Gegentheil der Durchdringlichkeit. Sie iſt näher als das Fleiſch

bezeichnet, d. h. das Verhältniß des Leibes zur Seele hat sich umgekehrt; jener herrscht nun, statt zu dienen, er verstockt die Seele, statt sich von der Seele durchdringen zu lassen.

Wie mit der Persönlichkeit die Einheit der Seele und des Leibes im Geiste als Erinnerung, und die Einheit des Geistes mit der Schöpfung im Schöpfer als Freiheit verbunden ist, und daraus die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes folgt, so ist mit der Verstokkung einerseits Entäußerung oder Verstoßung der Seele aus der durchdringlichen Gemeinschaft, — Zwiespalt zwischen Seele und Leib im Fleische — andererseits Unfreiheit und Ungehorsam, — Zwiespalt zwischen dem Fleische und dem Geiste — verbunden, woraus einerseits, in Folge des fortdauernden Zwiespalts zwischen Seele und Leib, fortgehende Sterblichkeit und Undurchdringlichkeit der Seele, andererseits, in Folge fortdauernder Entfremdung, fortgehende Verdammniß in der Unfreiheit und in dem Ungehorsam, als eine schon angefangene endlose Zukunft drohend entgegentritt. — Das Fleisch ist es, welches als der verstockte Leib das Verhältniß zwischen Seele und Leib umkehrt, hiermit beide verfinstert, das dienende Moment, ihm selbst zum Schaden, zum Herrn erhebt, und die schmähliche Knechtschaft der Seele zur Folge hat, bis — die erlösende Persönlichkeit, als Gnade sich herniederlassend, am Ende auch diese Verstockung und Finsterniß durchdringt, und die Seele zur Seligkeit, den Leib zur wahren Leiblichkeit, d. h. zur Freiheit des Gehorsams wieder herstellt: denn Leiblichkeit ist Gehorsam und, als mit der Seele Eins durch die Persönlichkeit, durch die Gemeinschaft mit Gott und Welt, Freiheit.

50.

Dieß iſt der Inhalt, zu welchem ſich die Seele entwickelt, indem ſie durch die Perſönlichkeit zur Freiheit des Geiſtes, und hiermit nicht allein zu ihrer Unſterblichkeit, ſondern auch zur Auferſtehung, Durchdringung und Verklärung ihres Leibes gelangt; aber wir haben, wohl zu merken, dieſes Reſultat nur dadurch erhalten, daß wir zu der Seele, als dem Selbſt, ſelbſt wieder den Grund ſuchten, und im abſoluten Selbſt Grund und Ziel fanden. Die Seele, von welcher die Entwickelung zunächſt ausging, war ſelbſt nur unmittelbar gegeben, wir nahmen ſie, wie wir ſie mitten in der Zeit unmittelbar vorfanden: und der Geiſt, zu welchem ſie ſich entwickelte, war eben deswegen nur der endliche, denn er entwickelte ſich aus einem Punkte, der ſelbſt gegeben, gefunden war. Hiermit fehlte der ganzen Entwickelung ihre Begründung und Gewähr, es fehlte dem Individuum der Seele, dem Bewußtſeyn des Subjects, der Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes Grund und Ziel, Anfang und Ende, das A und das O. Wir konnten Beides nur in dem Weſen finden, welches das in abſoluter Weiſe iſt, was wir an der Entwickelung des Geiſtes ſucceſſiv in endlicher, gegebener Weiſe gefunden hatten. Das Gegebene erklärt ſich nur aus dem Gebenden, der das ſelbſt aus ſich ſelbſt iſt, was er gibt: das Gegebene erklärt ſich nicht aus der Emanation, — denn dieſe kann nicht geben, was ſie in ſich ſelbſt nicht iſt, — ſondern nur aus der Schöpfung, und die Schöpfung hat den Schöpfer zur Vorausſetzung. Dieß iſt der abſolute Geiſt, welcher von Ewigkeit zu Ewigkeit ſich aus ſich ſelbſt beſtimmt:

dieſe Selbſtbeſtimmung offenbart ſich als die Trinität, in welcher der abſolute Geiſt als abſolute Perſönlichkeit ſich ſelbſt vermittelt, in welcher der Begriff der Schöpfung zu ſeiner Wahrheit, der geſchaffene Geiſt zu ſeiner Erklärung und Verklärung kommt.

Hiernach iſt die Trinität die immanente Bedingung der abſoluten oder unbedingten, in ſich ſelbſt bedingten Perſönlichkeit Gottes, die abſolute Perſönlichkeit Gottes die Bedingung der Schöpfung und hiermit auch der geſchaffenen Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes: die Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes, welche ſich hiermit als Ebenbildlichkeit erweiſet, die Bedingung der Freiheit des endlichen Geiſtes: die Freiheit des endlichen Geiſtes im abſoluten Geiſte, die Bedingung der perſönlichen Unvergänglichkeit des endlichen Geiſtes. Daß wir demnach zunächſt von der Seele ausgehen konnten, ohne weiter zurückzugehen, kann mithin nur darin ſeine Berechtigung finden, — daß ſich die Seele aus ihr ſelbſt zum Geiſte entwickelt und zu Gott führt, kann nur darin ſeine Erklärung finden, — daß die Seele als unmittelbar gegeben das Zeugniß von dem abſoluten Geiſte als ihre Mitgabe in ſich hat, daß ſie mit ihm in Gemeinſchaft ſteht, aus ihm ihre Nahrung zieht, und ſolchergeſtalt in ihrer Fülle, je mehr ſie ſich entwickelt und vermittelt, deſto beſtimmter hervortritt. Dieſe Entwickelung oder Vermittelung iſt daher ſelbſt ein Zeugniß der göttlichen Schöpfung, näher der ſtetig fortgehenden Schöpfung, d. h. der durchdringlichen Gemeinſchaft des abſoluten Geiſtes mit dem endlichen. Inſofern dieſe Gemeinſchaft menſchlicher Seits geſtört iſt, erweiſet ſich die fortgehende Schöpfung als Erlöſung

und Versöhnung durch die Herablassung Gottes zu dem endlichen Geiste, welcher hiermit wiederum zum Leben in Gott berufen wird, nachdem er durch den Abfall dem Tode verfallen war. Die Schöpfung ist nicht einmal gewesen, sondern wesentlich stetig, fortgehend, persönlich und durchdringlich, hiermit Erhaltung und Erlösung oder Erneuerung und Gemeinschaft.

Das Kreuz der Philosophie ist, die Identität der immanenten Begriffsbewegung mit der Erfahrung nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit zu erfassen: dieß ist der Stein des Anstoßes und Aergernisses, an welchem die Meisten scheitern oder davor stehen bleiben. Diese Identität erklärt sich nur aus der Persönlichkeit des Denkens, d. h. aus der durchdringlichen Gemeinschaft des Denkens in allen seinen Momenten mit dem absoluten Geiste und allem Anderen. Nur hierdurch erklärt es sich, wie von jedem gegebenen Punkte aus, insofern er sich als ein durchdringliches Moment des Denkens erweiset, auch die nicht nothwendigen, mithin nichtigen, zufälligen, willkürlichen Zwischenzustände des Abfalls sich entwickeln; denn jeder Punkt steht als durchdringlich mit allen Momenten des Seyns und Denkens in stetiger Beziehung. Was der Mensch noch nicht weiß, das lieset er nach einer alten Vorstellung, die wir am reinsten in Dante's großem Gedichte finden, in der Anschauung und Erkenntniß Gottes. Auch in sofern ist Alles beschlossen in dem Concursus Dei, welcher sich, als solcher, für die gefallene Welt zunächst in der Erlösung manifestirt.

Wir sind jetzt am Ende der Entwickelung, die uns aus dem Wesen und der Existenz bis zur Wirklichkeit oder individuellen Totalität, aus dem Seyn bis zum Denken, aus dem Individuum bis zur Person geleitet, und von dieser bis in die absolute Persönlichkeit zurück- und hinaufgeführt hat. Aber es kommt alles darauf an, den springenden Punkt zu treffen, welcher auf einmal das innerste Verständniß eröffnen kann, und den spekulativen Gesichtspunkt zu finden, in welchem sich die Wahrheit, als in ihr selbst, abspiegelt. Darum ist nichts so wichtig, als das Verhältniß von Seyn und Denken, und die Würdigung wie die Unterscheidung der Kategorieen, die sich in beiden Sphären entwickeln. Die hauptsächliche Schwierigkeit, welche der Erkenntniß Gottes und der Seele entgegensteht, ist die, daß wir mitten im Denken am Seyn und dessen Kategorieen haften bleiben. Darum fragen wir so ängstlich, ob auch dem absoluten Gedanken, welchen wir Gott nennen, das Daseyn, und dem daseyenden Gedanken, der denkenden Seele auch für die Zukunft dieses Daseyn zukomme. Das Daseyn ist uns einerseits nach seiner Ausdehnung in Raum und Zeit so groß, so ungeheuer, daß in seiner unendlichen Zerstreuung alles Bewußtseyn, in seiner Expansion alles In sich Seyn zu zergehen Gefahr läuft, andererseits aber auch so zuverlässig, so reell, daß ohne dasselbe das Denken nicht bestehen kann. Das ist die Zauberkraft, welche das Seyn gegen das Denken auf uns ausübt. In dieser Beziehung geht es uns Allen nicht besser, als der armen Lenette, welcher in den astronomischen Vorlesungen ihres über alle seine Acten hinaus strebenden Ehemannes die Sterne, die der Natur, hiermit

dem

dem Raume und der Zeit, angehören, viel zu groß waren, um sie in ihrem kleinen Haupte und Herzen zu beherbergen, hingegen in der Pneumatologie, worüber der Mann auch sein Denken mittheilte, die Seelen zu klein und fein sich zusammenzogen, so daß sie die Dinger ausdehnen und ausrenken mußte, um doch etwas davon zu haben. So mächtig erweiset sich das Seyn über das Denken, daß das letztere, während es das ganze Seyn nach seiner unendlichen Ausdehnung, so groß es ist, in sich aufnimmt und concentrirt, demungeachtet einerseits davor erschrickt und andererseits davon sich abhängig fühlt. Darum thut nichts so Noth, als daß wir nicht allein das Seyn, sondern auch das Denken denken lernen. Wir haben es bereits als die Innerlichkeit und Wahrheit des Seyns, und das Daseyn nach seiner Aeußerlichkeit als einzelnes Moment des Denkens kennen gelernt, welches in der Totalität der Momente, d. h. im Denken nach seiner Einzelnheit negirt und überwunden ist.

Wenn wir uns nun mehr und mehr darüber zu verständigen vermöchten, daß das *Denken* die höchste und intensivste Verklärung des Seyns ist, in welcher das äußere Seyn sich *verinnert*, indem es umkehrt und sich in sich reflectirt, wenn wir des Denkens in dieser Höhe und Fülle mehr und mehr *inne* würden, wie könnten wir dann noch fragen, ob auch wohl diesem *innerlichen* Denken die *äußere* Eigenschaft des Seyns zukomme? oder wie könnten wir, nach solcher Erkenntniß, wieder an den kritischen Zweifeln Anstoß nehmen, ob auch das Denken, als subjectiv, und das Seyn, als objectiv, wirklich congruiren? und wie dürften wir dem menschlichen Denken,

als menſchlichem, ſeine Kompetenz zur Erkenntniß der Wahrheit beſtreiten, die es ſelbſt iſt, da das Denken Eins, folglich nicht bloß menſchlich, ſondern des Geiſtes, Gottes iſt, und durch die Perſönlichkeit oder Durchdringlichkeit in den menſchlichen Individuen vermittelt wird?

Und wenn wir ferner der Seele, welche als Seele mit dem Seyn beginnt, aus demſelben zum Bewußtſeyn oder zum ſubjectiven Denken ſich erhebt, und im wirklichen Denken, im Begriffe, als Geiſt gipfelt, auf ihrem Wege der Erhebung zugeſehen haben, wie können wir dann noch ſo beſorgt und bekümmert ſeyn, ob auch dem Denken für die Zukunft, die es ſelbſt in ſich faßt, das Daſeyn verbleiben werde, aus deſſen Aeußerlichkeit es ſich eben auf dieſem Wege erhoben hat, wie könnten wir's, ohne uns an jenen ehrlichen Pachter zu erinnern, welcher ſo bedenklich dem Flügelroſſe nachſieht, an dem ihm ein Ackergaul verloren geht?

Aber nicht genug, daß dem Denken ſein äußeres, objectives Daſeyn abhanden kommt, wovon doch ſeine objective Realität abhängig zu ſeyn ſcheint, wenn ihm dieſe nicht nach ſeinem Begriffe immanent iſt, ſo ſcheint auch ſeine ſubjective Geltung gefährdet, das denkende Subject ſelbſt entrückt, wenn ihm das Daſeyn entzogen wird. Wir erwiedern zwar: wer das Denken wirklich als Verinnerung des Seyns denkt, — und was iſt es, wenn es dieß nicht iſt? — der wird auch nicht bezweifeln, daß zum Denken weſentlich und unzertrennlich das denkende Subject gehört, und ohne dieſes auch jenes nicht ſeyn kann. Allein damit iſt allerdings, wir müſſen es bekennen, die eigentliche Schwierigkeit noch nicht überwunden. Dieſe Schwierigkeit liegt,

wie gesagt, nicht in dem Denken, sondern in dem Nichtdenken, in dem natürlichen Seyn, welches unwillkürlich und heimlich dem Denken untergeschoben wird. Es ist nöthig, daß wir diese Schwierigkeit, worauf eigentlich die ganze Frage nach der persönlichen Fortdauer mit ihren Zweifeln beruht, vor allen Dingen bestimmt herausstellen, ehe wir darauf antworten, oder die Antwort aus der vorausgegangenen Entwickelung entnehmen können.

Der Zweifel ist dieser. Das Seyn ist und wird immerhin seyn: es wird auch immer da seyn und für sich seyn: d. h. es wird auch immer Seyendes seyn, es wird sich immerhin in Individuen realisiren und reproduciren. Es ist immer dasselbe Seyn, aber das Seyende ist nicht dasselbe, die Individuen wechseln, es sind immer andere, welche aus dem unendlichen Schooße des Seyns hervortreten. So ist es auch mit dem Denken: das Denken denkt und wird immerhin denken: oder mit anderen Worten, welchen sich auch der Zweifel zu seiner Bestärkung gern bequemt, das Seyn wird sich immerhin eben so verinnern, impliciren, als es sich in den äußern Individuen entwickelt, explicirt. Und mit diesem Denken wird auch immer Denkendes seyn: wie mit dem Seyn auch immer objective Individuen sich erzeugen, so werden mit dem Denken auch immer Subjecte seyn, ohne welche das Denken nicht zu denken ist. Aber wie jene Objecte als die Träger des Seyns wechseln, so wechseln auch die Subjecte, als die Träger des Denkens. Mit dem Denken ist freilich ein denkendes Subject, als Conditio sine qua non, nothwendig verbunden, so wie zum Seyn auch ein Seyendes gehört, wenn es daseyn soll, aber diese Subjecte, welche

aus dem Denken, wie dieses aus dem Seyn, hervorquellen, diese Subjecte des Denkens brauchen darum nicht dieselbigen zu bleiben, sie sind so wenig dieselbigen, als im Reiche des natürlichen Seyns die Objecte dieselben sind.

Was haben wir auf diesen Einwurf zu antworten? In wiefern kann diesem Zweifel, welcher Seyn und Denken unterschiedet und den Unterschied anerkennt, der Vorwurf treffen, daß er bei dem Seyn in seiner Aeußerlichkeit stehen bleibe?

Der ganze Zweifel beruhet auf einer Analogie zwischen Seyn und Denken: sein Verfahren scheint sehr besonnen und gerecht zu seyn. Es soll dem Denken so viel Recht zugestanden werden, als dem Seyn, aber auch nicht mehr.

Die erste Frage ist daher, ob diese Analogie auch wirklich mit der beabsichtigten Gleichheit und Gerechtigkeit ausgeführt, ob dem Denken und dem Denkenden wirklich eben so viel Recht, als dem Seyn und dem Seyenden zugestanden worden ist?

Indem auf ein Object, wenn es untergeht, ein anderes folgt, welches aufsteigt, ist das erste in der Gattung erhalten, und weiter hatte es nichts: es ist eben nur für das Subject ein anderes geworden: für sich ist es dasselbe, denn es fehlt ihm nichts, es ist für sein Andersseyn gleichgültig, es gehört überhaupt der Anderheit an; wenn es mithin für das Subject ein anderes geworden ist, so ist es für sich wesentlich sich gleich geblieben, es gleicht seinem frühern Seyn grade so, wie der Leib des Mannes dem Kindesleibe dieses Mannes gleicht. Wenn hingegen auf ein denkendes Subject, indem es untergeht, ein anderes folgt, welches hiermit aufsteigt, so ist jenem mit seinem Selbst

Alles entzogen, während dem Objecte in seiner Veränderung nichts entging. Das Subject ist wesentlich dieses, Subject zu seyn, Selbst zu seyn, Eins und Dasselbe zu seyn: das Object hingegen ist nichts weiter, als Object zu seyn, nicht selbst zu seyn; wenn jenes verändert wird, ist es nicht mehr, diesem ist das Andersseyn seine Natur. Die versuchte Analogie wird daher nur dann gerecht verfahren, wenn sie dem Subjecte in der ihm nach seinem Wesen allein angemessenen Veränderung sich gleich zu bleiben eben so verstattet, als das Object nach seiner Weise in jeder Veränderung sich gleich bleibt. In jeder Veränderung, welche das äußere Ding erfährt, bleibt es Ding, es verändert nur die Form, es ist nach wie vor der Anderheit unterworfen: so wird auch in jeder Veränderung, welche das Subject erfährt, das Subject es selbst bleiben müssen, es verändert nur die Form, es bleibt nach wie vor in seinem Wesen, selbst zu seyn.

Aber der Zweifel ist damit noch nicht beseitigt, der Einwurf ist noch nicht widerlegt, denn die Klage des Subjects über die Ungerechtigkeit, die ihm im Verhältnisse zum Objecte widerfahren sey, wird zunächst zurückgewiesen. Kann sich der Reiche über Ungerechtigkeit gegen den Tod beschweren, weil ihm von diesem viel Gut genommen wird, während derselbige Tod von allem diesem Gute dem Armen, der nichts hat, auch nichts abnimmt? Verliert nicht der Reiche, der Glückliche durch den Tod Vieles, was der Arme und Elende nicht verliert? Wer würde darum den Tod ungerecht nennen, wenn er die Ungleichheit zweier Menschen unter der Erde wieder gleich macht? sie waren sich von Anfang gleich und nun werden sie's auch wieder. Der

Arme verliert weniger, als der Reiche, aber jener hatte auch weniger, als dieser. So verliert freilich auch das Subject durch den Tod sein eigentlichstes Wesen, das Bewußtseyn, welches der Tod dem natürlichen Individuum, indem er es verändert, nicht nehmen kann, weil es dem Individuum nicht gegeben war. Aber darum ist das Verfahren gegen beide nicht ungleich, nicht ungerecht, denn beide werden sich dadurch eben gleich in dem allgemeinen Seyn, indem sie darin zu Grunde gehen, weil sie ihm beide nach ihrem Grunde angehören.

Dem Zweifel wird zwar vorgehalten, daß Arme und Reiche als Menschen sich nach ihrem Wesen gleich sind, hingegen das Subject und das natürliche Individuum nach ihrem Wesen sich nicht gleich sind, folglich dort die Ausgleichung gerecht ist, welche sich hier als ungerecht erweiset. Aber der Zweifel wird jetzt nur desto dreister: er erklärt das Seyn für den gemeinsamen Mutterschooß alles Lebens und Denkens, die allgemeine Substanz für den gemeinschaftlichen Grund aller Individuen und Subjecte. Wie sich Arme und Reiche, Elende und Glückliche als Menschen gleich sind, so erklärt der Zweifel, so sind sich auch Natur und Geist, Individuum und Subject gleich, sie sind alle Ausgeburten des Seyns. Das Seyn *veräußert* sich in den *Dingen*, die wiederum in es zurückkehren, wie sie aus ihm hervorkommen: das Seyn *verinnert* sich in *Subjecten*, die gleichermaßen kommen und gehen, auf- und untertauchen.

Hiermit sind wir auf einmal so weit, daß der Zweifel unserer Anklage geständig und überführt ist. Die Anklage war, daß ihm das Seyn als die unendliche Sub-

ſtanz die letzte Grundlage ſey, die ſich ihm bei ſeinem Verfahren immer wieder unterſchiebe; das Seyn iſt ihm die Quelle alles Entſtehens und der grundloſe Abgrund alles Vergehens, der Mutterſchooß und das Grab alles Lebendigen: das Denken iſt ihm nur ein Modus des allgemeinen Seyns: aus dem Seyn kommt das Subject wie das natürliche Individuum, um wieder in es zurückzukehren. Das iſt der faule Fleck des Zweifels, der Krebsſchaden, an dem er krank liegt. Seine Medizin iſt die ſpeculative Philoſophie, welche als die immanente Logik nicht in dem Seyn, ſondern in dem Denken den Grund aller Dinge und Subjecte erkennt: das Denken iſt es, aus deſſen Fülle ſich erſt das Seyn als ein vereinzelter Radius, als ein Moment des Denkens abſondert, welches erſt in Verbindung mit allen übrigen Momenten zur Wirklichkeit und Wahrheit kommt. So erweiſet ſich die Logik als Monismus des Denkens: ſie gipfelt in der concreten Theologie, in welcher das Denken als das abſolute Bewußtſeyn, als abſolute Perſönlichkeit, hiermit als Dreieinigkeit ſich offenbart.

Jetzt erſt iſt der Zweifel, der jedem Menſchen nach ſeiner Natürlichkeit beiwohnt, in dieſem ſeinem Fundamente angegriffen, in ſeiner innerſten Verſchanzung erſchüttert: es kann ſeyn, daß er durch dieſe plötzliche Umkehrung ſeiner Denkweiſe ſich ſelbſt alterirt findet und auf einen Augenblick verſtummt. Und warum ſollte er ſich nicht auch bequemen, zum Frieden zu kommen? Er iſt ja der Stachel der Unruhe, der nach ſeiner eigenſten Beſtimmung von ſich loszukommen trachtet. Darum wird er, zunächſt wenigſtens factiſch, den Vorwurf anerkennen, der ihm ge-

macht worden ist: aber er wird noch den Versuch machen, ihn auf dieselbe Philosophie zurückzuwerfen, die ihn jetzt damit angreift, und vielleicht erst selbst darin bestärkt hat. Der Vorwurf war, daß dem Zweifel das Seyn das A und das O sey: oder mit anderen Worten in concreterer Bestimmung, daß er das Seyn oder die Natur als das Erste und das Letzte vergöttere, daß er nicht der dreieinigen Gottheit die Ehre gebe, in deren hiermit absolut persönliches Bewußtseyn zurückzukehren dem endlichen Bewußtseyn keinen Verlust bringt, sondern Selbstläuterung und Verklärung, während dasselbe Bewußtseyn in dem Seyn ersticken und ersaufen müßte. Das ist der Vorwurf! und dieser wird jetzt der Philosophie zurückgegeben, als wenn sie selbst in ihrer Logik Alles aus dem Seyn, in ihrer Realphilosophie Alles aus der Natur ableite, und hiermit selbst das Denken als einen Modus des Seyns denke. Es wird ihr Paragraph und Pagina aufgeschlagen, um sie zu überführen, daß sie aus dem Seyn Werden, Daseyn und Fürsichseyn, Wesen, Existenz, Erscheinung und Wirklichkeit und zuletzt den Begriff selbst in seiner Subjectivität, Objectivität und Absolutheit ableite, um demnächst denselbigen aus dem allgemeinen Seyn auftauchenden Begriff ebenermaßen als Geist wieder zu begrüßen, und wenn dessen Basis die Natur ist, aus welcher er sich zu sich selbst entwickelt, muß nicht auch das Ende Natur und nichts als Natur seyn? Lehrt nicht die Philosophie selbst diesen Kreislauf, wonach das Ende auf seinen Anfang zurückkommt? Kommt hier nicht auch Alles aus dem Seyn, um dahin wieder zurückzukehren? Haben wir nicht so eben auch die Seele aus ihrem in die Materiatur versenkten individuellen

Daſeyn oder Fürſichſeyn erwachen, aus ihrer noch mit allem Andern einigen Individualität ſich erheben und bis zum Geiſte heranwachſen ſehen? und wie ſollte ſie nun ihren Urſprung verleugnen dürfen? Sie verleugnet ihn aber, wenn ſie nicht in dieſen Urſprung heimkehrt.

Und wenn hiergegen in Erinnerung gebracht wird, daß uns der erſte zufällige Anfang am Ende auf den wahren, in ſich vermittelten Anfang geführt hat, aus deſſen abſoluter Perſönlichkeit demnächſt die Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes in ihrer Identität mit Freiheit und Unſterblichkeit gewonnen worden iſt, ſo ſcheint doch dieſes ſtehen zu bleiben, daß die Logik und Philoſophie, welche damit weiter gefördert und ausgebreitet werden ſollte, nach ihrem eigenſten Prinzip vielmehr verlaſſen und verleugnet worden iſt. Iſt es nicht Zeit, ſich dieſes Unterſchiedes im Prinzipe und Reſultate, im Anfange und Ende, als eines Fortſchritts bewußt zu werden, welcher ſich nicht aus dem Prinzipe, wie vorgegeben wurde, ſondern gegen daſſelbe entwickelt? So endet der Zweifel, indem er ſich ſelbſt, aber hiermit auch die Philoſophie verläßt, die von dem Seyn ausgeht, und durch dieſe iſt es, welche er nur noch mehr ſich in ſich ſelbſt beſtärkt hatte.

Was ſollen wir hierzu ſagen? Es ſcheint nun an der angegriffenen Philoſophie zu ſeyn, erröthend zu verſtummen, und, nachdem ſie ihr Tagewerk verrichtet, auch wieder abzutreten, das erſchütterte Prinzip aufzugeben, und dem neugefundenen Worte des Räthſels, als dem einigen Logos, Platz zu machen, um der Wahrheit die Ehre zu geben. Es kommt uns auf die Sache, auf die Wahrheit an: dieſe iſt gerettet, indem dem Denken ſein herrſchaft-

liches Recht über das Seyn vindizirt iſt: warum ſollten wir uns nicht deſto ruhiger und ſicherer der neuen Erfindung als einer *eigenen* erfreuen? warum ſollten wir uns noch an eine Form halten wollen, in welcher, trotz aller Ausflüchte, das Seyn am Anfange und am Ende prädominirt. Es fragt ſich nur, ob dem ſo iſt, ob nicht der Angriff gegen die aus dem Seyn ſich entwickelnde Logik, auf einem Mißverſtändniſſe beruht.

Der Philoſophie iſt das Seyn das Erſte, das Seyn iſt ihr Anfang, ihr Prinzip. Aber wenn ſich die Philoſophie nicht ſelbſt mißverſteht, ſo kann das nichts Anderes heißen, als: *dem Denken iſt ſein Seyn das Erſte*, oder: *das Seyn iſt der Gedanke in ſeiner erſten Unmittelbarkeit*. Folglich iſt doch das Denken ſich ſelbſt das Erſte, ſein Prinzip: denn das Denken iſt es, welches in dem Seyn ſeine erſte, noch rohe Beſtimmung erkennt. Das Seyn iſt das Erſte, was von dem *Denken* gedacht wird. Mithin iſt das Denken als immanent ſein eigenes Prinzip: das Seyn iſt nur das erſte, noch rohe *Object* des Denkens, welches dem Denken ſelbſt angehört. Das Denken findet hiermit in ihm ſelbſt ſein Object, welches in ſeiner erſten Reinheit oder Abſtraction als das Seyn ſich erweiſet: nur inſofern entwickelt es aus dieſem, als aus ihm ſelbſt, alle ſeine ferneren und reicheren Beſtimmungen, bis es endlich dieſe, nachdem ſie ſich ſucceſſiv entwickelt haben, in ihm ſelbſt, als im Begriffe, zuſammenfaßt: ſo iſt das Denken ſelbſt die Identität und Totalität aller ſeiner Beſtimmungen, von welchen das Seyn die erſte und roheſte iſt. Das Denken iſt nicht bloß die Totalität, ſondern als ſolche auch die Identität ſeiner Be-

ſtimmungen, die ihm immanent angehören: das Denken iſt mithin nicht aus dieſen Beſtimmungen, als eben ſo viel Elementen oder Stücken, zuſammengeſetzt, ſondern es iſt die Einheit, welche ſich in ihren unterſchiedenen Kategoricen prismatiſch abſpiegelt.

Es kann allerdings geſagt werden, daß in dieſer Beziehung eigentlich auch jede frühere Denkweiſe, daß nicht allein Carteſius, ſondern auch Spinoza, mit dem Denken angefangen hat, denn wenn auch irgend etwas anderes als der Urgrund geſetzt wird, ſo iſt es doch immer das Denken, welches das Andere als ſeinen beſonderen Anfang ſetzt. Der Unterſchied iſt nur, ob auch die Philoſophie des Denkens, näher des immanenten Denkens, als ihres Grundprinzips ſich bewußt worden iſt oder ſich ſelbſt mißverſtanden hat. Daß aber die Logik, welche von dem Seyn ausgeht, ihres im Denken liegenden prägnanten Prinzips ſich bewußt worden iſt, und ſich ſelbſt nicht mißverſtanden hat, das beweiſet ihr Ende, als ihre Probe, welche ſich als der Monismus des Gedankens erweiſet, denn der Geiſt iſt nun wirklich dieſes, für den Geiſt zu ſeyn. Die Geſchichte der Philoſophie iſt die äußerliche Beſtätigung, daß allerdings jede Denkweiſe, die roheſte wie die ausgebildetere, denſelben Anfang hat: aber ohne ihn zu erkennen; daher auch jede mehr oder weniger an dem Seyn ſtrandet, welches ſich nunmehr als ein in ſeinem Fürſichſeyn vereinzelter, aber an und für ſich im Begriffe oder im Denken zu dieſem gehöriger Radius erweiſet.

Es iſt daher zu ſagen, um den Zweifel in ſeinem Ausgangspunkte, in ſeiner erſten Expoſition anzugreifen, — es iſt dem Zweifel in der Form der Zeit, in welcher

er ſich bewegt, zu erwiedern, daß das Seyn nicht immer ſo vereinzelt und vom Denken abgeſondert, ſondern als ein Moment des Denkens mit dieſem verbunden und in dieſem begriffen ſeyn wird, indem nur das Denken wirklich iſt. In der Weiſe der Vorſtellung kann daher geſagt werden: das Seyn wird aufhören, aber das Denken wird nimmer aufhören, ſondern es bleiben dieſe drei, die in ihm ſind, Leib, Seele und Geiſt, Individualität, Subjectivität und Perſönlichkeit. Oder mit anderen Worten: das Seyn wird ſich verinnern, es wird ſich als dem Innern angehörig erweiſen und nicht bloß aus einander ſeyn. Wenn das Denken ſelbſt vorhin als Verinnerung des Seyns gefaßt worden iſt, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, wie es ſich der Zweifel anfänglich auslegte, als wenn das Seyn das Erſte wäre, und das Denken ſich erſt aus dem äußern Seyn in ſein Inneres zurückzöge: denn das Aeußere hat kein Inneres, ſondern nur das Innere hat ein Aeußeres; es iſt daher ſo zu verſtehen, daß das Denken, als das Erſte, ſich erſt in das Seyn, als in ſein eigenes Object, entäußert, um ſich aus dieſem wieder in ſich zurückzunehmen.

Wir ſind hiermit auf einem ſcheinbar anderen Wege noch einmal zu demſelben Ziele gekommen. Das Erſte und das Letzte iſt nicht das Seyn, ſondern das Denken, näher das abſolut perſönliche Bewußtſeyn Gottes, von welchem alles Denken ausgeht, wie es ſich in dem endlichen Bewußtſeyn offenbart, und dieſes abſolut perſönliche Bewußtſeyn iſt es auch, in welches alles Denken zurückgeht. Das endliche Bewußtſeyn iſt aber dieſes, daß es ſich zuerſt als Eins mit dem Seyn weiß, hiernächſt

in Leib und Seele, in Anderes und Selbſt ſich zertheilt, und zuletzt als Perſon, von Gott und Welt durchdrungen, in Gott ſich aufgehoben und geborgen weiß.

Auf dieſem neuen Wege haben wir aber auch zugleich das Seyn aus einander gehen ſehen, — das Seyn allein iſt nur äußerlich, — wir haben es hiermit, wenn es gleich wohl als Prinzip geſetzt, als Entſtehungsgrund gedacht wird, in ſeiner Gefährlichkeit, ſo wie in ſeinen grundloſen Todes-Abgründen ſeine Grundloſigkeit näher kennen lernen.

Das Seyn, ſo viel iſt nun klar, das Seyn, welches wir ſo ängſtlich feſtzuhalten ſuchen, als wenn ohne das Seyn nicht auszukommen wäre, dieſes äußerliche Seyn iſt in ſeiner Abſtraction gerade das, worin das Ich untergehen müßte, weil es ſein Gegentheil iſt, wenn das Ich nicht über ihm ſtände, ſo daß hiermit umgekehrt das Seyn im Denken untergeht, d. h. negirt wird, indem ſeine Einzelnheit als ſolche in der Totalität aufgehoben wird. Eben darum beruht auch alle Leugnung der Fortdauer darauf, und nur darauf, daß dem Seyn die Superiorität, die Priorität der Zeit und dem Weſen nach, hiermit die Herrſchaft über das Denken nach Urſprung und Ende zugeſchrieben wird, daß der Natur die Uebermacht über den Geiſt ausdrücklich oder heimlich, bewußt oder unbewußt eingeräumt wird. Kurz, alle Leugnung der perſönlichen Fortdauer iſt in ihrem Grunde Leugnung des Geiſtes nach ſeinem weſentlichen Begriffe oder poſitiv ein Système de la nature ou des lois naturelles du monde physique et du monde moral, und darunter gehören allerdings auch viele feinere Denkweiſen, die ſich nicht ſo nennen laſſen, die vielmehr Mirabeau, La Grange und Holbach abhorriren. Aber eben ſo gewiß

iſt es auch, daß umgekehrt der Beweis der Fortdauer, d. h. der Unvergänglichkeit nur auf der Superiorität des Denkens beruhen, die Entwickelung des endlichen Geiſtes nach ſeinem weſentlichen Inhalte nur aus dem Denken hervorgehen kann.

Es iſt nicht unbeachtet zu laſſen, daß der ſo uralte als modiſch-neue, pantheiſtiſch-materialiſtiſche Kampf gegen die Fortdauer der Individualität lediglich auf der vorausgeſetzten Superiorität des Seyns beruht, in welchem er das denkende Subject zu Grabe trägt: darüber kommt das ſelbſtiſche Subject nicht bis zur Perſönlichkeit. Das Verfahren dieſer Denkweiſe iſt von Schritt zu Schritt lehrreich, weil ſie ſelbſt, aber ohne es zu wiſſen, für die von ihr beſtrittene Superiorität und Priorität des Denkens zeugt, mit welchem ſie ſelbſt gegen es ſelbſt gerüſtet iſt. So kommt es, daß das Subject in demſelben Augenblicke, in welchem es ſich großmüthiger Weiſe, um von dem ſchlechten Selbſt loszukommen, in dem ſchlechten Seyn entäußert und verliert, kraft ſeiner unverwüſtlichen Fortdauer als Conditio sine quâ non des Syſtems ſich wieder einſchleicht [1]). Denn nur das Denken iſt zu denken, nur das Denken iſt der Gegenſtand des Denkens: für ſich allein iſt das Seyn ſo wenig zu denken, als das Nichtſeyn zu denken iſt.

Hieraus folgt das Zweite. Wie das Seyn allein nicht zu denken iſt, ſondern das Denken iſt ſogleich dabei, ſo iſt auch das Nichtſeyn nicht zu denken, ſondern

1) Vergl. Schellings philoſoph. Schriften. I. S. 168. 169. Anm.

das Seyn iſt ſogleich dabei, denn Nichtſeyn denken iſt Nicht ſeyn und Nicht denken. Daher kommt es, daß auch diejenigen, welche die Fortdauer des Individuums feſthalten, es ſey im Gefühl, oder im erfüllten Glauben, oder in weiter vorſchreitender Erkenntniß, umgekehrt auch das Seyn nicht laſſen können. Wenn das Denken über dem Seyn waltet, ſo will das Seyn wenigſtens in dem Denken eingeſchloſſen ſeyn, und auch mit ſeine Stelle als Subſtanz behaupten, als Subſtanz des Subjects. Aber dieſes Seyn iſt darum nicht das erſte, rohe, äußere Seyn, ſondern das innerliche Seyn, welches dem Denken angehört, wie der Leib der Seele, und im Geiſte mit ihm eins iſt, denn hier feiert es ſeine Verklärung, indem es ſeine ihm angemeſſene Form findet.

Wir erkennen hiermit eine zweite Klippe, an welcher der Gedanke in Beziehung auf die Unſterblichkeit ſcheitert. Die erſte war das Seyn, das bloße Seyn, wenn es als das Erſte und Letzte vorausgeſetzt wird: das Seyn iſt, ſo gedacht, Natur, Materie, Leib, Endliches. Die andere Klippe iſt das ſchlechte Denken, das inhaltloſe nichts ſagende Denken, die ſchlechte Unendlichkeit, der die Endlichkeit, der Leib, das Seyn fehlt, womit ſie ſich verſöhnigt und das an das Endliche gebundene Bewußtſeyn aufgiebt. An jener Klippe ſcheiterte Spinoza, wiewohl er doch nicht ganz untergehen konnte, weil das Subject zu mächtig einwirkt. An dieſer Klippe ſtrandete faſt Schelling, bis er ſich zuſammennahm, und lieber zu feſtem Boden heimkehrte, um den Untergang zu vermeiden und Sicherheit zu gewinnen. In dieſer Gefahr befand er ſich, als er der Seele, dem Verſtande, dem Bewußtſeyn, in ſofern als alle dieſe Be-

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Anmerkung.

Die Seele entwickelt ſich aus ihr ſelbſt zum endlichen Geiſte, welcher nur in ſeiner Perſönlichkeit, ſo wie dieſe nur in der abſoluten Perſönlichkeit ſich wirklich, hiermit unſterblich weiß. Die abſolute Perſönlichkeit Gottes iſt die Wirklichkeit des abſoluten Denkens, ſie iſt daher nicht allein das Ende oder Ziel, in welchem der endliche Geiſt als in ſeinem Elemente zu ſich ſelbſt kommt, ſondern auch der Anfang, welcher der mit der menſchlichen Seele anfangenden Entwickelung vorausgeht. Hiermit iſt das allgemeine Prinzip der Philoſophie, als Logik, berührt worden, welches als abſolut von dem Ende derſelben nicht verſchieden ſeyn kann. Weil dieſes Prinzip der Lichtpunkt aller Erkenntniß iſt, ſo wirft auch jeder kleine Schatten, der in demſelben zurückbleibt oder ſich einbildet, ſeine langen, dicken Schatten über alle Entwickelungen der Philoſophie. Dieſe Flecken und Schatten können lediglich in der Stellung ihren Grund haben, welche das Seyn gegen das Denken überhaupt, denn das Seyn iſt es, welches das Denken trübt, bis jenes von dieſem durchdrungen iſt. Von ſolchen langen und dicken Schatten zeugt auch die Tagesgeſchichte der Philoſophie in ihren verſchiedenen Richtungen. Wir müſſen daher noch einen Augenblick bei dem allgemeinen Prinzipe der Logik verweilen: es erleichtert dieß auch unſerer nächſten Aufgabe zu hoffe gründlicherer Erörterung.

Das Denken iſt das Urprinzip oder das Erſte, das *primo temporo et dignitate*: es iſt nicht bloß das Letzte, ſondern auch das Erſte. Das Seyn hingegen iſt der

Anfang, womit wir zu ſeyn und zu denken anfangen, der Anfang, womit das Endliche, als noch unentwickelt, beginnt, mithin das Erſte im Zweiten, näher der Anfang der Schöpfung, welche ſelbſt nicht das Erſte iſt: das Seyn verſchließt als ſolches zunächſt ſeine Entwickelung, welche ihm als abſolut im abſoluten Denken vorausgegangen und das Urerſte iſt. Inſofern iſt das Seyn mit dieſem ſeinen zu entwickelnden Inhalte in der Schöpfung eher, als das Denken in der Schöpfung iſt: aber es iſt auch nur im Verhältniſſe zu dem ſich aus ihm entwickelnden Denken des endlichen Geiſtes, welches ſein Inhalt iſt, das Erſte, hingegen in Beziehung auf das abſolute Denken das Zweite, oder das Bedingte, Geſchaffene. Eigentlich iſt jedoch, auch in der erſteren Beziehung, das Seyn als gedacht ſelbſt das Denken, nur in Beziehung auf es ſelbſt das noch unentwickelte Denken, der Gedanke in ſeiner erſten Unmittelbarkeit. Und wie hiernach das abſolute Denken das Erſte iſt und als abſolut entwickelt iſt, mithin die abſolute Entwickelung dem unentwickelten Endlichen, welches ſich erſt in der Schöpfung entwickelt, vorausgeht, ſo iſt auch dieſes Denken das Letzte, und hiermit Alles in Allem, indem ſich auch die Schöpfung, welche als Entäußerung mit dem Seyn beginnt, in ihrem Innern, d. h. im Menſchen, zum Denken entwickelt, und damit am Ende alle auseinanderſeyenden Momente der Schöpfung verklärt.

Dieß iſt die Grundwahrheit aller Erkenntniß: das Denken iſt das Prinzip, das Seyn iſt der Anfang, den das Denken in ſeiner Entäußerung macht, der Grund, welchen das Prinzip in der Schöpfung legt, und nach dem ihm inwohnenden Inhalte bis zum Denken

entwickelt! Ohne dieſe Wahrheit iſt keine abſolute Erkenntniß, kein chriſtliches Bewußtſeyn möglich. Das Denken iſt als abſolut auch in ſeiner Entwickelung abſolut oder von Ewigkeit. Im Anfang war mit dem Denken auch das Wort als das entwickelte Denken. Joh. 1., 1.

Für uns hat der Geiſt die Natur zu ſeiner Vorausſetzung; aber er iſt darum doch die Wahrheit der Natur, allein wahr und wirklich, er iſt das Abſolut-Erſte der Natur: das Denken iſt die Wahrheit des Seyns [1]).

Es gehört hiernach nur der Sphäre der Zeit, es gehört nur der Schöpfung an, daß das Anſichſeyn dem Fürſichſeyn, und das Fürſichſeyn dem Anundfürſichſeyn vorausgeht. Wie das äußerliche und in dieſer Aeußerlichkeit ſcheinbar erſtarrte Getrenntſeyn der unterſchiedenen Momente des Anſichſeyns und Fürſichſeyns, welche in der Wahrheit zuſammengehören und ſich durchdringen, nur der Natur in ihrer Vereinzelung, nur dem Raume in ſeiner Diskretion zuzuſchreiben iſt, ſo iſt auch das Vor- und Nacheinander aller drei nothwendigen Hauptmomente des Gedankens nur der endliche Prozeß in der Zeit. Das Prius der Zeit iſt das Abſolute, in welchem die genannten drei Kategorieen nicht nach einander folgen, ſondern mit und in einander ſind, einander gleichzeitig angehören: Eins iſt auch das Andere, l'un l'autre.

Hieraus entwickelt ſich auch der höchſte Begriff als das Licht der abſoluten Perſönlichkeit, in ſeiner Realität, und dieſe als Dreieinigkeit. Der Vater iſt hiernach nicht bloß das Anſichſeyn, nicht ſchlechtweg Anſichſeyn, ſondern

1) Hegel's Encykl. der philoſ. Wiſſ. §. 381.

das Anſichſeyn Gottes, hiermit das Anſichſeyn des Anundfürſichſeyns, abſolutes Anſichſeyn: der Sohn iſt nicht ausſchließlich für ſich das Fürſichſeyn, nicht ſchlechtweg bloſes Fürſichſeyn, ſondern abſolutes Fürſichſeyn, das Fürſichſeyn Gottes, hiermit das Fürſichſeyn des Anundfürſichſeyns: der Geiſt iſt nicht allein das vollendete Anundfürſichſeyn, ſondern, indem das Anundfürſichſeyn, als abſolutes und nur in ihm ſelbſt bedingtes, von Ewigkeit in Gott iſt, kommt es auch von Ewigkeit dem Anſichſeyn Gottes im Vater und dem Fürſichſeyn Gottes im Sohne zu, ſo wie es im Geiſte von den genannten beiden Beſtimmungen ausgehet, jedoch nicht in der Zeit, ſondern von Ewigkeit. Es kann zwar allerdings geſagt werden, daß die erſte und zweite Perſon Gottes erſt in der dritten Perſon vollendet ſind; es iſt aber damit nichts anderes geſagt, als daß zum abſoluten Begriffe Gottes die Trinität weſentlich gehört, ohne daß dabei an ein prius und posterius tempore oder an eine privative Trennung zu denken iſt.

Das Abſolute iſt nach ſeinem Begriffe weſentlich Denken und als ſolches perſönlich, durchdringend und durchdrungen: es iſt hiermit in jedem Momente es ſelbſt, nämlich abſolut, perſönlich, ganz es ſelbſt, Eins. Dieſe Einheit iſt näher Einanderheit, Eins mit dem Andern: ſie kann nicht anders als in dem Begriffe der Perſönlichkeit ihre Erklärung und Verklärung finden. Hinwiederum kann die abſolute Perſönlichkeit als in ihr ſelbſt immanent ohne den Begriff der Trinität nicht erkannt werden, ſo wie ohne die abſolute Perſönlichkeit der Begriff der Schöpfung, allen künſtlichen Hebemitteln zum Trotze, in die Vorſtellung

der Emanation oder des Entſtehens und Vergehens herabſinkt. Mit dem Begriffe der Schöpfung offenbaret und beſtätigt ſich aber hinwiederum die abſolute Perſönlichkeit Gottes, als nicht in der Schöpfung, ſondern vor ihr in dem Schöpfer ſelbſt begründet, während außerdem Gott nur in der geſchaffenen, menſchlichen Seele, und die menſchliche Seele nur in dem natürlichen Seyn, in der äußeren Leiblichkeit Grund und Boden findet. Es iſt nur hinzuzuſetzen, daß die hiermit gewonnene Selbſtſtändigkeit der Individualität ebenſowohl in der Perſönlichkeit ihre Sprödigkeit verliert, womit der Zuſammenhang wiederhergeſtellt iſt.

Allerdings iſt das Endliche, hiermit das Menſchliche, ein weſentliches Moment in der immanenten Einheit der Selbſterzeugung Gottes: es iſt aber dieſe immanente Menſchheit Gottes von dem geſchaffenen Menſchen zu unterſcheiden: ſie unterſcheidet ſich auch, als ewig ſelbſt erzeugt, von ihrer eigenen in die Zeit eingetretenen Fleiſchwerdung.

Gleichergeſtalt iſt auch der Leib ein weſentliches Moment in der Einheit des geſchaffenen endlichen Geiſtes: es unterſcheidet ſich aber dieſer Leib von deſſen äußerer, ſicht- und taſtbarer Erſcheinung, von welcher er gleich der ihm immanenten Seele unabhängig iſt, ſo daß er ſich auch, bis auf die endliche Verinnerung, davon trennen kann.

Hiermit wird es immer klarer, daß aller Fortgang in der Philoſophie von dem Prinzipe abhängt. Wenn der Philoſophie das Seyn Erſtes und Letztes iſt, wie dem Thales das Waſſer, ſo iſt in dieſem Allgemeinen alle Perſönlichkeit verneint, abſolute und endliche, ewige und unſterbliche Perſönlichkeit: es kommt nur zu ſelbſtbewußter

Individualität, welche als ein Modus des Seyns in dem allgemeinen Seyn, als dem Ersten und Letzten, ihren Wasserstod findet. Ist aber das Setzende und hiermit Sichselbstsetzende, ist das Denken, als das Activum des Seyns, welches sein Passivum an ihm selbst hat, Erstes und Letztes, so sinkt umgekehrt das Seyn zu einem Momente des Denkens, wie die Natur zu einem Momente des Geistes, herab. Mit dem Denken ist, statt des Allgemeinen, das Individuelle, näher die Persönlichkeit, in welcher das Individuum allgemein wird, als das Erste und Letzte, hiermit als absolute Persönlichkeit von ihm selbst gesetzt. Das Denken als Erstes und Letztes ist die absolute Persönlichkeit, d. h. das Denken denkt sich selbst und setzt sich selbst in ihm selbst; es ist so sein eignes Subject und Substrat, sein eignes Bild und Object, sein eigner Spiegel, und diese Drei in Einem. Das Seyn ist so in dem Denken und in jeder personificirten Gestalt desselben als ein integrirendes und immanentes Moment des Denkens, welches in dessen Totalität ebensowohl nach seiner Vereinzelung negirt als gliedlich erhalten ist. Das Weitere ist aber, daß das Denken aus dieser seiner Immanenz herausgeht und seine einzelnen Momente nach einander herausstellt. Dieß ist die Schöpfung, welche Moses nach der Reihe erzählt. Es sind aber diese Momente äußerlich herausgestellt, damit sie sich in der Zeit entwickeln, um in das Denken nicht als in ein dunkles Grab zu regrediren, sondern als in ihr Lichtelement verklärt und durchdrungen zu progrediren, womit das in der Schöpfung erscheinende Gegenbild zum Ebenbilde sich verinnert, welches die endliche Persönlichkeit ist. —

So viel zur allgemeinen Erläuterung und Orientirung:

es ist hiermit der schlechte Pantheismus nicht allein in seinem gefährlichen Resultate, sondern auch in seinem anscheinlich harmlosen Prinzipe abgewiesen, denn das Letztere ist eben der faule Fleck, auf dessen Entdeckung es ankommt. Darum bedurfte es eines unumwundenen Bekenntnisses: je bestimmter und offener die Konfession ist, desto bestimmter können daran entgegengesetzte Meinungen offenbar werden, desto offener können sich die Unterschiede daran brechen, um sich davon loszusagen: aber sie können es nicht, ohne sich von dem Prinzipe des Denkens loszusagen, ohne sich dem Seyn in die Arme zu werfen und in den Schooß zu legen, — bis sie sich etwa daraus wieder erretten und verinnern, wenn es an der Zeit seyn wird.

III.

Von der Triplicität der Beweiſe für die Unſterblichkeit im Lichte der Spekulation.

Wenn wir jetzt auf den Weg, den wir zurückgelegt haben, noch einmal zurückſehen, ſo können wir uns deſto beſſer überzeugen, daß mittelſt der immanenten Bewegung des Denkens vom Seyn bis zum Begriffe, des endlichen Geiſtes von der Seele bis zur Perſönlichkeit, auf die vorausgegangenen zunächſt äußeren Beweiſe ein Licht zurückfällt, welches ſie verinnert und verklärt. Dieſe Beweiſe beruhen auf dem discurſiven Denken, welches ſeinen Vorrath außereinander hat und mühſam hintereinander zuſammenzuſetzen ſucht: daher kommt es, daß ſie an ſich zu keiner überzeugenden Wahrheit gelangen: das ſchwerfällige Hintereinander iſt kein Miteinander. Dieſes Denken wird erſt in der immanenten Begriffsentwickelung Eins: daher kommt es, daß dieſelben Beweiſe, aus dem Lichte der Speculation betrachtet, die Ueberzeugung wirklich zur Stelle bringen. Das Licht der Speculation beſteht weſentlich darin, daß das Seyn, in deſſen Sphäre ſich die Beweiſe zerarbeiten, zum Denken ſich erhebt, womit ſich zugleich die Kategorien des Seyns und Weſens zu ihrer Wahrheit verklären, welche die Kategorien des Begriffes enthalten.

Es liegt zunächſt auf der Oberfläche, daß der Einfachheit, welche dem metaphyſiſchen Beweiſe zum Grunde liegt, die Individualität der Seele, von welcher deren immanente Bewegung ausgeht, der unendlichen Entwik-

kelungs-Fähigkeit und Zweckbestimmung, welcher sich die Seele nach dem moralischen Beweise bewußt ist, das Bewußtseyn des Subjects, zu welchem die Seele erwacht, und dem Gedanken der Fortdauer, worauf sich der ontologische Beweis beruft, der Geist als solcher in seiner durchdringlichen Persönlichkeit, in welcher die Seele zu ihrem Begriffe kommt, durchgehends entspricht. Zwar ist in dem ersten Beweise das Bewußtseyn schon vorausgesetzt, indem erst aus diesem die Einfachheit gefolgert wird, aber es ist eben nur vorausgesetzt, es ist noch nicht entwickelt; die Entwickelung desselben verfällt vielmehr, in der Reihe der Beweise wie in der immanenten Begriffsbewegung, der zweiten Sphäre: und diese Entwickelung besteht eben in der Diremtion des Bewußtseyns, womit das Selbst und Anderes wie geschieden aus einander tritt, und doch Beides als Inhalt des Bewußtseyns gewußt wird. Dieß ist der Uebergang zur dritten Sphäre. In sofern enthält die spekulative Begriffsbewegung nach ihrem Inhalte und nach ihrer Aufeinanderfolge nichts Anderes, nichts Neues: nur der Standpunkt ist ein anderer, aus welchem die vorhin vereinzelten und zerstreuten Beweise nunmehr an- und eingesehen und durchdrungen werden.

Der weitere Unterschied ist dieser, daß jeder Beweis, der vorher für sich war, sich in sich abschloß, und an sich selbst genug hatte, nunmehr in den nächstfolgenden übergeht. Der Inhalt eines jeden Beweises sinkt hiermit zu einem für sich nichts beweisenden Gliede der Wahrheit herab. Der Fortgang ist hiermit dialektisch: was gefunden ist, das zersetzt und widerlegt sich auch wieder: es kann sich für sich allein nicht erhalten, es ist in der Weise, wie

es sich zunächst setzt, nicht wahr. Diese Dialektik ist jetzt näher zu betrachten: sie ist zugleich die eigentliche, obwohl unerkannte Ursache des Zweifels, welchen die einzelnen Beweise zurücklassen, indem die Negation gefühlt, hingegen das positive Moment, welches sich in dieser Negation verklärt, übersehen, die Form, in welcher das Verneinte doch erhalten bleibt, ignorirt wird.

Ebendarum ist es jetzt unsere Aufgabe, näher zu betrachten, was im Gefolge der spekulativen Begriffsentwikkelung aus den Vorstellungen geworden ist, welche den Beweisen für die Unsterblichkeit zum Grunde liegen, indem sich hieran die dialektische Bewegung dieser Beweise in ihrem Verhältnisse zu einander von selbst herausstellen wird.

Das Erste ist, daß die Einfachheit der Seele, von welcher der erste Beweis ausgeht, vor dem Gedanken, welchem sie doch angehören soll, sich nicht zu behaupten vermag, und im zweiten Beweise wirklich schon negirt ist. Wenn die Seele zuerst, als einfach, sich nicht von sich trennen kann, und aus sich selbst nicht herausgeht, um sich nicht zu verlieren, so ist nunmehr ihre wesentliche Bestimmung diese, in Anderes einzugehen: denn ihr Zweck sey Erkenntniß oder Thätigkeit, immer erheischt er, daß die Seele aus sich herausgehe, und im Anderen sich entäußere. Im ersten Beweise ist die Seele als einfach trokken: im zweiten wird sie feucht, flüssig, indem sie sich fortbewegt. Ebenso wird aber auch der Inhalt des zweiten Beweises im dritten negirt, indem die Diremtion in Subject und Object, in Denken und Seyn schon damit aufgelöset ist, daß das Subject des Objects sowohl als seiner selbst inne wird, woraus sich der Inhalt des dritten Beweises

ergibt, wonach Eins im Andern ist und dem Denken (der Fortdauer) das Seyn (der Fortdauer) zugeschrieben wird. Oder in anderer Beziehung: Wenn nach dem ersten Beweise die Seele in sich selbst beharrt und nur in sich und aus sich selbst sich bewegt, so lebet, webet und ist sie zweitens, nachdem sie ihrer selbst bewußt worden, in Gott, und beweget sich nicht aus sich selbst, sondern wird von Gott bewegt, bis sich endlich drittens Beides im Geiste vermittelt und die Fremdheit zwischen Beidem sich ausgleicht.

Wie sich aber in jedem Uebergange die Negation äußert, so ist auch gleichzeitig das positive Moment zu erkennen, d. h. die Form, in welcher der Inhalt des Negirten sich doch erhält. So ist die Wahrheit der Einfachheit in der Individualität ausgesprochen, denn die Individualität ist nichts anderes als die Einheit, welche auch in ihrer Diremtion ihre Integrität erhält. Gleicherweise ist die Wahrheit der Bestimmtheit (zu Zwecken bestimmt zu seyn) in dem Bewußtseyn ausgesprochen, welches ebensowohl seiner, als des Andern sich bewußt ist, hiermit subjectiv und objectiv, activ und passiv sich fühlt. Zuletzt wird auch die vorausgesetzte unmittelbare Einheit zwischen Denken und Seyn in der Persönlichkeit des Geistes vermittelt.

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen dürfen wir uns freier in's Einzelne auslassen: zuletzt findet sich doch wieder ein Punkt, welcher das Zerstreute wieder sammelt.

Die erste, rohe Vorstellung der Einfachheit ist so todt, so unfruchtbar, so ungedenkbar, daß es kein Mensch

dabei aushalten kann. Daß die Seele als einfach nicht sterben kann, muß sogleich zugegeben werden, denn das Einfache ist das Todte, Todtes kann nicht sterben. Alles Leben besteht darin, daß es sich dirimirt. Die Wahrheit der Einfachheit ist daher die Einheit ihrer unterschiedenen Bestimmungen. Diese Einheit liegt auch wirklich jeder besonneneren dogmatischen Vorstellung von der Einfachheit der Seele zum Grunde. Auch Wolf stellt sie sich als Eine Grundkraft — vis — vor. Dieß ist die Vorstellungskraft, welche sich demnächst in verschiedenen Vermögen — facultates — äußert, und der Einheit unbeschadet in verschiedenen Richtungen sich dirimirt [1]).

Wenn die Seele ferner in Folge ihrer Einfachheit als immateriell bezeichnet wird, so ist die erste Vorstellung diese, daß ihr damit der Leib abgesprochen und ihre Unabhängigkeit vom Leibe ausgesprochen wird. Aber ohne Leib kann die Seele doch nicht bestehen; die Wahrheit ist, daß die Seele an ihr selbst ihren eignen Leib hat: daß Leib und Seele im Geiste Eins, weil Beide des Geistes sind.

Mit der Immaterialität ist daher nichts anderes gesagt, als daß die Seele nicht der Materie unterworfen ist. Diese Bestimmung ist aber noch ganz negativ: es ist damit weder gesagt, was die Seele sonst sey, wenn sie nicht materiell ist, noch was die Materie selbst zu bedeuten habe. Wenn der Spiritualismus sagt: die Seele ist Geist, animus est spiritus, so wird doch unter Geist selbst zunächst nichts weiter verstanden, als dieses: nicht Materie zu seyn.

---

1) Wolfii Psych. rationalis. §. 57. folg. u. Thümmig de immortalitate animae ex intimâ ejus naturâ demonstrata. Halle 1721.

Hiermit bildet der Geiſt nur den Gegenſatz zu der Materie, welcher der Spiritualismus ihre Gültigkeit ſo wenig beſtreitet als der Materialismus, nur daß dieſer der Materie die Alleinherrſchaft zuſchreibt, während der Spiritualismus zum Dualismus ſich bekennt. Aber das Denken kann bei dieſer Zwei nicht ſtehen bleiben: es fragt ſich nur noch mehr, was Materie ſey. Das Denken ringet, ſich von ihr zu befreien: dieß iſt der tiefere Sinn der Immaterialität: erſt wird der Materie die Alleinherrſchaft, ſpäter die Gültigkeit, die Autorität überhaupt ſtreitig gemacht. Darüber kommt es zu unterſchiedenen Vorſtellungen, die inſofern mehr als bloße Einfälle ſind. Die Materie iſt die Gränze, welche dem endlichen Geiſte für jetzt im Denken beſchieden iſt, daher ſie nach ihrem eigenſten Weſen dunkel iſt: dieſe nähere Beſtimmung hat ſogleich die große Bedeutung, daß ſie in der Materie die Negation findet, welche vorher der Seele zugeſchrieben wurde, indem ſie als immateriell gefaſt ward. Mit dieſer Beſtimmung iſt viel, iſt Alles gewonnen, wenn ſie wirklich gedacht und weiter entwickelt wird. Aber die Vorſtellung variirt erſt, ehe ſie zum Begriffe kommt. Die Materie iſt, ſo heißt es ferner, der Unterſchied zwiſchen dem abſoluten und dem endlichen Geiſte, denn jener iſt auch jenſeits ſeiner Gränze, dieſer aber nicht, dieſe Gränze iſt als undurchdringlich das, was wir Materie nennen [1]). Oder die Materie iſt, — ſo wechſelt die Anſicht, ehe ſie zur Einſicht reift, — das gaukleriſche Trug-

1) Dr. M. E. A. Naumann: Verſuch eines Beweiſes für die Unſterblichkeit der Seele aus dem phyſiologiſchen Standpunkte. Bonn, Weber, 1830.

bild, welches dem Verſtande, indem er das Ding an ſich ſucht, ſtatt des geſuchten Gegenſtandes, den er nicht finden kann, weil er jenſeits der ſubjectiven Sphäre liegt, illuſoriſch ſich unterſchiebt [1]). Oder die Materie iſt die noch todte, werdende, erſt nach und nach ſich verklärende Seele, welche gegenwärtig der lebenden Seele dient, bis ſie gleich dieſer zum vollen Leben aufwacht [2]). Es kommt hiermit nur zur negativen, nicht auch zur poſitiven Aufhebung des Leibes. Alles dieß ſind die Vorſtellungen, welche ſich an der vorausgeſetzten Immaterialität der Seele entwickeln, und über den dualiſtiſch dogmatiſchen Standpunkt ſich zu erheben ſuchen, auf dem zunächſt die Vorſtellung der Immaterialität ruht: ſie beſtreiten der Materie ihre Autorität und Realität für ſich allein, welche der Spiritualismus noch ſtehen ließ: ſie ſchreiben vielmehr der Seele die Realität allein zu, womit die Materie der Negation verfällt, nur daß dieſe Negation der poſitiven Realität noch fremd bleibt, und ihr ſelbſt nicht angehört.

Am Ende ergibt ſich aber als die Wahrheit, welche aus allen dieſen Vorſtellungen hervorgeht, als die Wahrheit der Immaterialität, der Monismus des Geiſtes, wonach der Geiſt nicht als die Syntheſe des Leibes und

---

1) Heinroth: Ueber die Hypotheſe der Materie.

2) Dr. Michael Petőcz: Die Welt aus Seelen. Peſth 1833. — Nach dieſen Anſichten iſt der Geiſt als die Syntheſe des Leibes und der Seele nicht das Letzte, ſondern das Höchſte iſt die Seele, die ſich vom Leibe befreit und losmacht, bis dieſer erwacht und ſelbſt Seele wird. Hierauf iſt zunächſt zu antworten, daß das Verhältniß der Seele und des Leibes, in welchem der Geiſt beſteht, nicht als Syntheſe, ſondern als Einheit zu faſſen iſt.

der Seele, ſondern als die Einheit ſeiner beiden Momente zu faſſen iſt. So führt der abſtracte, noch negative Begriff der Immaterialität zu dem realen Begriffe des Geiſtes, welcher dieſes iſt, für den Geiſt zu ſeyn.

Es iſt lehrreich und beachtenswerth, wie auch diejenigen Denkweiſen, welche nicht von dem Denken oder vom Subjecte, ſondern von der Subſtanz oder vom Seyn ausgehen, ſich dennoch unwillkürlich in dieſe Immaterialität hineingetrieben finden. Hierher gehört Spinoza's bekannte Propoſition in der Ethik: mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Unter dieſer Propoſition ſteht die mathematiſche Demonſtration nebſt einem Scholien, wonach allerdings die existentia mentis mit dem Körper aufhört, aber die essentia mentis als ein Attribut Gottes, als ein intellectus in Deo conceptus auch in Gott für die Ewigkeit aufbewahrt bleibt. Freilich geht nach dem Spinozismus mit der existentia mentis, weil ſie vom Körper abhängig gedacht wird, alle imaginatio, die Vorſtellung, alle recordatio rerum praeteritarum, die Erinnerung, hiermit alles Wiederſehen verloren, aber doch nicht das Bewußtſeyn ſelbſt, welches vielmehr als einmal in Gott concipirter intellectus in Gott bleibt. Jener Verluſt der Exiſtenz und der Erinnerung iſt die conſequente Folge eines Syſtems, welches Gott ſelbſt als das Seyn, als die Subſtanz faßt, hiermit dem Seyn das Uebergewicht und die Priorität gegen das Denken einräumt, und dem zu Folge den Anfang des endlichen Geiſtes, die essentia mentis, womit der endliche Geiſt vor ſeiner Exiſtenz in Gott iſt, — gleich

als ſey durch die Exiſtenz nichts geſchehen, — auch zu ſeinem Ende macht. Dieſes iſt der Mangel dieſer Geiſtesſtufe, jenes in Gott aufbewahrte Bewußtſeyn hingegen die anſcheinende Inconſequenz, welche jedoch unvermeidlich iſt, weil das Subject kraft deſſen abſoluter Freiheit, ſo oft es auch abgewieſen wird, ſich doch immer wieder geltend macht und unwillkürlich unterſchiebt. Es iſt wohl zu merken, daß auch Spinoza das Denken als einfach begreift, indem er es der Ausdehnung entgegenſetzt, und daß er dieſes Denken eben ſo wie die Ausdehnung als Attribute der Subſtanz, hiermit als ewig, faßt, während ihm die denkenden Weſen wie die ausgedehnten nur als Modi zur Vorſtellung kamen, die dann doch wieder im Begriffe geborgen bleiben.

Wenn Spinoza ein andermal den Unterſchied zwiſchen dem esse existentiae und dem esse essentiae aus einander ſetzt, iſt es wiederum unwillkürlich der Gedanke, den er, ſtatt der Subſtanz, der essentia zum Grunde legt, nur daß er ihn von dem dazu gehörigen Subjecte trennt. Denn die Exiſtenz iſt wiederum das Aeußerliche, die Ausdehnung: hingegen die Eſſenz das Einfache oder der Gedanke. Das esse existentiae iſt ihm namentlich ipsa rerum existentia extra Deum et in se considerata, quae tribuitur rebus, postquam a Deo creatae sunt. Die endlichen Weſen werden hier ohne Unterſchied äußerlich, hiermit als Dinge betrachtet; gleichzeitig ſchiebt ſich aber der Emanation der Begriff der Creation unter: denn das esse essentiae iſt ihm der Gedanke in Gott, welcher ewig iſt, modus quo res creatae in Deo concipiuntur. Darum fällt auch dieſes urſprüngliche und höchſte Seyn der essentia der

höchſten, der ſpeculativen Erkenntniß anheim, dem tertium genus cognitionis sub specie aeternitatis. Zur Erläuterung des Unterſchieds zwiſchen beiden Sinnesweiſen bezieht ſich Spinoza Beiſpielsweiſe auf ein Kunſtgebilde, deſſen Eſſenz in der Phantaſie des Künſtlers lebendig daſteht, wogegen die Exiſtenz des Gebildes aus dem Gedanken herausgeſtellt und in ſofern nur äußerlich da iſt, daher es auch in dieſer Abtrennung von dem ſchöpferiſchen Gedanken leicht zerbrochen werden kann, während die Eſſenz bleibt und in dem Geiſte des Schöpfers fortlebt. Es fehlt hier nur noch dieſes, daß auch Gott als das Subject gedacht wird, welches das Geſchöpf denkt, oder — um es paſſiv auszudrücken — als das Subject, von welchem das Geſchöpf gedacht wird. Wenn erſt dieſes zur Einſicht kommt, ſo folgt auch die Ewigkeit der kreatürlichen Perſönlichkeit, nämlich wenn das Geſchöpf von dem Schöpfer als denkend gedacht wird, ſo denkt auch das Geſchöpf, weil es nicht allein von Gott gedacht, ſondern von dem Denkenden als denkend gedacht iſt: aber ebendeswegen denkt es Gott, oder — um es zur Deutlichkeit paſſiv auszudrücken — Gott, der denkende, wird von dem Geſchöpfe, als dem als denkend gedachten, reciproce gedacht. Als ſo gedacht und denkend beſtehet das Geſchöpf in Ewigkeit, weil es einmal von Gott gedacht iſt, und es beſtehet ſo wie es gedacht iſt, nämlich denkend: und es denket Gott, d. i. die ewige Perſönlichkeit, Gott wird von ihm gedacht, weil es von Gott gedacht iſt. So führt Spinoza ſelbſt zur perſönlichen Fortdauer, während ihm ſelbſt die Fortdauer mit allen Vorſtellungen und Erinnerungen immer wieder in der unendlichen Subſtanz verſchwimmt. Fürchtet doch auch

Dante durch die tiefe Versenkung der Seele in die Tiefen der Gottheit und des Gottesreiches den Rückweg der Erinnerung verloren zu haben!

Perche appressando se al suo disire
Nostro intelletto si profonda tanto,
Che retro la memoria non può ire.
Wenn seines Sehnens Ziel der Geist erspäht,
Vertieft er sich so tief in seine Tiefen,
Daß das Gedächtniß nicht mehr rückwärts geht.

Und doch findet er das Gedächtniß sowohl des Irdischen, als des Göttlichen wieder: er weiß uns in 33 Paradiesesgesängen den Inhalt der Erinnerung wiederzugeben, denn Lethe tilgt nur das Nichtige, das Eitle und Unwirkliche, das Böse, während Eunoë am Eingange die Kraft des Gedächtnisses verjüngt und belebt, und jeder Schritt im Lichtreiche des Geistes Alles mehr verklärt und durchleuchtet, bis endlich das Anschauen Gottes in seiner Dreieinigkeit dem endlichen Geiste das Pfand der ebenbildlichen Ewigkeit verleiht.

Wir wenden uns jetzt auf die Immaterialität der Seele zurück, deren Wahrheit der endliche Geist ist: dieser ist die Identität der Seele mit ihrem Leibe. Der Leib ist hiermit der Seele immanent: sie hat ihn nicht von außen, sondern wenn er ihre Aeußerung ist, so kommt ihr diese Aeußerung von innen. Darum ist sie unverwüstlich: dieß ist die Wahrheit des metaphysischen Beweises. Es kann gesagt werden, daß die Seele ihr eigner Leib, ihr eignes Organ ist, und ihr Leib ist wieder sie selbst. Der äußere Leib der Seele ist ihre ὕλη, der innere Leib ihr ὑποκείμενον. Platon sagt im Phädrus: „Die Seele gleicht der zusammen geeinten Kraft eines Wagens und eines

Fuhrmanns [1]),“ der darauf ſitzt und ſie lenkt. Der Wagen iſt der innere Leib der Seele, der Fuhrmann die Seele der Seele: die Vereinigung beider iſt nicht als Syntheſis, ſondern als Eine Kraft, hiermit als Einheit zu faſſen.

Mit dieſem ihrem innern Leibe iſt mithin die Seele als Geiſt Eins, unzertrennlich Eins, Individuum, während ſie ſich von ihrem äußern Leibe trennt, wie wir mit Augen ſehen. So weit wir unſeren Augen trauen dürfen, ſo weit iſt dieſe Trennung nicht abzuleugnen; aber wir können dieſen Augen nur in ſo weit trauen, als das was im Tode geſchieht ſichtbar iſt. *Ὁρᾶται δὲ οὐδ αὐτὴ ψυχὴ* [2]). Animus autem solus, nec quum adest, nec quum discedit, apparet [3]). Das Sichtbare beſchränkt ſich aber auf den äußeren Leib: die Seele trennt ſich mithin nur inſofern von ihrem Leibe, als dieſer nur äußerlich iſt, nur inſofern, als er als ſichtbar ſchon von ihr unterſchieden wird, oder mit anderen Worten nur inſofern, als er ihr noch ein Anderer iſt. Der Tod ſpricht das reell aus, was ideell ſchon in der Unterſcheidung enthalten iſt. Wie die ganze Natur, ſo iſt der Leib der Seele ein Anderes: der Tod vollzieht dieſen Gedanken, denn er beſteht darin, daß ſich die Seele von ihrem Andersſeyn trennt, bis ſich ihr dieſes wieder aneignet. Auf dieſer Wiederaneignung ruhet demnächſt die Vorſtellung von der Auferſtehung: der Leib, welcher als das Aeußere, als nur Aeußeres, von der Seele, als dem Innern, verlaſſen wird, ſoll ſich mit der Seele wieder vereinigen, d. h. ſeine Aeußerlichkeit ſoll ſich verinnern.

1) Hegels Werke. XIV. 208.
2) Xenoph. Memorab. IV., 3., 14.
3) Cicero de Senect. c. 22.

Es kann überhaupt — und dieß iſt wohl zu merken — es kann nicht geſagt werden, und wird auch nicht geſagt, daß der Leib die Seele verläßt oder ſich von ihr trennt, ſondern die Seele iſt es, welche den Leib verläßt, von dem Leibe ſich trennt — ἡ ψυχὴ χαταλιπεῖν τὸ σῶμα — [1]); ſo iſt es auch die Seele, in welcher ſich der Leib verinnert. Dieſes iſt die Auferſtehung, welche die Unſterblichkeit der Seele zu ihrer Vorausſetzung hat. Das Erſte iſt, daß die Seele, als Monas, in ihrer Unabhängigkeit von ihrem äußeren Leibe, als ihr eigener Leib im Tode den Sieg davon trägt: das Zweite iſt die Auferſtehung und Verklärung des äußeren Leibes zu ſeiner Wiedervereinigung mit der Seele. Wie Pſyche die Seele und Eros der Geiſt iſt, ſo iſt die Fee Kalypſo die Seele und der Erden Menſch Odyſſeus der Leib, die Inſel Ogygia der irdiſche Wohnplatz. Die Trennung der Geliebten iſt der Tod, der Tod beſtehet in dem Aufhören der Verbindung, ohne daß darum die Getrennten zu ſeyn aufhörten. Vielmehr ſehen wir auch nach der Trennung Eros ſorgen und wachen, Pſyche dienen und arbeiten, Kalypſo weinen und warten, Odyſſeus in allerlei Irrfahrt und Zerſtreuung herumgeworfen, wie der Leib nach dem Tode in ſeine Atome ſich zerſtreut. Aber die Wiedervereinigung iſt die Auferſtehung im Geiſte. So iſt die Auferſtehung nur als Verklärung und Durchdringung oder Verinnerung des Leibes mit der Seele im Geiſte zu faſſen. Die Wahrheit dieſer Vorſtellung entwickelt ſich beſtimmter aus dem genetiſchen Begriffe der Aeußerlichkeit. Das Aeußere oder das Andere iſt nichts anderes als das

1) Xenoph. Κυρου παιδεία. VIII. 7.

Außereinander der einzelnen Momente des Begriffs, deren Einheit und Totalität der Geist ist. In dieser Vereinzelung bilden die äußeren Erscheinungen disjecta membra, zerstückelte Gliedmaßen des Inneren, des Selbstthätigen, des Poetischen. So hat auch die einzelne Seele an ihrem Leibe ihre Gliedmaßen, wie die Menschheit an der Natur: aber diese ihre Gliedmaßen sind ihr noch äußerlich. Diese Aeußerlichkeit, welche das Sichtbare ist, verliert im Tode für die Seele ihren Schein: das Sichtbare ist das Scheinbare: das Aeußere wird der Seele verinnert. Aber der Schein dauert doch fort, das Aeußere selbst ist für sich noch nicht verinnert, auch nicht für die Hinterlassenen. Diese wirkliche Verinnerung fällt hiermit als die Auferstehung und Verklärung des Fleisches in die Zukunft. Es bewährt sich hiermit auch an dieser Auferstehung nur noch mehr, wie die Seele als Geist mit ihrem sogenannten Leibe nach dem Grunde und letzten Ende der Zeit Eins ist, und nur nach der Erscheinung, d. h. nach der Sichtbarkeit oder nach dem Scheine, welcher allein sichtbar ist, von ihm sich trennt, in demselben Augenblicke äußerlich sich trennt, in welchem sich die Seele als Geist mit ihrem Leibe verinnert: diese Verinnerung ist selbst das Aufhören der Aeußerlichkeit.

In dieser weiteren Entwickelung der Einfachheit und des Unterschieds sehen wir die anfangs nur abstracte und völlig unfruchtbare Vorstellung der Einfachheit zu immer vollerem und prägnanteren Inhalte kommen. Der Gedanke ist um so voller, je weniger er sich sogleich selbst ganz versteht: je mehr er Inhalt hat, desto schwieriger ist es, daß er seiner selbst mächtig werde. Es ist aber auch lehrreich, mit dieser Einsicht in Einheit und Unterschied auf die ihr

verantwortenden Verirrungen preisgegeben; es ist beson- ders erfreulich, auch in dieser Beziehung an den bewunder- [illegible] der [illegible], wel- chen uns Dante hinterlassen hat, einen Blick zu werfen, wenn wir auch hier den Inhalt nicht näher entwickeln kön- nen. So lehrt [illegible] im Purgatorium XVIII. 49 folg.

Ogni forma sustanzial, che setta
È da materia, ed è con lei unita,
Specifica virtude ha in se colletta,
La qual senza operar non è sentita.
Jedwede Seele, so vom Stoff verschieden,
Mit Stoff [illegible], eint in sich [illegible]
Specifisch eigne Macht, [illegible]
[illegible]

Aber noch bestimmter entwickelt Statius ebenfalls im Purgatorium XXV. 37—108. an dem Ursprunge [illegible] selbst aus dem [illegible] — daraus ist spä- ter der Occasionalismus und Präformationismus entstan- den — die Ungetrenntheit des im Geiste vereinigten Göttlichen und Menschlichen, so wie aus dem [illegible] corporis — daraus ist später das [illegible] des [illegible] gebildet worden — die [illegible] des äuße- ren Leibes bis zu dessen Verklärung. Jede [illegible], jede Geburt eines Menschen ist [illegible] der göttlichen Schöpfung. Und wer so weit gefördert ist, daß ihm an dieser Beweisführung das dogmatische, d. h. das äußerliche, [illegible] Verfahren [illegible] erscheint, der kann sich an der tiefen Betrachtung der [illegible] von den [illegible] und von den Schatten, womit die Theorie anhebt, v. 22—27., und abschließt, v. 100—108., zur [illegible] [illegible] des Äußern im Innern erheben lernen.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ist. — Joh. 11, 25. — Der Mensch empfindet erst die Unsterblichkeit, „Wer an mich glaubet,“ spricht Christus, „der wird leben, ob er gleich stirbet“, wie die Rebe nicht stirbt, wenn sie am Stocke bleibt, aber für sich nicht bestehen kann, sondern verdorren muß, wenn sie vom Weinstocke sich losreißet. Wer sich zur Gemeinschaft mit Gott in Christo berufen weiß, der wird nimmermehr sterben, denn er befindet sich als persönlich in durchdringlicher Gemeinschaft mit der unvergänglichen Persönlichkeit des absoluten Geistes.

Solchergestalt setzt der Schöpfung Gottes deren fortlaufende Fortsetzung, als concursus Dei continuus. Diese fortlaufende Thätigkeit des absoluten Geistes ist als Fortsetzung der Schöpfung zugleich die Bedingung der fortlaufenden und fortdauernden Thätigkeit und Fortentwickelung des endlichen Geistes, welche erst durch jene möglich wird und durch den Begriff der Persönlichkeit vermittelt ist. Beides zusammen ist erst die Fortdauer der Seele, als des endlichen Geistes, welcher unter dem fortlaufenden Zuflusse aus dem ewigen Born des göttlichen Lebens und Denkens sich in sich selbst immanent entwickelt. Dieß ist der Inhalt des zweiten Beweises, welcher hiermit den ersten Beweis eben in sich aufgenommen hat, oder es ist dieses vielmehr die Wahrheit des zweiten Beweises, welcher eben über sich hinausgeht, indem er den ersten mit sich vereinigt weiß.

Das Erste ist, daß die Seele da ist, folglich erschaffen ist. Ihre Schöpfung setzt den intellectus in Deo conceptus voraus, und dieser hat wieder den concursus Dei continuus zur Folge. Das heißt: Was Gott einmal ge-

dacht, hiermit geschaffen hat, — Ps. 33, 9. — das bleibet und besteht auch in Ewigkeit — Pred. 3, 11. —. Wie der in dem absoluten Geiste entsprungene Gedanke des endlichen Geistes, und hiermit der endlichen Geister, — denn in der Endlichkeit liegt die Pluralität — als die Schöpfung derselben sich erweiset, so ist nicht minder die in dem absoluten Geiste aufbewahrte Erinnerung der im Laufe der Geschichte wie im Nu vorübergegangenen Geister die Erhaltung derselben, denn Gottes Schöpfung setzet nicht aus: der da schaffet, der erhält auch das Geschaffene, jedes in der Weise, die seinem Wesen entspricht, jedes in der Kategorie, die ihm zukommt, nur daß jedes Moment verklärt wird, wenn es in der Integrität des allgemeinen Zusammenhanges sich gliedert. Die Aufbewahrung und Erinnerung der verschwundenen Geister in dem absoluten Geiste wäre selbst nicht, wäre todt, wenn die aufbewahrten und erinnerten Geister nicht selbst wären, wenn sie todt wären: aber wie der Gedanke Gottes als selbst lebendig Leben schafft, so erhält es auch die Erinnerung Gottes, der concursus Dei. Es liegt schon in dem lebendigen Begriffe des Absoluten, daß, indem sich Gott der endlichen Geister erinnert, diese sich seiner, und in ihm ihrer erinnern, denn der Begriff des absoluten Lebens ist ein Wechselbegriff. — Wohl ist die äußere Erscheinung der gewesenen Menschengeister äußerlich verschwunden, also nicht mehr äußerlich, aber innerlich, in dem absoluten Geiste verinnert und aufbewahrt, hiermit in dem absoluten Leben Gottes lebend: besteht nun das absolute Leben im Bewußtseyn, so besteht auch das darin aufbewahrte in diesem Bewußtseyn. Wohl ist die Geschichte des Gewesenen nach ihrer äußeren Seite

eine Schädelstätte, aber, als „beziffirte Geschichte, die Schädelstätte des absoluten Geistes," — Hegel. 37. — womit sie sofort wieder Leben bekommt, und nun erst als „die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones" sich erweiset, „ohne den er das leblose Einsame wäre." Hiermit ist gesagt, hiervon ist für alle diejenigen, welche dem Gedachten treulich nachdenken, der Sinn dieser, daß sich der absolute Begriff nur insofern in seiner Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit als absolut, als absolut lebendig bewährt, als in diesem absoluten Leben Gottes auch die endlichen Geister vollendet, hiermit lebendig und selbst bewußt erhalten werden. Die lebendige Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit des Thrones Gottes bewähret sich eben daran, daß die Menschenkinder zu dem Schämel seiner Füße versammelt werden. Wer Gottes, als des absoluten Lebens des Geistes, wirklich gewiß geworden ist, der ist hiermit auch seines Lebens in Gott gewiß geworden: diese Gewißheit ist eine Probe zu jener.

Dieß ist die weitere Entwickelung des zweiten Beweises im Uebergange zum dritten: es ist die Wahrheit, womit die Phänomenologie des Geistes ihren unendlichen Abschluß erhält [1]).

Weil der Mensch geschaffen ist, Geist zu seyn, ist er geschaffen, ewig zu seyn. Hinc clare sequitur, so sagt selbst Spinoza, animam immortalem esse. Folglich könnte

1) Hegels Werke. II. 612. Es ist in der gegenwärtig so vielfältig mißverstandenen Philosophie nichts mehr mißverstanden werden, als der erhabene Schluß des gewaltigen Denkwerks, welches in Hegels Phänomenologie des Geistes für unsere Zeit aufgebaut worden ist.

sie Gott nur wieder vernichten, so drückt sich Spinoza aus: d. h. er hatte die physische Macht, mit seiner eigenen Schöpfung, in welcher die Fortdauer des Geistes als sein Wille ausgesprochen ist, in Widerspruch zu treten, seinen eigenen Willen zurückzunehmen. Aber es ist schon an sich ein gedankenleerer Widerspruch, der Gottheit eine bloß physische Macht zuzuschreiben. Es ist merkwürdig, daß dieß jener Denker anerkennt, welcher doch selbst von der Natur, von dem Seyn der Substanz ausgehet, indem er den Willen Gottes, als des Geistes, in der Natur selbst als der natürlichen Vernunft erkennbar zu lesen meint. Hier schiebt sich ihm immer wieder der Geist unter: es ist nicht die Natur, sondern die Schöpfung des endlichen Geistes, es ist das Denken selbst, in welchem er das Wort Gottes liest.

Leges autem illae naturae sunt Decreta Dei lumine naturali revelata. Decreta deinde Dei immutabilia esse jam demonstravimus. Ex quibus omnibus clare concludimus, Deum suam immutabilem voluntatem circa durationem animarum hominibus non tantum revelatione, sed etiam lumine naturali patefecisse. — Das lumen naturale ist in diesem Sinne, als die Schöpfung, selbst die erste Offenbarung. —

Nec obstat, so fährt er fort, si aliquis objiciat, Deum leges illas naturales aliquando destruere ad efficiendu miracula: nam plerique ex prudentioribus Theologis concedunt, Deum nihil contra naturam agere, — denn die Schöpfung ist sein Wille, — sed supra naturam, hoc est, ut ego explico, Deum multas etiam leges operandi habere, quas humano intellectui non com-

municavit, quae si humano intellectui communicatae essent, atque naturales essent, quam caeterae. Unde liquidissime constat, mentes esse immortales.

Es ist hier der Ort, eine Frage bestimmter zu berühren, welche sich, wiewohl insgeheim, nebst einer fortlaufenden, wiewohl nicht immer sich aussprechenden Antwort, durch die ganze Geschichte der Unsterblichkeitslehre hindurchzieht. Es ist die Frage, ob die Unsterblichkeit des Menschen unmittelbar aus dem Lichte der Natur oder nur im Lichte der besonderen göttlichen Offenbarung durch das Wort Gottes erkannt werden könne [1]. Darauf hat schon Petrus Pomponatius zu antworten gesucht. Uns führt der zweite Beweis für die Unsterblichkeit darauf, weil er auf Gott zurückgeht und den Willen Gottes in dem Wesen des endlichen Geistes lies't. Die gegenwärtige Erörterung ist selbst nichts anderes, als eine Antwort auf jene Frage über die eigentliche Quelle unserer Erkenntniß. Das Erste ist, daß wir uns die Frage selbst deutlich machen, — und daran hat man es eben am meisten fehlen lassen. — Ist dieß wirklich und treulich geschehen, so ist auch schon die Antwort vorbereitet. Die Frage ist, ob die Unsterblichkeit des Menschen allein aus der Schöpfung des Menschen erkannt werden könne. In dieser Frage ist schon die Voraussetzung enthalten, daß die Schöpfung, als einmal geschehen, der Mensch, als einmal geschaffen, als emanzipirt angesehen wird: die Schöpfung ist hiernach gewesen, sie ist

1) Vergl. Hildebrand immortalitas animae rationalis, a solo lumine naturae apodicticis et topicis rationibus liquido ostensa. 1680. 4to und Reimbecks vernünftige Gedanken über die vernünftige Seele und deren Unsterblichkeit. 1730.

nicht mehr. Aus einer ſolchen Schöpfung, die abgeſtanden iſt, aus einer ſolchen Natur, die mit ihrer Quelle auch ihr Leben verloren hat, kann die Unſterblichkeit des geſchaffenen Menſchen ſo wenig erkannt werden, daß dieſe vielmehr hiermit fortfällt: nicht allein die Erkenntniß der Unſterblichkeit, ſondern auch die Unſterblichkeit ſelbſt. Indem wir aber die Schöpfung als ſtetig fortgehend faſſen und in dieſer fortgehenden Schöpfung die Fortdauer des endlichen Geiſtes erkennen, nehmen wir dieſe Erkenntniß nicht aus der Natur, ſondern aus dem Urſprunge der Natur, nämlich aus dem Geiſte Gottes, welcher ſich in der Schöpfung fortgehend offenbart. Der Begriff der ſtetig fortgehenden Schöpfung ſchließt mithin die Offenbarung des abſoluten Geiſtes an den endlichen ſchon in ſich: dieſe creatio continua erweiſet ſich namentlich als Erhaltung, und nach dem Falle, d. h. nach der thatſächlichen Abſtraction von ihr, als Erlöſung, welche daher auch als zweite Schöpfung gefaßt worden iſt. Es iſt mithin völlig gedankenlos, einen Strom mit fortfließendem Waſſer ohne ſeine fortfließende Quelle zu denken: er kann davon möglichſt abgeſperrt ſeyn, aber ſo viel noch darin fließendes Waſſer ſich findet, ſo weit ſteht er doch noch mit ſeiner Quelle in einiger Verbindung: ſo viel in dem abgefallenen Menſchen noch Licht iſt, ſo weit ſteht auch ſeine Vernunft mit dem Geiſte Gottes, ſeine Natur mit ihrem übernatürlichen Urſprunge im Zuſammenhange. Wir müſſen daher ſagen, daß die perſönliche Fortdauer des Menſchen nur in ihrem durchdringlichen Zuſammenhange mit der Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes, dieſer Zuſammenhang nur in der ſtetig fortgehenden Schöpfung und Offenbarung Gottes, und dieſe letztere nach der Entfernung

des

des Menschen von Gott nur in der Erlösung, als der zweiten Herablassung Gottes, erkannt werden kann. Hiermit erledigt sich auch der trübe Unterschied zwischen einer immortalitas naturâ, welche der erste Beweis lehrt, und einer immortalitas gratiâ, worauf der zweite Beweis wesentlich ruht. So weit die natürliche Schöpfung noch besteht, so weit besteht sie durch die Kontinuität ihres Zusammenhangs mit Gott, d. h. durch die Gnade Gottes.

Mit dieser fortgehenden Schöpfung und Offenbarung ist auch der Begriff der Fortdauer gegeben, aus welchem der dritte Beweis das Seyn dieser Fortdauer ableitet. In dem Lichte der Speculation hat sich aber zu Tage gelegt, daß der Begriff, der Gedanke, als der Geist, selbst das Höchste, das Ewige und Unverwüstliche ist. Er bedarf nicht erst noch des Seyns, als eines Andern außer ihm, um zu seyn. In sofern zeuget es eben von der Macht, welche das natürliche Seyn über den natürlichen Menschen und über die hiermit naturalisirte Vernunft des Denkens usurpirt hat, wenn wir sinnlicher Weise immer noch etwas Festes verlangen, woran der Gedanke, das Bewußtseyn häften könne, gleich als wenn das Denken nicht in ihm selbst wäre, als wenn es nur in der ὕλη, sein ὑποκείμενον finden könnte, und der Materie zu seiner Stütze bedürfte, wie der hebräische Vokal, den Spinoza mit der Seele vergleicht, ein Fulcrum außer ihm als seinen Leib erheischt.

Das Denken ist aber vielmehr von dem Seyn so wenig abhängig, daß jenem vielmehr die unendliche Fortdauer wesentlich, d. i. immanent, angehört. Dieß ist der eigentliche Inhalt des dritten Beweises. Auch Spinoza kommt auf diesen dritten Beweis, wenn er lehrt, daß der Seele

der Begriff der Fortdauer so wie der Fortentwickelung unter wechselnder Veränderung der Daseynsweise unmittelbar angehöre, aber der Begriff ihrer Vernichtung nach ihrer Substanz völlig fremd und ungedenkbar sey. Er drückt diesen Beweis negativ aus, wenn er sagt, nullam nos ideam habere, quâ concipiamus substantiam destrui. Dem Denken seine Fortdauer absprechen, heißt nichts anders, als der Fortdauer die Fortdauer absprechen. Darum ist der positive Ausdruck dieser: Homo, cum se sub aeternitatis specie contempletur, se aeternum esse scit. Die scientia aeternitatis ist hiermit auch essentia aeterna. Es ist merkwürdig, daß Spinoza doch immer wieder nicht dem Bewußtseyn, sondern dem Seyn die Ewigkeit zuschreiben konnte, die er doch im Bewußtseyn als idea fand. Ueberall zeigt sich der Kampf zwischen Seyn und Denken und wechselseitiges Unterliegen. Die Wahrheit ist, daß dem Begriffe der Fortdauer das Seyn derselben nicht als ein Zweites folgeweise hinzukommt, sondern als seine Bestimmung inwohnt, wie im Bewußtseyn das Seyn schon ist.

Der Inhalt des dritten Beweises besteht näher darin, daß in dem Bewußtseyn auch alles Seyn enthalten, in dem Gedanken Alles erhalten, in dem Begriffe Alles inbegriffen ist. Wie das Subject in der Persönlichkeit, so ist das natürliche Individuum in der Gattung erhalten: denn im Begriffe geht nichts verloren. — Augustinus sagt: Si nulla essentia, in quantum essentia est, aliquid habet contrarium [1]), multo minus habet contrarium prima

1) Daß übrigens diese Kontrarietät erst durch ihre Verdoppelung ausgeschlossen und überwunden wird, ist schon vorhin ausgeführt worden.

illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi qua est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est [1])

In Beziehung auf den dritten Beweis ist jedoch hier noch Eins zu bemerken. Es wäre zu verwundern, wenn sich nicht gegen die Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit mitten in ihrer Entwickelung, indem ihr nachgegangen wird, das Bedenken erregt haben sollte, daß eigentlich doch der dritte Beweis nach seinem wesentlichen Inhalte mit der vielgegliederten Sphäre des zweiten Beweises zusammen falle: denn dieser beruhet wesentlich darauf, daß der Seele nach ihrer eigensten Bestimmung das Siegel der Unsterblichkeit aufgedrückt und der Begriff der Fortdauer einverleibt sey. Auf diesem Begriffe ruhet auch der dritte Beweis: in sofern sind beide sich gleich; der Unterschied besteht nur darin, daß in dem zweiten der Begriff noch nicht als Begriff, sondern die unendliche Entwicke-

1) Aur. Augustini De immortalitate animae liber unus. c. 12. Außer dieser Schrift, welche eine ganze Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit enthält, ohne daß diese Vielheit die Triplicität überbieten könnte, sind von den kleinern Abhandlungen des Augustinus besonders der Dialog de Quantitate animae von Wichtigkeit für die Geschichte der Unsterblichkeit. Es werden hier 7 Grade oder Stationen gezählt, in welchen die Seele sich entwickelt, bis sie vor Gott steht und bei Gott bleibt. Die letzte Station ist Mansion: contemplatio Dei apud Deum. Außerdem ist die Schrift des Augustinus de spiritu et anima schon oben genannt worden.

lungs-Fähigkeit als objective Eigenschaft der daseyenden Seele, oder die Erinnerung als die ihr eingeborne Wissenschaft des nie anfangenden Vergangenen, hiermit des Ewigen, gefaßt, und hiervon auf die Fortdauer, mithin von einem Seyn auf das andere, von dem Wesen des Seyns auf dessen Zukunft geschlossen wird, während im dritten Beweise der Begriff der Fortdauer als das Denken gefaßt, und von diesem erst auf das Seyn der Fortdauer oder auf die Realität des Begriffs, von dem subjectiven Denken zu dessen objectiver Realität übergegangen wird. Ein anderer Unterschied findet sich auch nicht zwischen dem teleologischen und ontologischen Gottes-Beweise; jener findet Gott, als Subject, in der objectiven Welt, indem er von der Realität des Objects, als der Schöpfung, auf die Realität des Subjects, als des Schöpfers, schließt: dieser denkt Gott, und schließt von dem Denken auf dessen Realisation, von dem, was sich denken läßt und gedacht werden muß, auf dessen wirkliches Daseyn. Die Wahrheit dieses Beweises ist der Begriff des Denkens, welcher das Seyn in sich begreift, ohne ihn erst wo anders her erheischen zu müssen. — So ist auch der erste Beweis mit dem dritten darin übereinstimmend, daß beide auf der Einheit ruhen: der Unterschied liegt nur in der Unmittelbarkeit der Einheit, welche erst im dritten Beweise sich vermittelt.

Wir haben gesehen, wie die gangbaren Beweise für die Unsterblichkeit im Lichte der Speculation sich abspiegeln und zu ihrer Wahrheit verklären. Das Merkwürdigste ist aber, daß wir zu dieser Entwickelung die Fäden in einem Systeme fanden, welches der persönlichen Fortdauer am

entschiedensten entgegengesetzt zu seyn scheint. Spinoza lieferte uns selbst die Waffen gegen den pantheistischen Untergang des Selbstbewußtseyns, welches nur noch mehr von der Unvertilgbarkeit des Begriffs der Unvertilgbarkeit Zeugniß ablegt.

So ist es auch merkwürdig, daß Leibniz wie Epikur von Atomen ausgeht, aber auf das entgegengesetzte Resultat hinauskommt, indem er daraus die persönliche Fortdauer des Menschen nach seiner untheilbaren Innerlichkeit beweiset. Es ist nicht weniger merkwürdig, daß in dem Leibniz'schen Systeme der Inhalt aller drei Beweise aus- und hintereinander sich entwickelt, denn es führt uns vorerst aus dem Zusammengesetzten in das Einfache zurück: somit beginnt dieses System mit dem Inhalte des ersten Beweises; es führt uns demnächst durch alle Reihen und Ordnungen der Monaden bis zur vernünftigen Monas, zuletzt bis zur göttlichen Urmonas, in welcher Alles lebet, webet und ist, in welcher Alles besteht, — damit ist der Kern des zweiten Beweises getroffen, — und überall nichts vergehen kann — so gelangen wir zum dritten Beweise. — Zunächst wird jeder Monade certa quaedam αὐτάρκεια zugeschrieben: das Zweite ist, daß ursprünglich nur der Urmonas diese Autarkie zukommt, und die geschaffenen Monaden als continuae divinitatis fulgurationes bestehen, durch fortgehende Schöpfung erhalten werden. Hiervon ist die Folge, daß Nichts vergeht. Nequeunt monades interire nisi per annihilationem. Aber diese Annihilation wäre Annihilation des göttlichen Willens: und so kommt es zu dem Schlusse, quodlibet animal, quamvis machina ipsius saepius ex parte pereat, animaque involucra or-

ganica vetera relinquat, vel nova capiat, esse indestructibile. Es ist nur noch zu erinnern, wie die Leibnitzsche Monadenlehre, welche den ganzen Cyklus der Unsterblichkeitsbeweise durchläuft, sich neuerlichst in der Unterredung Göthe's mit Falk poetisch wieder verjüngt, und Fleisch und Bein gewonnen hat, und hiermit wieder concret geworden ist.

Hiermit wird es immer deutlicher, daß der erste Beweis für die Unsterblichkeit, welcher der metaphysische genannt zu werden pflegt, die Grundlage aller weiteren Beweise ist, aber auch diese weiteren Beweise nothwendig zu seiner eigenen Entwickelung und Ausbildung an sich hat. Es ergiebt sich aber auch ferner, daß der erste Beweis selbst innerhalb seiner eigenen Sphäre zwei äußerlich sich völlig entgegengesetzte Seiten zu seinem Inhalte hat. Das Erste ist, daß er die Seele als immateriell in ihrer Trennbarkeit und Unabhängigkeit von ihrem materiellen Leibe aufzeiget und hiermit der Gewalt des Todes entzogen weiß. Aber diese Unabhängigkeit der Seele von ihrem äußeren, sicht- und tastbaren Leibe setzt schon voraus, daß sie an ihr selbst ein sie begränzendes, von Anderm scheidendes Moment, und hiermit an ihr selbst ihren Leib hat. Das zweite Glied des ersten Beweises ist daher die immanente Einheit und Unzertrennlichkeit der Seele und des Leibes, welche unerlaßlich ist, wenn die Seele in ihrer Trennung von dem äußeren Leibe, als sie selbst, individuell fortbestehen soll. Die Seele muß von ihrem äußern Leibe verschieden, mit ihrem innern Leibe aber unzertrennlich Eins seyn, wenn sie nach der Trennung von dem äußern Leibe

ihre Individualität oder Unzertrennlichkeit, hiermit Selbstständigkeit bewahren soll. Wenn Philo zur Erweisung der Unsterblichkeit auf die Ablösbarkeit der vernünftigen, gottbewußten Seele von dem Leibe, als der Fessel, das ganze Gewicht legt, so setzt er schon ein ihr immanentes Organ, die Unablösbarkeit ihrer selbst von ihrem innersten Bande voraus. Das zweite Moment führt unmittelbar zur Unsterblichkeit, das erste nach seinem Inhalte mittelbar zur Auferstehung, welche zunächst den trennbaren, dem Tode unterworfenen Leib betrifft. Der Tod des Leibes ist nichts anderes als die Fortsetzung der disjectio membrorum, die sinnliche Vollendung der Spaltung, in welcher die ganze Natur gegenwärtig besteht. Wie der Inhalt des ersten Beweises in den zweiten führt, ist ebenfalls an der Philosophie des Philo zu sehen, indem er nur der ψυχὴ λογικὴ, διανοητικὴ, die Unsterblichkeit vindizirt, weil sie göttlich, und als solche frei ist; und dieß ist sie, weil dem von ihr trennbaren Staube Gott selbst seinen Geist eingehaucht, und den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat [1]). Darum ist auch das Ziel des Menschen: Gott zu schauen. So lehrt auch Plotinos. Wie hiernach einerseits die Trennung der Seele von dem Leibe mittelst der Auferstehung des letztern zur Wiedervereinigung mit demselben sich entwickelt, so führt andrerseits das unzertrennliche Fürsichseyn oder die Individualität der Seele in ihrem innern Leibe, — welche Unzertrennlichkeit auch

1) A. F. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle. 1834. Erste Abtheil. Seite 288—340.

eine Trennung iſt, — indem ſie hiernächſt zum Bewußtſeyn erwachet und auferſteht, auf ihrem fortgeſetzten Wege zur Gemeinſchaft mit Gott, folglich zur Perſönlichkeit des Geiſtes, ohne welche die Gemeinſchaft nicht denkbar und das Schauen Gottes äußerlich bleibt und hiermit ſich ſelbſt widerſpricht.

Aber nichts iſt ſo wichtig, als dieſes, daß wir in der ſtetigen Fortbewegung der Beweiſe von Moment zu Moment, von Glied zu Glied, die phyſiologiſche Bedeutung in voller Klarheit und Beſtimmtheit auffaſſen lernen. Die Entwickelung der Seele iſt weſentlich phyſiologiſch, ſie beſteht weſentlich in dem intimen Verhältniſſe der Seele zum Leibe: es iſt zu ſagen, daß die Seele nicht ſowohl ſich ſelbſt in ihrer Abſtraction, ſondern ihren Leib, ihr Verhältniß zum Leibe entwickelt, verklärt, durchdringt. Eben deswegen iſt der Gipfel der phyſiologiſchen Entwikkelung die Perſonalität. Wir erkennen daher ſogleich in der erſten Fortbewegung der Beweiſe, ſogleich in der zweiten Hälfte des erſten Beweiſes, das phyſiologiſche Prinzip, welches alsbald mit der erſten Leiblichkeit der Seele heraustritt. Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung die Beweisführung in der Wolf'ſchen Schule, welche in der Sphäre ihres metaphyſiſchen Beweiſes nicht bei der abſtracten Einheit ſtehen bleibt, ſondern ſofort auch zur Leiblichkeit der Seele fortſchreitet, und erſt in deren phyſiologiſcher Entwickelung die Fortdauer des Selbſtbewußtſeyns begründet findet, womit der Uebergang zu dem zweiten Beweiſe gewonnen iſt. Das Erſte iſt allerdings die abſtracte Einfachheit der Seele: anima est ens simplex; daraus folgt

ihre Incorruptibilität. Aber mit dieser Unverwüstlichkeit der Seele ist noch nicht die Fortdauer des Selbstbewußtseyns erwiesen. Denn das Selbstbewußtseyn beruht auf der Verbindung der Seele mit dem ihr eingeborenen Leibe; dieser Leib wird daher zur Unterscheidung von seiner Palingenesie als Leibchen bezeichnet, die Seele in dieser ihrer Ehe mit dem Leibe als Person gefaßt. Aber diese Verbindung hat wieder die Schöpfung zu ihrer Voraussetzung, welche sich in jeder Zeugung und Geburt erneuert und das Erzeugte über den Tod hinaus begleitet: die Einverleibung der Seele ist der Act der Schöpfung, in dessen ununterbrochener Fortsetzung der physiologische Prozeß besteht. Die Seele war zunächst ex sua natura, nach ihrer Einfachheit unverwüstlich: aber ihre Unzertrennlichkeit von ihrem Leibe folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus dem Begriffe der Schöpfung, aus dem Wesen Gottes, welcher sie so erhält, wie er sie erschaffen hat. Der Tod des Leibes ist hiernach nicht als Entleibung der Seele zu fassen, die Seele wird nicht entleibt, wenn der Leib entseelt wird, sondern der Tod des Leibes ist vielmehr Verjüngung des Leibes, Transformation. Wie nun auf der Verbindung der Seele mit ihrem Organe, mit dem Leibe, das Bewußtseyn beruht, so erklärt sich jetzt auch die Fortdauer des Bewußtseyns, näher die Erinnerung, recordatio, physiologisch. Im Tode erfolgt Transformation, immer innigere Durchdringung des Leibes und der Seele, wodurch nach den überall sich offenbarenden physiologischen Gesetzen das Bewußtseyn mit allen seinen Vorstellungen als Erinnerung immer klarer, immer bestimmter und leuchtender sich einbildet. So gelangt die Seele vermöge ihrer Perfectibilität von einer Klarheit zur

andern [1]. Hiermit stehen wir schon in dem zweiten Beweise, welcher im dritten zum Begriffe der Persönlichkeit sich vollendet.

Das physiologische Prinzip der Beweisführung, welches hauptsächlich in der zweiten Beweissphäre zum Bewußtseyn kommt, gehet von der Verbindung des psychischen und des somatischen Moments aus, von welcher das Bewußtseyn bedingt ist, und gelangt in dem Begriffe der Personalität zur Einheit beider Momente. Glieder der Bewegung sind erstens die Präexistenz oder vielmehr die Essenz, zweitens die Schöpfung und Zeugung, womit Göttliches und Menschliches, oder vielmehr Unendliches und Endliches Eins werden, drittens die Perfectibilität, welche, und zwar in der Form des Bewußtseyns, durch die Verbindung des Unendlichen und Endlichen unabweislich einbedungen ist, näher die Entwickelung des geschaffenen Geistes, mittelst welcher er das selbst wird, wozu er geschaffen ist, womit aber auch die Möglichkeit gegeben ist, auf dem Wege der Selbstentwickelung aus Gott, von der Macht, aus der sich das endliche Selbst entwickeln soll, subjectiv sich loszureißen und in diesem Abfalle zu verstocken, bis die göttliche Macht zum Zweitenmale schöpferisch sich hernieder läßt. Das Letzte ist immer wieder die Persönlichkeit, mittelst welcher sich die Perfectibilität vollendet, ohne aufzuhören, und den Frieden findet, ohne einzuschlafen. Ueber diese Vorstellungen und Begriffe haben wir bereits Dante, Purg. XVIII., 49 folg., XXV., 37 folg., gehört, oder auf ihn verwiesen.

---

1) Thümmig Institut. philosophiae Wolfianae. Tom. I. §. 265—274. Idem de imm. animae.

Auch in unserer Zeit ist das Recht dieser physiologischen Betrachtung nach seiner Tiefe und Wahrheit von mehrern Seiten wieder zur Sprache gebracht worden [1]). Es fehlte nur noch, auch zur Sache zu schreiten, und hier tritt uns gerade in der neuesten Zeit eine Lebensgeschichte der Seele [2]) mit den sorgfältigsten Beobachtungen, die ihren zarten Gegenstand von Schritt zu Schritt begleiten, mit den sinnreichsten Reflexionen und inhaltvollsten Kombinationen entgegen: es kommt nur darauf an, daß der reiche Stoff nicht sowohl äußerlich vermehrt, als innerlich immer weiter verarbeitet werde, und hiermit die immer tiefer in die verborgene Welt des Wunders dringende Nacht-

1) Besondere Beachtung verdient in dieser Beziehung Freder. Christ. Sibbern de praeexistentia, genesi et immortalitate animae. Hauniae 1823. Dieses Programm enthält mehr als manches Buch. Der physiologischen Erörterung wird hier außer der metaphysischen und moralischen Beweisführung auch der Gedanke der Ewigkeit, persuasio immortalitatis, als Grundlage aller Demonstration vorausgeschickt. Beiläufig wird der Begriff der Perfectibilität mit Beziehung auf Fr. Baader: sur la notion du temps von der abstracten Vorstellung der schlechten Unendlichkeit befreit, quae hominem per secula seculorum jubet currere ad finem, quem nunquam sit consecuturus.

2) Schubert, Gotthilf Heinrich: Die Geschichte der Seele. Stuttgart. 1ste Aufl. 1830. 2te Aufl. 1833 in 2 Bänden. — Der Verfasser führt uns aus dem noch abstracten, farblosen Lichte, aus der Oberfläche der Erscheinung in die unterste Tiefe des Daseyns, hiermit in das Wunder und in die Nacht herab, oder in das Wesen des Seyns: aber der Glaube trägt die Fackel voraus, und so kommen wir auch wieder zum ersten Frühmorgen herauf, wo der gewonnene Inhalt in tausend Bildern sich zu gestalten und zu lichten anfängt. Die Nacht ist die Mutter des wirklichen Lichts, der Leib der lichtdurchdrungenen Farbe. Ohne in jene Nacht herabzusteigen, kann der Geist nicht zu diesem inhaltvollen Lichte sich erheben.

seite nach einem schönen, warmen, helltrüben Morgen immer heller und kräftiger zu Licht und Tag sich hervorhebe und in allen Farben sich verkläre.

Es ist nachgewiesen worden, wie die Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit, welche einmal auf der Einfachheit, zweitens auf der Unendlichkeit der Seele, drittens auf dem Denken beruhen, in der immanenten Entwickelung des Begriffs der Seele sich wiederholt und verklärt, indem die Seele zuerst als das Individuum, wie eins *gegen* das andere, zweitens als das Bewußtseyn seiner *und* des Andern, hiermit Gottes, drittens als der Geist in seiner Persönlichkeit, d. h. in der Identität oder Vermittelung des Selbst *mit* dem Andern im Individuum sich erweiset.

Diese Triplicität entwickelt sich auch von selbst aus der Stellung, in welcher wir die Seele finden. Diese Stellung ist die *Mitte* mit ihren beiden Seiten. Wie wir die Seele finden, ist sie schon: ihr Gewordenseyn liegt als gewesen, als Wesen *hinter* ihr, ihre Zukunft *vor* ihr.

Die Frage über die Unsterblichkeit der Seele ist daher zunächst eine Frage der *Gegenwart* an die *Zukunft*, welche noch zu fehlen scheint. Die Frage wird von der Gegenwart *unmittelbar* an die Zukunft gerichtet. Darum gingen wir auch zuerst diesen Weg, die Seele in ihrer Fortbewegung bis zum endlichen Geiste zu verfolgen, indem wir von der Mitte aus, in welche sie gestellt ist, unmittelbar und gradeaus vorwärts schritten. Und wie die Frage aus der Gegenwart kam, so wurde auch die Antwort aus ihr entnommen: die Gegenwart antwortete statt der Zukunft, indem sie diese wird. Auf diesem Verfahren ruhet in sei-

nem Grunde auch der ſogenannte metaphyſiſche Beweis für die perſönliche Fortdauer der Seele, indem er die letztere unmittelbar ergreift, wie ſie iſt, und das in der Zukunft ſucht, was ihr als Gegenwart noch fehlt, denn dieß iſt die Zukunft. So verhält es ſich auch mit dem kosmologiſchen Beweiſe für das Daſeyn Gottes, welcher das, was der Welt, wie ſie iſt, noch fehlt, in dem höchſten Weſen ſucht: die Welt iſt ſelbſt dieſes, daß ſie den ſucht, der da kommen ſoll, ſie zu verklären und zu erfüllen, ohne den ſie — Nichts iſt. Die erſte Frage nach Gott ſucht ihn in der Zukunft, weil ſie ihn jetzt noch nicht gefunden, weil ſie ihn hier vermißt.

Der Weg der Fortbewegung der Seele aus der Gegenwart in ihre Zukunft iſt nicht ſobald zurückgelegt, als er auch aus der Zukunft in die Vergangenheit zurückweiſet, welche den Hintergrund der Gegenwart bildet und die Vorausſetzung derſelben iſt. So wird die Frage über die Unſterblichkeit von der Gegenwart an die Vergangenheit gerichtet: die Frage der Gegenwart geht nunmehr nur mittelbar an die Zukunft, denn die Baſis der Zukunft und der Gegenwart wird in dem Geweſenen, als dem Weſen, geſucht. So hat uns vorhin wirklich der endliche Geiſt, zu welchem ſich die Seele entwickelt und enthüllt hatte, auf den abſoluten Geiſt zurückgeführt, welcher vor dem endlichen Geiſte geweſen iſt, und als der abſolute auch iſt und ſeyn wird. In ihm fanden wir den Urſprung oder das Weſen des geweſenen Innern der Seele, welches mittelſt der Entäußerung oder Exiſtenz zur Zukunft der Seele in Gott hinüberführt. Denſelben Weg aus der Gegenwart in die Vergangenheit und durch dieſe zur Zukunft entdecken

wir nun auch in dem moralischen Beweise für die Unsterblichkeit, denn dieser führt uns von der Bestimmung der Seele, als Bestimmtheit, auf das bestimmende Wesen, welches sie ebensowohl zu ihrer Voraussetzung nach ihrer Existenz, als zu ihrer Gewähr für ihre Zukunft hat. In dem endlichen Geiste finden wir ein Vermögen für alle Dimensionen der Zeit und für deren Vereinigung: das Gedächtniß verwahret den Inhalt der Vergangenheit, als gedachtes Denken, die Erinnerung vergegenwärtigt diesen Inhalt und läßt nichts verloren gehen: sie ist nicht umsonst gegeben, und darum ist sie nach Platon die Bürgschaft der selbstbewußten Zukunft, welcher sie den Inhalt zuführt. Oder woher kommt die Erinnerung als aus dem gewesenen Wesen, wozu ist sie gegeben und wohin geht sie anders, als daß sie für die Zukunft bestimmt ist? In gleicher Weise führt uns der physikotheologische Beweis für das Daseyn Gottes nicht minder von dem Bedingten auf das Unbedingte zurück, welches vor dem Bedingten gewesen ist: er führt von dem zufälligen Seyn der Welt in deren Wesen, und von diesem Wesen der Welt auf das bestimmende Urprinzip derselben zurück. Die zweite Frage nach Gott sucht ihn mithin in der Vergangenheit als das Erste, denn sie entsteht aus der Reflexion in das Wesen der Welt.

Aber die Frage über die Fortdauer der menschlichen Seele wird in ihrer Fortbewegung immer dringender und kühner. Hatte sie sich zuerst aus der Gegenwart unmittelbar an die Zukunft oder an die Posterität, um die es ihr unmittelbar zu thun war, hatte sie sich demnächst aus der Gegenwart nur mittelbar an die Zukunft, nämlich zuvor an die Vergangenheit, welche sie als das gewesene We-

sie zu ihrer Erklärung und Ergänzung nicht entbehren können, an ihre eigene Principienlehre, welche sie nur in Gott als Wesen gesetzten finden konnte, mit ihrem Anfange gemeinsam, so wendet sie sich nun an die volle Zeit, welche die Gegenwart als die Mitte in sich vereinigt, an die Einheit ihrer drei unterschiedenen Richtungen, welche den Begriff des Geistes nach innerer [illegible] durchführen, an die Wahrheit der Zeit, welche sich als Ewigkeit ausspricht. So gelangen wir vorhin zu dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit, welche, alle Zeit durchdringend, war, ist und seyn wird, und aus diesem zu dem Wesen der bedingten Persönlichkeit, welche nach ihrem Wesen nur die Gegenwart nach Vergangenheit und Zukunft in sich faßt. So fand auch vorhin der letzte Beweis für die Unsterblichkeit in dem Denken selbst die Grundlage des Beweises, denn es umfaßt in der Gegenwart alle Dimensionen der Zeit. So fand auch der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes in dem Begriffe des vollkommensten Wesens dessen Realität inbegriffen. Denn die Vollkommenheit ist dieselbe, daß nichts mangelt, sondern alle Seiten und Richtungen Eins sind, hiermit Ewigkeit; so ist auch die Gegenwart nur insofern wirklich oder vollkommen, als sie alle Dimensionen in sich faßt; zum wirklichen Seyn gehört nicht bloß bisher, jetzt zu seyn, sondern das Seyn selbst.

Wo Leben sich des Lebens freut,
Da ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit [1]).

1) Göthe's Werke, I. S. [illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [

[illegible]

Es kann hier noch erwähnt werden, daß in der [illegible] Philosophie nicht allein das Daseyn, [illegible] auch das Wesen Gottes auf drei unterschiedenen Wegen [illegible] wurde. Dieß Wege sind bekanntlich als [illegible] bezeichnet worden; es liegen ihnen eigentlich dreißig Kategorien zum Grunde, welche wir ihnen in den Beweisen für das Daseyn Gottes und für die Wirklichkeit der Güte entdeckt haben; wir finden sie aber auch in der Kantischen Kategorienzahl neuer dem Nahmen der Qualität als Negation, Realität und Limitation (Kategorien) in anderer Form wieder. Die [illegible] Analogie [illegible] zu dem Wesen Gottes führenden Wege mit den theologischen Daseyns- und den philosophischen Unsterblichkeits-Beweisen [illegible] Zu [illegible] Beweis wird, auf dem Wege der Negation, [illegible] wie, was die Welt [illegible] nicht ist, was sie nicht [illegible]

[illegible]

es sich hier, auf das Dasein desselben außer der Welt, am teleologischen nicht, wie auf dem Wege der Kausalität, aus dem, was sie ist, auf ihre Voraussetzung, endlich am ontologischen, als auf dem Wege der Eminenz, aus dem Begriffe der Vollkommenheit auf deren Realität schließen. Es verhält es sich auch in der psychologischen Beweisfähre. Es ist überhaupt der Weg der Negation, wenn der Seele die Zukunft, die sie noch zu haben scheint, verschwindet, und hiermit aus dem, was sie noch nicht ist, aber nach ihrer Einfachheit zu ihrem Begriffe gehört, auf die Realität vieler Folgenden geschlossen wird. Aber auch zu dieser Einfachheit oder Immaterialität der Seele führt uns erst der Weg der Negation, denn wir finden die Seele zunächst in die Materiatur versenkt, wir schließen erst aus dem, was sie in diesem Zustande ist, weil es ihrem Wesen nicht entspricht, auf ihre Immaterialität, aus ihrer Unsichtbarkeit auf ihre Immaterialität, aus der Vergänglichkeit der Theilen auf die Unvergänglichkeit des Innern. Der moralische Beweis schließt hingegen von dem, was die Seele gebessert sein soll, auf dessen Realisation: dies ist der Weg der Kausalität, welcher von dem, was ist, obschon nicht rückwärts auf eine der Wirkung entsprechende Ursache, als auch vorwärts auf eine dem Anfange und Fortgange gemäße Folge verweist. In dieser Zweideutigkeit des Kausalnexus Gründe, welches rückwärts und vorwärts sich wendet, welches auf ein Erstes zurückweist, und dieses erst im letzten erreicht, entwickelt sich die schon früher entdeckte Doppel-Formel des moralischen oder teleologischen Beweises, welcher aus der Existenz nicht allein in die Präexistenz oder Essenz vor der Existenz, son-

dern auch in die Postexistenz, d. i. in die Wirklichkeit nach der Existenz einführt. Das ἄθεν liegt als der Anfang rückwärts, das οὗ ἕνεκα als das Ziel vorwärts, aber es kommt nicht wo anders her, sondern beides ist Eins als das Gute. Das Dritte ist, daß der ontologische Unsterblichkeitsbeweis auf dem Wege der Eminenz sich entwickelt: die Eminenz des Seyns ist das Seyn nach allen Dimensionen: dieses prägnante Seyn findet erst im Denken seine Wahrheit. Das Denken ist der Anfang und das Ende des Seyns.

Aus diesen Andeutungen ergiebt sich, daß alle diese unterschiedenen Beweisformen nur in ihrem Inhalte verschieden sind, indem sie ebensowohl das Daseyn, als das Wesen Gottes, und gleichermaßen ebensowohl das künftige Daseyn, als auch das Wesen der menschlichen Seele oder des geschaffenen göttlichen Ebenbildes mit- und nacheinander entwickeln. Nach diesem Inhalte bestimmt sich das Verhältniß der unterschiedenen Beweisformen. Seyn und Wesen hängen selbst so zusammen, daß erst die Einheit beider die Wahrheit ist.

Ehe wir weiter gehen, ist hier eine aus der kritischen Philosophie hervorgegangene psychologische Konstruktion der Seele zu erwähnen, welche um so mehr Beachtung erheischt, als sie nicht allein die drei psychologischen Beweissphären der dogmatischen Philosophie in sich aufnimmt, wiewohl ohne sich dessen bewußt zu werden, sondern auch auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Philosophie in der immanenten Entwickelung der Seele ihre Wahrheit

findet [1]. Es werden nämlich der Seele, ihrer Einheit unbeschadet, zwei Elemente zugeschrieben, eine Richtung nach außen und eine Verinnerung: diese werden als Expansiv- und Attractiv-Kraft, als Beziehung auf das Object und Subject, oder kürzer als Trieb und Sinn unterschieden. Das Dritte ist eben als Einheit die Wahrheit beider [2]. Aus dem Verhältnisse beider nur in ihrer Synthesis oder dynamischen Einheit wirksamer, hiermit wirklicher Elemente entwickeln sich nach der Kategorie der Quantität die drei Hauptvermögen der Seele, als Vorstellungskraft, wo der Sinn, als Begehrung, wo der Trieb das Uebergewicht hat, und als Gefühl, wo kein Uebergewicht stattfindet, nach der Kategorie der Qualität hingegen die drei unterschiedenen Stufen der Ausbildung, worauf die Perfectibilität der menschlichen Seele beruht. Die erste Stufe ist die Periode der Individualität oder Sinnlichkeit, welcher die Periode der Verständigkeit folgt, worauf die Periode der Vernünftigkeit den Beschluß macht. Der ersten Periode ist das Sinnliche, der letztern das Unsinnliche oder Unendliche ihr Gegenstand: die mittlere schwebt zwischen beiden [3]. Abgesehen von allem Uebrigen, was dem besonderen Standpunkte dieser Ansicht angehört, erkennen wir auch in diesen Lineamenten einer sinnreichen Kombination zuerst die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen der Seele,

1) Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Als Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Naturlehre derselben. Von Christian Weiß. Leipzig 1811. S. 32 folg. §. 6. folg.

2) Ebendaselbst. S. 39. §. 7.

3) Ebendaselbst. S. 48. §. 8 folg.

oder die Einfachheit als Einheit des Inneren und Aeußeren, der Seele und des ihr immanenten Leibes, zweitens die Diremtion dieser Einheit, welche sich quantitativ in der nach Außen gerichteten Begehrung, qualitativ in dem zwischen Innern und Aeußern schwebenden, beides trennenden und doch wieder vermittelnden Verstande, zu erkennen giebt, drittens die vermittelte Einheit quantitativ in dem Gefühle, welches nicht als Neutralisation beider Elemente, sondern als Ausgleichung gefaßt wird, und qualitativ in der Vernunft, welcher auch der Wille zum Unterschiede von der Begehrung angehört. Die Vernunft wird zugleich zur Unterscheidung von der Individualität als Universalität gefaßt. Universalität ist wörtlich die im Kreislaufe der Begriffsbewegung vermittelte Einheit: der Vers, der aus der unmittelbaren Einheit vermittelt hervorgeht. Wir haben die Wahrheit dieser Universalität als Personalität erkannt, so wie die Wahrheit des Verstandes das Bewußtseyn in seiner Duplicität ist, und die Sinnlichkeit die Individualität zu ihrer permanenten Wahrheit hat.

Auf Grund dieser sinnreichen Auffassung der Seele in ihrem Wesen und Wirken kann gesagt werden, daß der erste Beweis, der theoretische, die Seele im engeren Sinne, und der zweite, der praktische, den Leib im engeren Sinne betrifft, während der dritte, der ontologische, beides, Leib und Seele, Sinn und Denken, das ὁν und den λόγος in sich begreift. Der erste Beweis hat das Einfache oder das Innere, das Wesen, die Intension der Kraft, den Sinn, der zweite das Aeußere, das Wirken,

die Expanſion der Kraft, den Trieb nach Außen, zum Gegenſtande: der erſte Beweis iſt eben darum theoretiſch, weil er ſeinen Gegenſtand nach der Seele deſſelben, nach dem Weſen deſſelben, betrachtet, der zweite praktiſch, weil er ſeinen Gegenſtand nach dem Leibe dieſes Gegenſtandes, nach dem Wirken deſſelben, auffaßt. Der Leib iſt recht eigentlich als die Aeußerung der Seele die praktiſche Richtung derſelben, das Thun des Denkens, ſo wie die Seele das Denken des Denkens iſt. Im Lichte der Speculation erweiſen ſich Seele und Leib als Momente des Geiſtes, von welchen keins für ſich iſt: die Seele als das Innere, das ruhige, für ſich unthätige Centrum, (es iſt aber nicht für ſich): der Leib als die Aeußerung dieſes Innern, als Thätigkeit: womit jene als das theoretiſche, dieſer als das praktiſche Moment Geltung erhält. Wie die Seele, ſo iſt auch die Seligkeit das ruhige, beſchauliche, herrſchaftliche, wie der Leib, ſo iſt auch die Leiblichkeit das thätige, wirkende, dienende Moment, — und Keines ohne das Andere, denn die Schöpfung iſt als die dienende Leiblichkeit des herrſchaftlichen Prinzips ſelbſt theilhaftig, weil es ihr kein fremdes iſt.

Es iſt bisher die Folge-Ordnung der theologiſchen und pſychologiſchen Beweiſe hiſtoriſch nachgewieſen, und in der Entwicklung des Gedankens ſelbſt gerechtfertigt worden. Hierzu gehört aber auch ferner dieſes, daß auch die Stellung des Bewußtſeyns, in welcher ſich jene Stellung der drei Beweiſe ſucceſſiv ergiebt, nachgewieſen werde. Die Thürme eines Domes verſchieben ſich, je nachdem ſich der Standpunkt des Betrachtenden verändert: es fragt ſich, ob ſich nicht auch die Stellung obiger Beweiſe nach der ver-

ſchiedenen Stellung des Subjects, vor welchem ſie ſich entwickeln, verändern und verrücken werde. Nach der entwickelten Stellung beginnen die Beweiſe ſogleich in ihrem erſten Anfange mit dem Unterſchiede zwiſchen dem Sichtbaren und Unſichtbaren, Schein und Weſen, Leib und Seele: es iſt die Differenz zwiſchen dem Innern und Aeußern, zwiſchen Subject und Object ſchon vorausgeſetzt, die Anderheit iſt ſchon da, und die Beweiſe für die perſönliche Fortdauer beſtehen eben in dem Beſtreben, das Individuum als Monas vor der Anderheit zu ſchützen, — bis ſich dieſe endlich ſelbſt aufhebt. Hieraus folgt alſo, daß dieſe ganze Rezenſion der theologiſchen und pſychologiſchen Beweiſe, von der kosmologiſchen bis zur entelegiſchen Sphäre, ſo wie die Begriffsentwickelung der Seele ſelbſt, von ihrer Individualität bis zu ihrer Perſönlichkeit, in der aufgezeigten Gliederung und Folgeordnung erſt auf dem Standpunkte der Reflexion oder der Differenz ſich rechtfertigt. Hiermit iſt aber auch ſofort jeder Angriff gegen dieſe Succeſſions-Ordnung zurückgewieſen, weil erklärt. Der Standpunkt der Differenz, näher der Reflexion, war aber um deswillen zum Grunde zu legen, weil erſt hiermit die Philoſophie nach ihrer dialektiſchen Weiſe beginnen und hiermit zur Beſinnung, Betrachtung und weiteren Zergliederung kommen kann. Darum iſt denn auch in dieſer Stellung der Differenz der Anfang dieſer, daß von dem nächſten oder ſichtbaren Gegenſtande auf den entfernteſten oder unſichtbaren fortgegangen wird: die Mitte beſteht darin, daß von dem Gewollten zum abſoluten Wollen, von dem Beſtimmten zu dem in ſich beſtimmten Beſtimmenden fortgeſchritten wird: das letzte und höchſte iſt aber die durch-

drimaliche Identität des Entgegengesetzten, womit sich der Standpunkt des Dualismus selbst aufhebt, indem er dem noch subjectiven Begriffe objective Realität zuschreibt.

Wenn wir hingegen von diesem Standpunkte der Reflexion, mit welchem die Philosophie, als Phänomenologie, nothwendig beginnt, — denn die eigentliche Philosophie beginnt im Occident [1] — aber die Menschheit selbst nicht anfängt, wiederum absehen, wenn wir diesen Standpunkt selbst als den zweiten ansehen und von diesem auf den ursprünglichen zurücksehen, so ist auch sofort die Stellung dieser drei Beweise verrückt. Nunmehr ist das Erste zum Zweiten, und das Letzte das Erste geworden. Das Erste ist jetzt die Sphäre des ontologischen Beweises, insofern dieser, abgesehen von seiner äußern, schulmäßigen Form, welche der spätern Reflexion und insbesondere der dogmatischen Denkweise angehört, nach seinem tiefsten Grunde auf der unmittelbaren Einheit des subjectiven und objectiven Begriffs beruht und diese zur Voraussetzung hat. Es ist hierunter näher die erste unmittelbare Einheit, welcher noch gar keine Entzweiung vorausgegangen ist, zu verstehen: denn im Fortgange findet es sich freilich auch, daß nach der ersten Differenz auf beiden Seiten wieder eine unmittelbare Einheit als secundär sich findet, welcher die weitere Zergliederung als secundäre Differenz folgt. So ist auch nach der ersten Differenz die Seele, dem Leibe gegenüber, wieder eine unmittelbare Einheit, der demnächst im Bewußtseyn der weitere Zerfall bevorsteht. Das heißt: die Seele ist erst Eins, indem sie von dem Leibe unter-

1) Hegels Werke. XIII. 117.

schieden wird, mithin secundäre Einheit: sie ist so nur von dem Leibe unterschieden. Dann ist sie aber auch als Bewußtseyn in sich selbst unterschieden. Das ist die zweite Differenz, die secundäre. Hier ist aber die erste unmittelbare oder primäre Einheit und unzertrennte Ganzheit der Anfang: als solcher erweiset sich der ontologische Beweis, das ὄν und der λόγος sind noch Eins, in dieser Stellung ist auch der Mensch mit seinem Leben noch Eins. Der Tod kann das Leben nicht überwinden: dieses bleibt auch nach dem Tode. So konnte schon Thales sagen: Ὁ θάνατος οὐδὲν διαφέρει τῆς ζωῆς. In dieser Stellung enthält aber dieſe unmittelbare Aussage keinen Beweis, denn dessen bedarf es für diesen Standpunkt selbst noch nicht, sondern unmittelbare Gewißheit: denn hier erscheint in der theologischen Sphare die Idee Gottes, in der Psychologie die Idee der persönlichen Fortdauer des endlichen Individuums von der Wirklichkeit nicht unterschieden: sie ist dem Subjecte gleichsam eingeboren und hiermit objectiv gültig. Eben darum fällt dieser Beweis als unmittelbar gegeben mit dem historischen Beweise zusammen, welcher uns sogleich zur Einleitung entgegengetreten ist; dieses Moment ist es auch, welches sich, von dem Verstande zertrümmert, demohngeachtet nebenbei unverwüstlich durch alle folgenden Dornenwege hindurchzieht und unsichtbarer Weise seine Dienste thut: es hilft uns, während wir es gelegentlich verachten und mit Füßen treten. Wenn oben gesagt worden ist, daß der historische Beweis in der Mehrheit der für die Unsterblichkeit stimmenden und übereinstimmenden Subjecte sein Gewicht finde, so ist nunmehr hinzuzusetzen, daß er ebensowohl seine Energie in dem Plus be-

währe, welche dem positiven Glauben gegen die Negativität des leeren Zweifels zukommt. Ist nun diese unmittelbare Einheit des Seyns mit der Zukunft, des Denkens mit seiner Realität das Erste: so ist das Zweite der Beweis; dieß ist der Standpunkt der Differenz, welcher nach seiner Natur in der Theologie den kosmologischen und teleologischen, in der Psychologie den metaphysischen und moralischen Beweis zu seinen beiden Seiten hat. Mit der Sphäre der Differenz tritt überhaupt erst der Beweis ein, welcher von Einem auf das Andere übergeht, weil Beides nicht mehr Eins ist. Aber auch der Ausgangspunkt, welcher das Seyn ist, wie es als Gegenstand gegeben ist, differenzirt sich wieder, denn es reflectirt sich selbst in sein Wesen, so daß einmal von dem Seyn unmittelbar zu dessen Wirklichkeit vorgeschritten, hiernächst aber auch von dem Seyn erst in das Wesen zurückgegangen, und aus diesem wieder in die Zukunft dieser Vergangenheit eingeschritten wird.

Es ist klar, daß hiernach in der Sphäre des Beweises das dritte Glied fehlt, denn das dritte Glied ist das erste geworden, und das erste wie das zweite Glied sind zusammen der zweiten Sphäre, als deren zwei Seiten, verfallen. Dieses Dritte kann daher dem dogmatischen Beweisverfahren erst mit der Sphäre der speculativen oder immanenten Begriffsbewegung zur Ergänzung und Abschliessung hinzutreten, indem diese Entwickelung die vorausgegangenen Geistesstufen als Glieder in sich hat und zur vermittelten Einheit, hiermit zur Persönlichkeit des Geistes gelangt. Nun erklärt es sich erst vollständig, was es heißt, wenn gesagt wird: die Seele ist Eins mit ihrem

Leibe, und ihr Leben iſt Eins. Die Seele erwartet kein anderes Leben, ſondern dieſes in fortgehender Entwickelung, Läuterung, Erneuerung und Verklärung: ſie gehet nicht in Anderes über, ſondern bleibet im Andern bei ihr ſelbſt und ſie ſelbſt. Erſt mit dieſer Zurückſtellung des Bewußtſeyns iſt der wirkliche Anfang gewonnen, der zugleich reale Grund der Erfahrung gefunden, und der ganze Kreis des Gedankens in ſeiner vollſtändigen Gliederung zur Ueberſicht gebracht: es fällt hiermit wiederum auf die unterſchiedenen Beweiſe ein neues Licht zurück, indem ſie ſich darin ebenſowohl nach Unten gründen, als nach Oben abſchließen. In dieſen Grundzügen liegen aber auch zugleich die Fäden einer künftigen Geſchichte der Unſterblichkeitslehre, ſo doch, daß in jeder Sphäre nach ihrer Weiſe alle Entwickelungsſtufen zu erkennen ſind, wenn ſie ſich auch erſt allmählig ſondern, und erſt in weiterer Entwickelung ſich ſelbſt gleich werden.

Hier iſt jedoch vorerſt noch darauf aufmerkſam zu machen, daß, von dieſer urſprünglichen Stellung des Bewußtſeyns aus betrachtet, die Geſchichte als die Grundlage, der ſtetige Progreß derſelben als die weitere Entwickelung, und die „begriffene Geſchichte“ [1]) als der Gipfel der Unſterblichkeitslehre oder der Wiſſenſchaft von dem endlichen Geiſte ſich erklärt. Die Geſchichte hat keinen andern Gegenſtand als das Denken.

---

1) Vergl. S. 172. dieſer Schrift und Hegels Werke. II. 612. Beiläufig iſt hier einzuſchalten, daß Göthe's Wanderjahre zweiter Redaction — XXIII. 286. — in der Schädel-Stätte des Geiſtes denſelben lebendigen Abſchluß gewinnen, den wir in Hegels Phänomenologie des Bewußtſeyns erkannt haben.

Auch in dieser Beziehung ist die Stellung und Verknüpfung der Beweise merkwürdig, welche wir in Plato's Phädon finden. Sokrates geht von der Negation aus, näher von der Vorstellung des Todes, zu zeigen, daß in allem Daseyenden die Negation an ihr selbst zu Schanden wird, daß in der Welt der Erscheinungen aus dem Tode überall das Leben siegreich hervorgeht und als die Fortdauer sich behauptet: indem das Daseyn sich selbst bejahet, hat es die Macht über die Negation, die sich selbst verneint. Hierin erkennen wir den ontologischen Beweis an der Spitze. Sect. 70—72. Daran schließt sich wie von selbst der zweite Beweis, sect. 72. folg., welcher aus der Einnerung abgeleitet wird, und mittelst dieser auf die Vergangenheit der Seele weiset, hiermit auf die Bestimmung und Fähigkeit derselben, ihre Vergangenheit, welche keinen Anfang hat, in der fortgehenden Zeit ohne Ende zu entwickeln: es kommt ohnehin mit jedem Momente des Vergangenen mehr hinzu. Was im ersten Beweise das Leben im Gegensatze zum Tode, die Selbstbejahung im Verhältnisse zur Negation war, das ist nun bestimmter die Erinnerung der Seele im Verhältnisse zu ihrer unendlich zurückliegenden und sich immer vergrößernden Vergangenheit. In beiden Beweisen ist die Seele in ihrer Beziehung auf Anderes gefaßt: der dritte enthält die Beziehung der Seele auf sich selbst: aus der Kraft der Erinnerung folgt ihre Innerlichkeit, ihre Einfachheit. Sect. 77. folg.

Hiermit entdecken wir auch im Phädon die so eben nachgewiesene umgekehrte Stellung der drei Seelenbeweise: aber nicht allein so, daß der Inhalt des Beweises, wel-

cher vorher der dritte war, als das erſte Moment, den eigentlichen Beweiſen, welche vorher der erſte und der zweite waren, vorausgeht, ſondern es geht nun auch der vorher zweite, als der erſte, dem vorher erſten voraus, welcher der zweite wird.

Wer der bisherigen Entwickelung aufmerkſam gefolgt iſt, hat ſchon vorhin eine ſcheinbare Veränderung an den erſten beiden Beweiſen bemerken müſſen. Zuerſt war die dem erſten Beweiſe zum Grunde liegende Einfachheit als das Daſeyn, die dem zweiten zum Grunde liegende teleologiſche Beſtimmung als das Weſen der Seele gefaßt: dann blieben dieſe beiden Beweiſe zwar in ihrer Stellung, als erſter und zweiter, aber das Weſen oder die Seele trat in den Inhalt des erſten Beweiſes, das Daſeyn oder die Leiblichkeit der Seele in den zweiten Beweis hinüber, ohne daß ſich die nähere Bewandtniß um dieſe Wandelung ausdrücklich herausſtellte. Nachdem aber der Inhalt des dritten Beweiſes aus ſeiner Stelle am Ende auf einmal an die Spitze als der Anfang ſich geſtellt hatte, erweiſen ſich die beiden erſten Beweiſe als die beiden Glieder der zweiten Sphäre, welche, als zu derſelben Sphäre gehörig, ihre Stellung erſt behaupten und dann umkehren. In der Mitte liegt aber die Verwechſelung und Vertauſchung des Verhältniſſes zwiſchen Daſeyn und Weſen, oder Leib und Seele: und dieſer Wechſel, gegen welchen ſich die beiden Glieder der zweiten Sphäre, ohne darum ihren Inhalt zu verändern, gleichgültig verhalten, erklärt ſich wieder aus dem Weſen der Reflexion, welcher die zweite Sphäre angehört. Denn der Reflexion iſt eben dieſes eigenthümlich, daß ſie das Innere, in welches ſie ſich, als in das We-

sen, reflectirt, selbst wieder als ein Daseyn, und zwar als das neugewonnene, aus der ersten Diremtion gerettete, unverwüstliche Daseyn betrachtet und festhält, gegen welches sich, nach der weiteren Diremtion bei wiederholter Reflexion, im zweiten Gliede die Bestimmung dieses Daseyns als das Wesen desselben herausstellt, bis, im weitern Fortgange der Reflexion, die Bestimmung ihr Wesen eben darin findet, da zu seyn, sich zu verwirklichen, leiblich zu seyn, womit das Moment des werdenden Daseyns in dem zweiten Gliede verbleibt, und das Wesen, als Moment, auf das erste Glied zurückgeht.

In Beziehung auf Platon ist aber das Wichtigste, wie sich, nach dieser stufenweisen Exposition, im weiteren Verlaufe des Gesprächs der erste Beweis als der ontologische, der zweite als der praktische näher und bestimmter herausstellt.

Zuerst kommt Sokrates, sect. 95., auf die Vorstellung vom Entstehen und Vergehen zurück, zu zeigen, daß sie der Natur, dem Seyn angehöre. Das Höhere ist aber der Geist: darum wird Anaxagoras gepriesen, wiewohl auch hier der Geist noch mit dem Seyn behaftet ist. So gelangt endlich Sokrates dazu, die Seele nicht als Ding, sondern als ihren Begriff zu fassen. Der ihr wesentliche Begriff ist das Leben, näher das Denken: der Begriff kann aber nicht auch sein Gegentheil seyn: was ist, das ist entweder lebendig oder todt: das Leben kann nicht auch der Tod seyn: eins schließt das andere aus: dieses ist das argumentum exclusi tertii, sect. 102—105. Wenn vorher das Gegentheil gelehrt worden war, nämlich daß Alles aus seinem Gegentheile hervorgehe und aus dem Tode das Leben siegreich erstehe, jetzt aber, der Natur gegenüber,

an dem Logos das Gegentheil ſich erweiſet, nämlich, daß das Seyende nicht auch ſein Gegentheil ſeyn oder werden kann, ſo erklärt ſich nun dieſer Widerſpruch dahin, sect. 105., daß jener Wechſel eben nur der äußern Erſcheinung der Dinge, der Natur, angehöre, hingegen dieſe Dauer und Unveränderlichkeit dem Begriffe eigne: und der Begriff, Logos, iſt das Wirkliche, ὄντως ὄν, ihm allein kommt die Realität zu. Dieß iſt Platon's Ontologie! In der Erſcheinung ſehen wir das Warme auch kalt werden, das lebendige Geſchöpf auch ſterben: aber im Begriffe kann die Wärme nie die Kälte in ſich aufnehmen, das Leben kann nicht auch der Tod ſeyn, und die Seele iſt dieſer Begriff des Lebens. Hiermit iſt der Widerſpruch ſo erklärt, daß nunmehr auch zu der äußern Erſcheinung, wonach aus der Negation des Seyns immer wieder das Seyn poſitiv hervorgeht, der Grund gefunden iſt: der Grund liegt eben in dem allein wirklichen Begriffe, welcher dem Gegenſtande inwohnt, und ſein Gegentheil ausſchließt. — Dieſes gehört zu dem Tiefſten, was Platon geſagt hat: er gehet damit in die poetiſchen Vorſtellungen einer Seelenwanderung über. — In gleicher Weiſe kommt er zuletzt auf den zweiten Beweis zurück, welcher aus der Erinnerung ſich entwickelt und nunmehr aus der Vergangenheit in die Zukunft führt: die Erinnerung vermittelt die Vorſtellung der Belohnung und Beſtrafung (sect. 107.): hiermit bewährt ſich der zweite Beweis als der praktiſche.

Hiermit hat ſich auf einmal der ganze Gedankengang, welchen die Seele in Betrachtung ihrer ſelbſt geht und von jeher gegangen iſt, in ſeinem ſucceſſiven Verlaufe nach Anfang und Ende von Grund aus verändert. Und was wir ſo-

somit an der Universal Geschichte der Philosophie entdecken, das wiederholet sich Schritt für Schritt, wenn auch unmerklicher und schneller, an jedem philosophischen Subjecte: es muß jedes Individuum die ganze Geschichte der Philosophie an ihm selbst erleben. Immer ist der Anfang dieser, daß der Gedanke der ersten und unmittelbaren Einheit und Gewißheit, welche sich erst hinterdrein in dem historischen Beweise nach ihrer ontologischen Wahrheit herausstellt, allmählig entwächst und daraus erwacht. Hiermit ist der erste Dualismus — Seyn und Nicht-Seyn, Leben und Tod. Der Gedanke geht daher von dem Seyn aus, aber von dem Seyn in seiner Allgemeinheit, näher von dem Triumphe des Seyns über das Nichtseyn, aus welchem es in allen Wandelungen, die wir Tod nennen, siegreich und unvergänglich immer neu hervorgeht. Demnächst wendet sich die Reflexion, wie im Phädon, einerseits auf das Seyn in seiner Subjectivität, nämlich auf das Denken in seiner Unendlichkeit rückwärts und vorwärts, — dieß ist die ratio cognoscendi in ihrer Subjectivität, — andererseits auf das Seyn in seiner Objectivität bis zu dessen Wesen, welches hiermit als einfach erkannt wird, bis es sich als das Denken selbst bewährt, — dieß ist die ratio essendi in ihrer Objectivität. Der Dualismus ist somit Seyn und Denken. Aber das Letzte ist, daß der Gedanke Beides zusammenfaßt, indem er sein Ziel im Begriffe, im λόγος findet, d. h. im Begriffe, dem das Seyn angehört, näher in dem Bewußtseyn, in dem wissenden Seyn und seyenden Wissen, welches mit seiner Realität Eins ist. Im Phädon führt der Gedanke aus der soni-

schen Natur-Philosophie zu ihm selbst, nämlich zum νοῦς, und mit ihm zum λόγος.

Dieß ist der Weg des Bewußtseyns: aber hieran schließt sich sogleich eine Wahrnehmung, welche der prüfende Geist nicht abweisen kann, ein Einwurf, welcher zwar, wie zufällig, nur so querfeldein hereinfällt, aber darum doch Gehör verlangt, denn die Unruhe und Ungeduld der bewegten Zeit hat auch ihr Recht. Der Puls dieses Einwurfs ist — der Tod: wir müssen darauf achten, ehe wir weiter gehen. Wer kann den Tod bei Seite liegen lassen, wenn er die Unsterblichkeit sucht?

Es ist eigentlich der Tod, mit welchem die Untersuchung über das Gegentheil des Todes beginnt: Sokrates beginnt mit dem Tode, er schaut zuerst dem Tode, vor dem er steht, in's Auge. Der Tod ist der Ausgangspunkt der Unsterblichkeitslehre, an dem sie sich bricht und zerarbeitet. Wie die Lehre von der Unvergänglichkeit des Seyns und von der Unsterblichkeit des Bewußtseyns als die offene Kriegserklärung gegen den Tod anzusehen ist, so ist es auch der Tod, mit welchem sie es sogleich zu thun hat: sie findet ihn bereit und gerüstet auf dem Kampfplatze, wo er sein Werk treibt, ohne sich durch jene Anfechtung darin stören zu lassen. Dem Seyn steht das Nichtseyn, der lebendigen Seele steht der Tod gegenüber zum Kampfe auf Leben und Tod. Wer könnte es leugnen, daß der Tod in die Welt gekommen ist, daß der Tod auch im Bewußtseyn des Menschen Platz genommen? Homo mortis sibi conscius! Aber je mehr sich diese Wahrnehmung bestätigt, desto entschiedener scheint auch der ontologische Beweis, auf welchem das ganze psychologische Be-

weisverfahren beruht, mit welchem der Kampf beginnt und als Sieg zu enden scheint, noch zuletzt seine Niederlage zu erleiden; denn sein Grund und Inhalt ist der unvertilgbare Begriff der Fortdauer, das Zeugniß des Bewußtseyns von seiner Unvergänglichkeit: und nun schleicht sich auf einmal der Tod in dieses Bewußtseyn, wie ein nagender Wurm, an welchem Blüthe und Frucht verderben muß. Alles ist eitel, Alles vergeht! Der Mensch ist sich selbst des Todes bewußt! Das menschliche Bewußtseyn widerspricht sich hiermit selbst, wie sich Leben und Tod widersprechen; denn in dem Menschen wohnen das Bewußtseyn seines Todes und das Bewußtseyn der Unmöglichkeit seines Todes unmittelbar nebeneinander. Jenes ruhet auf dem Abfalle von dem absoluten Leben und Bewußtseyn, dieses auf der in der Schöpfung und in deren stetigem activen Fortgange offenbarten Gemeinschaft mit der Quelle alles Lebens und Bewußtseyns.

Aber hiermit ist auch die Auflösung alles Widerspruchs vermittelt, denn wenn das Bewußtseyn des Todes in dem Abfalle von dem göttlichen Leben seine Erklärung findet, wenn die Sünde und nur die Sünde der Stachel des Todes ist, 1. Kor. 15, 56., so erweiset sich auch die Erlösung als die Quelle des neuen, in ihr sich verjüngenden Lebens. Es ist daher nicht zu übersehen, daß auch hierauf nach seinem tiefsten, wenn auch lange Zeit unsichtbaren Grunde Anfang und Ende des psychologischen Beweisverfahrens ruhet; denn das Bewußtseyn der Unvergänglichkeit, die Unvergänglichkeit des Bewußtseyns, als *dieses* Bewußtseyns, ist nach der Wahrheit nichts anderes als subjectiv das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott durch

die Erlösung, oder im Allgemeinen der Begriff der Persönlichkeit. Die Wahrheit des ontologischen Beweises ruhet mithin in der Thatsache der christlichen Offenbarung, er ist hiermit dogmatisch und ethisch zugleich, oder die Einheit des objectiven und subjectiven, theoretischen und moralischen Beweises; er sagt nichts anderes, als: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?

Wie das Bewußtseyn überhaupt, wie das Bewußtseyn der Unvergänglichkeit insbesondere, den Beweis der Unvergänglichkeit in ihm selbst trägt, — denn es ist hiermit der Natur und dem Tode, dem Seyn in seiner Aeußerlichkeit wie dem Nichtseyn entrückt, — so ist auch das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde und des Todes, weit entfernt der Unsterblichkeit in den Weg zu treten, vielmehr umgekehrt als der Hebel des Lebens, als das erste Glied in dem Beweise für die Unsterblichkeit anzusehen: es ist auch wirklich nach dieser seiner Wahrheit aufgefaßt worden [1]). Das Bewußtseyn überhaupt hat in seinem Gegenstande nur insofern seine Gränze, als es selbst darüber hinausreicht: es würde sich seines Gegenstandes nicht bewußt werden, wenn es nicht von ihm einen Widerstand erführe, und es würde diesen Widerstand nicht

1) Dr. C. Daub Tractatio de homine mortis ubi conscio, quae est commentationis de mortuorum resurrectione pars prior. Heidelbergae, 1816. Es wird in diesem inhaltreichen Memento mori von dem Bewußtseyn des Todes ausgegangen, wie es sich in des Horatius „Pallida mors" ect. und „Linquenda domus" ect. und in Dr. Young's „Death, great proprietor of all!" unverholen herausstellt. Die Thoughts on life, death and immortality by Dr. Young sind unter ihrem eigentlichen Titel the complaint or Night-Thoughts mehr bekannt als gelesen worden.

empfinden, wenn nicht seine Kraft darüber hinausreichte. Hierauf ruhet überhaupt der moralische Beweis, hierauf ruhet auch die Form desselben, welche sie aus dem Bewußtseyn des Todes entwickelt. Das Bewußtseyn des Todes, so ist dieser Beweis wirklich gefaßt worden, weiset über den Tod hinaus und über die Natur, denn es ist das ausschließliche Privilegium des Menschen, welches keinem Naturwesen zukommt, es ist die erste Gnade, die nach dem Falle im Fluche enthalten ist: es weiset hiermit auf die Freiheit des menschlichen Willens, womit seine Göttlichkeit ausgesprochen ist, es weiset auf die Freiheit sowohl rückwärts, denn das Bewußtseyn des Todes ist Eins mit dem Bewußtseyn der Schuld, als vorwärts, denn es ermahnet zur Umkehr für ein neues Leben: hiermit weiset es auf den Begriff der Gerechtigkeit, welcher sich an dem Begriffe der Freiheit, und auf die Wahrheit der Fortdauer, welche sich an dem Begriffe der Gerechtigkeit entwickelt. Ps. 90, 12.

Es kann gesagt werden, daß der Mensch sich eben darum unsterblich weiß, weil er sich des Todes bewußt ist, hiermit an dem Tode seine Gränze fühlt, folglich darüber hinausreicht. Diese Entwickelung gehört der zweiten Beweissphäre: aber sie geht auch hiermit in den dritten Beweis über, weil aus dem Bewußtseyn des Todes das Bewußtseyn des Gegentheils, oder das Bewußtseyn auch jenseits des Todes zu seyn, hiermit der Begriff der Unvergänglichkeit von selbst folgt, ja das erstere ist mit dem letzteren identisch. In gleicher Weise findet auch der erste Beweis die Immaterialität der Seele, denn diese weiß sich eben deswegen immateriell, weil sie sich der Materie be-

wußt ist, hiermit an der Materie ihres Gehalts haftet, faktlich darüber hinausreicht.

Hiermit ist der Einwurf, welcher aus den concreten Vorstellungen von dem Tode und dem Traumleben des Todes entnommen war, durch dieselben concreten Vorstellungen nicht sowohl widerlegt, als vielmehr zu seiner eigenen Einsicht und Verständigung, zu dessen reicherer Entfaltung seines Inhaltes und zu weiterer Erläuterung der Unsterblichkeitslehre herausgefordert worden. Es hat sich ergeben, daß die Mortalität der Weg zur Immortalität ist [1]).

Indem die Philosophie hiermit das Geschäft ihrer Apologetik selbst übernimmt, dient sie nicht allein Anderen zum Unterrichte, sondern sie stärkt sich auch selbst an der Frische der concreten Vorstellungen und in den mannigfachen Wendungen des Kampfes. Aber sich selbst thut sie damit nicht genug; denn je mehr sich die Philosophie exoterisch auszubreiten und in alle Erscheinungen einzugehen hat, desto nothwendiger ist es, daß sie sich auch wieder esoterisch zusammennimmt und orientirt. Die esoterische Bewegung der Philosophie ist aber diese, den concretesten logischen Kategorien nachzugehen, zu den einzelnen Erscheinungen die allgemeinen Begriffe, zu den mannigfachen Farbenspiegelungen der Wirklichkeit in der Vorstellung die lo-

1) Es darf hier an des Cäcilius Cyprianus Büchlein von der Sterblichkeit (liber de mortalitate) erinnert werden. Ejus est mortem timere, qui se non credit cum Christo incipere regnare. [illegible] quod non [illegible] quam Christum videre, cum Dominus [illegible], dicit: Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum, in pace, quoniam viderunt oculi mei salutare tuum.

[illegible] wie Kinder [illegible]. Der Trieb, in seinem Fall beim Essen und dem Gedanken daß [illegible] Speise verwendet, ist nach einer Zeitung [illegible] Verbindung der Innerlichkeit, welche nur [illegible] Individualität hat werden können, eine [illegible] Stufe [illegible]. Es scheint [illegible] daß dem Denken so unmittelbar Einheit der Empfindung, Anschauung und Vorstellung mit Denken in dem Begriffe sich wieder zusammennimmt.

Es ist nicht zu übersehen, daß das physiologische Leben, welches die Kraft der Sinnheit ausmacht und erhält, zunächst auf der Triplicität der Functionen des Nervensystems, zugleich aber auch auf der Duplicitation der Functionsmasse [illegible] ruht, weil das einfache Mittel weder zum Handeln [illegible]. Auf beide Punkte der Nervenfunction [illegible] die physiologische Entwicklung in der ersten Lebenshälfte der Menschheit, welche uns vorliegt, mit der [illegible] Deutlichkeit hinweisend [illegible] Deutung. Auf die Sinnesfunktion zufolge in Beispiele nimmt [1]. Es gelingt daher nicht allein zur Vorstellung, daß es sich [illegible] Sinnesleben, ist es nur mehr klar um die [illegible] Zustand, daß Gemeinschaft [illegible] thun, wenn wir zuerst sich von einem [illegible] Einwirkung der Welt auf diesen [illegible] Bewußtsein zu sich, zur Welt und zu Gott in Gemeinschaft bringen, daß sie nicht mehr [illegible], indem die Momente der [illegible] in sich [illegible] Kreis in sich Verbindung zu sich und zu [illegible], aber

[1] Zur Bibliothek der Gesundheit u. Krankheit. Bd. 4. St. Bd. [illegible]. Heft 2. S. 153—174

[illegible]

zum letztenmale, aber in Gott, in Gemeinschaft mit Gott, welche in der Persönlichkeit ihre Erklärung findet.

Das Ich ist in dem Menschen das Erste und das Letzte. Hiermit ist der Egoismus in seiner herbsten Abstraction erfüllt, aber die Abstraction ist auch erfüllt, die widrige Einseitigkeit ist aufgehoben, denn das Wort des Räthsels ist gefunden: es heißt Persönlichkeit.

Der Begriff der Persönlichkeit ist hiernach das Licht, in welchem sich alle Bemühungen des Verstandes, die persönliche Fortdauer zu beweisen, am Ende abspiegeln, in welchem einerseits der Egoismus sich läutert und verklärt, andererseits die pantheistische Selbstentäußerung vor der Absorption Schutz findet. Es kann daher nur wiederholt werden, daß, wie das Individuum, wie das Sein, erst im Selbstbewußtsein, so das Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Andern vermittelt, erst in der Persönlichkeit des Geistes zu seiner Wahrheit und Wirklichkeit, hiermit zu seiner Unvergänglichkeit kommt. Aber wie der Begriff der Persönlichkeit hiernach das Licht ist, welches sich am Ende von seiner Höhe herab auf die verschiedenen Verstandes-Demonstrationen ergießt, um sie zu concentriren, so ist er auch die wenn gleich unbewußte Grundlage dieser Beweise: er ist das Nichtgesagte, welches dem, was in den einzelnen Beweisen ausgesagt wird, seine unsichtbare Beweiskraft giebt; die Wahrheit beweist und überzeugt, ehe sie noch genannt und erkannt wird. Aber eben darum hat es in dem Laufe der weitern Entwickelung dazu kommen müssen, daß der Begriff der Persönlichkeit als Princip der Philosophie auch genannt und anerkannt, und mehr und mehr

auch erkannt wird. Hierauf ruhen auch die neuesten psychologischen Forschungen unserer Zeit, welche im Lichte der Speculation den endlichen Geist als unsterblich, d. h. als wirklich erfassen. Es sind ihrer mehrere, die gegenwärtig nicht sowohl hinter als miteinander an das Licht treten, und darin einverstanden sind, daß sie zu dem allgemeinen Denken die Erfahrung zur Hülfe nehmen, um zur concreten Wahrheit, zur intensiven Wirklichkeit zu gelangen, oder, wie sie sagen, um zur Form auch den Inhalt zu finden. Es ist auch wirklich Niemanden zu verargen, wenn er mit seinem subjectiven Denken in einen solchen Hülfs-Verein tritt; wer könnte in unserer Zeit der Subjectivität einen solchen Hülfsverein verschmähen? Nur daß es auch wirklich zum Vereine komme! Und dazu kommt es, wenn sie die Erfahrung als das vorabgegebene, hiermit äußerlich gewordene Denken erfassen, oder als das von dem absoluten Denken zur weitern Entwickelung und Verinnerung gegebene Material ansehen, welchem methodisch nachzugehen ist, um es einsehen zu lernen, um auch im Einzelnen zu erfahren, daß und wie der Geist dieses ist, für den Geist zu seyn.

Unter diesen speculativen Bestrebungen treten uns hauptsächlich zwei entgegen, welche sich an der Unsterblichkeit des endlichen Selbstbewußtseyns entwickeln und bei gleichem Prinzipe eigenthümliche Richtung und specielle Beziehungen behaupten. Der ästhetisch-religiösen Unsterblichkeitslehre tritt die physio-theologische zur Seite: zur ersten bekennt sich C. H. Weiße [1], zur zweiten J.

1) C. H. Weiße, die philosophische Geheimlehre von der Un-

H. Fichte [1]), beide sind nicht allein die Bekenner, sondern auch in dieser Fassung die Urheber der Lehre, welche sie als die ihrige verkündigen.

Die ästhetisch-religiöse Anthropologie entfernt zuerst die abstracte, hiermit unvorstellbare Vorstellung der Seele: denn diese ist abstract, in sofern sie von ihrem Leibe abstrahirt gedacht wird. Demgemäß vindicirt diese Lehre der Leiblichkeit der Seele ihre Unsterblichkeit: und wenn auch damit in dieser Allgemeinheit nichts Neues gesagt ist, so bedurfte es doch der bestimmteren Hinweisung und näheren Entwickelung. Hieraus folgt schon, daß sich diese Theorie gleich nach ihrem Ausgangspunkte selbst in ihrer Benennung verändert, indem sie sich nicht mehr als bloße Psychologie genug thut, sondern als Anthropologie sich selbst neu einführt. Das Nähere ist, daß sie zunächst im logischen Denken, aber nur allgemein, den Begriff der Leiblichkeit findet: aber sie findet darin nicht den realen Inhalt der Wahrheit, sie wendet sich daher weiter, nämlich zur concreten Intellectual-Anschauung der Leiblichkeit, welche als das mit dem Unendlichen identische Endliche oder als der mit dem Geiste unmittelbar vereinigte Körper die Erscheinung der Schönheit ist. So ist die Leiblichkeit „durch das Innehmen des absoluten Geistes zur Unsterblichkeit ausgeprägt." Aber diese Anschauung, so wird ferner gelehrt, kann nur erfahren, erlebt werden. Mittelst dieser Erfahrung erweiset sich jene höhere Leiblichkeit

---

Rechtlichkeit des menschlichen Individuums. Dresden, 1834. Blätter für literarische Unterhaltung. 1834. Nr. 296—298.

1) J. H. Fichte: die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elberfeld, 1834.

„in der gegenwärtigen, künftigen und vergänglichen Leiblichkeit nicht außer Verbindung“ zu sein. Diese Verbindung ist in der ablegten Leiblichkeit selbst vermittelt, welche die schöpferische Macht ist, alle gestaltete Leiblichkeit wieder zu gebären und zu verjüngen. Die Schöpfung wird hiermit als fortgehende Schöpfung gedacht: anders ist sie auch nicht zu denken: mit dem Willen der Schöpfung ist auch ihr Zweck ausgesprochen, welcher wieder, auf teleologischem Wege, zur persönlichen Fortdauer führt, die nur durch die Fortdauer derjenigen Leiber möglich ist, und einen darum nicht ganz leiblosen Zwischenzustand der menschlichen Seele vom Tode bis zur Auferstehung voraussetzt. Die Korporisation ist die unabweisliche Bedingung der Personification, welche die schöpferische Macht der ablegten Persönlichkeit ebenso zu ihrer Voraussetzung hat, wie die letztere voraussetzungslos ist. Indem aber stufenweise der Erfahrung an der Hand der Anschauung nachgegangen wird, findet es sich offenbarer, daß der Zweck der Schöpfung, welcher in ihrer Unvergänglichkeit besteht, durch die Sünde gestört ist: durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen. Der ursprüngliche Zweck der Schöpfung, die Schönheit derjenigen, welche nach ihrem Begriffe die Unvergänglichkeit zur Folge hat, wird wieder hergestellt, wenn der Tod überwunden wird. Der Tod, welcher gesündigt in die Welt gekommen ist, wird überwunden, indem Gott, als das ewige Leben, *persönlich* und personbildend in die Welt kommt und Fleisch wird.

Immer ist es also wieder die Einheit der Seele mit dem Leibe im Geiste, wovon ausgegangen wird, nur daß hierbei der Leiblichkeit, in welcher die Seele als Geist wirklich ist,

ihr volles Recht widerfahren, und jede Abstraction möglichst entfernt wird. Demnächst bewegt sich aber diese Entwicklung hauptsächlich in der Sphäre des zweiten Beweises, sowohl nach seiner theologischen, als nach seiner teleologischen Richtung: denn es wird gelehrt, daß „der Geist, jemehr er von der Substanz des Absoluten und Ewigen hat, umsomehr ein individueller und persönlicher ist, weil diese Substanz, weit entfernt, ihm seine Persönlichkeit zu rauben, in Wahrheit ihn erst zum Persönlichen gestaltet, und seinen Körper ihm, da er diesen einmal nicht entbehren kann, unter jeder Bedingung neu zu erzeugen wissen wird.“ Die Analogieen hierzu werden in der Natur nachgewiesen; sie sind successive zu verfolgen.

In gleicher Weise verfährt auch die **physiologisch-** oder **anthropologisch-theologische Methode**, welche sich ebenfalls als neu ankündigt, indem sie namentlich, logisch und ontologisch präparirt, den vorabgegebenen Analogieen erfahrungsmäßig bestimmter nachgeht, von der Physiologie und Physiognomik, von der Phrenologie und Kranielogie, von dem leiblichen Magnetismus und Somnambulismus Unterricht annimmt, und alle Zuflüssen des Organismus verfolgt, um nach allen Seiten der Leiblichkeit der Seele ihr wahres Recht wieder zu erstreiten [1]. Die Wahrheit ist, daß der Leib der Ausdruck der Seele ist, als dieser Seele. Diese Wahrheit liegt auch nicht fern, sie ist vielmehr wie der Leib selbst das Nächste. Zwar ist die Basis alles Wirklichen das Wesen, die Seele: die ent-

1) Vergl. Hegels Encykl. der philos. Wissensch. §. 401. Anm.

unverwüſtliche Grundlage alles Mannichfaltigen iſt hiermit das Einfache, die Monas leibnitzens, die dynamiſche Qualität Herbarts. Dieſes Einfache iſt aber demohngeachtet zeit räumlich, ſeelisch leiblich, korporifirte Idee. Hierauf beruht alle Zeugung, welche in allen ihren Stufen nichts anders iſt als das Heraustreten der Idee, welche hiermit wirklich zu werden anfängt, und aus ihrer Nacht an's Licht tritt. So entſteht die Monas mit ihrem Leibe, welcher an dem äuſsern palpablen Leibe nur ſeine Erſcheinung hat. Der Tod iſt die Trennung des inneren Seelenleibes von der ausgelebten Hülle; er geht wirklich allmähliger vor ſich, als man ſich's gewöhnlich denkt.

Hier dürfte nun wiederum nicht zu verkennen ſeyn, daſs auch dieſe Entwickelung, wie ſie auch weiter ausgeführt werde, von dem Inhalte des erſten Beweiſes ausgehe, und in der Sphäre des zweiten Beweiſes ihre Vollendung finde. In der letzteren Beziehung iſt das Erſte dieſes, daſs das Bewuſstſeyn eine Nachtſeite hat, aus welcher es ſich immerfort zum Lichte als zu ihm ſelbſt entwickelt. In dieſem Leben wird dieſe Nachtſeite nicht erſchöpft: ſie erheiſcht weitere Entwickelung: nur auf dieſe Weiſe, nur unter der Bedingung der Fortdauer kann das Bewuſstſeyn es ſelbſt, Licht aus Nacht werden. Dieſs iſt das teleologiſche Moment des zweiten Beweiſes, welches auf dem Prinzipe der Perfectibilität ruhet. Aber damit wäre nicht ausgeſchloſſen, daſs wir nicht ſpäter einmal mit unſerm Bewuſstſeyn uns anſchicken und in der letzten Station doch noch ſterben, weil wir ausgelebt haben, und hiermit der Zweck der Schöpfung erreicht iſt. Hier tritt nun die theologiſche Seite des zweiten, moraliſch religiöſen Be-

weiſes ein. Denn wir erfahren, daß der endliche Geiſt von Gott zeuget und zur Gemeinſchaft mit Gott berufen iſt: wir erfahren es durch die Offenbarung in der Menſchwerdung Gottes. Gott ſelbſt hat ſich offenbaret im Fleiſche, die Leiblichkeit und Endlichkeit iſt von Gott ſelbſt durchdrungen. „Der wahrhafte Lebensſtoff des (endlichen) Geiſtes (pabulum mentis) iſt Gott in ſeiner Offenbarung.“ Dieſer Lebensſtoff iſt unerſchöpflich, folglich iſt der endliche Geiſt unvergänglich, denn es fehlt ihm nicht an Nahrung, und die Nahrung iſt die phyſiologiſche Bedingung der Fortdauer.

So viel von dieſen beiden ſpeculativen Entwickelungen der Perſönlichkeit, welche nach ihrem eigenen Begriffe leibliche Fortdauer in ſich ſchließt. An beiden bewährt ſich ſelbſt thatſächlich die Nachſeite, welche dem Bewußtſeyn mit gutem Grunde zugeſchrieben wird: es iſt noch vieles unentwickelt, von eingewebten Vorſtellungen vieles unvermittelt und undurchdrungen, hiermit nur noch äußerlicher Leib, welcher ſeine Verklärung erwartet. Bei der Erörterung der Frage über das Wo der Seele nach dem Tode [1], welche aus der Zeiträumlichkeit derſelben ſich rechtfertigt, werden wir ſogar in Vorſtellungen verwickelt, welche unwillkürlich an Plato's Luftgeiſter erinnern [2]. Solches und Anderes bedarf weiterer Entwickelung: zunächſt iſt aber das Hauptverdienſt beider Forſchungen dieſes, daß an der Seele das leibliche Moment beſtimmter herausgeſtellt, äſthe-

1) Fichte, in der angef. Schrift S. 172.

2) H. F. Döhne: Geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie. Halle, 1834. I. S. 306 fg. 338.

tisch gefaßt, mit Hülfe der Analogie physiologisch verfolgt wird. Der Leib ist hiermit das mit seinem Inhalte identische, geistdurchdrungene, immanente Organ der Seele.

Es dürfte in dieser Beziehung nicht undienlich seyn, die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung, welche der unter dem Namen Theophrastus bekannte Dialog des Aeneas von Gaza entwickelt, in Erinnerung zu bringen. Hiernach ist die Seele, als vernünftig, λογική, und moralisch frei, nach ihrer Gemeinschaft mit Gott unsterblich, und der Leib dieser Seele nach seiner Gemeinschaft mit der letzteren, διὰ τὴν τῆς ψυχῆς κοινωνίαν, dem Tode entzogen, welcher nur über das Unvernünftige und Bewußtlose seine Herrschaft behauptet. ἡ δὲ ἡμετέρα ψυχή, ἀθάνατος γάρ, εἰς ἐν ἐλθοῦσα τῷ σώματι, ἀθανασίας αὐτῷ σπέρμα καταλέλοιπε. καὶ τὸ μέγιστον, αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ ὁ ἄνθρωπος οἷον γέννημα καὶ ποίημα. Οὐδὲν οὖν ἀνθρωπίνης οὐσίας παντελῶς θνητὸν διαμένειν ἠδύνατο.

Der Begriff dieser durchdrungenen Leiblichkeit hat aber die Persönlichkeit zu seiner Voraussetzung: diese Persönlichkeit haben wir als den concreten Begriff des Geistes erkannt: erst in dem Lichte dieses Begriffes verklärt sich auch der Leib als lichtdurchdrungen. Insofern ist die Leiblichkeit nichts anderes als der freie, weil mit seinem Bestimmenden identische, Gehorsam des Leibes gegen die Seele im Geiste: das Höchste und Letzte ist der Gehorsam der Schöpfung gegen Gott in Gott. Darum ist die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes genannt worden.

Auf dieser Grund-Ansicht ruhen auch die schon vor vier Jahren von Henrich Steffens öffentlich ausgespro-

chenen Bekenntnisse [1]), welche, wie sie aus Anschauung und Erfahrung hervorgegangen sind, auch in dieser Weise der Unmittelbarkeit wiedergegeben werden. Alles Naturleben in allen seinen Abstufungen — so lautet die Confession — weiset ebensowohl rückwärts auf das Geheimniß seines Anfangs, als vorwärts auf sein Ziel: aller Organismus in allen Sphären der Natur bestehet eben sowohl in der Aeußerung eines verborgenen Inneren, als in der Verschmelzung des Aeußeren mit seinem Inneren, oder mit anderen Worten, nicht allein in der Korporisation einer Idee, sondern auch in der Durchdringung und Verklärung des Leibes. „Ohne Leib keine Seele, ohne Leiblichkeit keine Seligkeit [2]).“ In der Zeit ist die Gegenwart die Mitte, ohne Vergangenheit ist keine Gegenwart, ohne Zukunft keine Wirklichkeit. Und wie alles, was da ist, in der Mitte ist, so ist wieder der Mensch „der Mittelpunkt der erscheinenden Schöpfung. In der völligen Reinheit seines Daseyns ruht eine Vergangenheit, die früher war, und eine Zukunft, die nach aller Erscheinung bleibt.“ Jene ist die Nacht, der Leib: diese das Licht, die Seele; die Verbindung beider ist das Leben. Dieß sind die Betrachtungen, durch welche wir zu dem Begriffe der Persönlichkeit kommen. Die Persönlichkeit bestehet ebensowohl in der Verleiblichung der Seele, womit diese zu ihrer Individualität, zu ihrer Eigenthümlichkeit kommt, als in der Durchdringung des Leibes, wo

1) Wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum ist. Eine Confession von Henrich Steffens. Breslau 1828.

2) S. 90 verzeichneter Schrift.

mit die Seele den Leib zu ihrem Eigenthum ausprägt: die Persönlichkeit beſtehet ſolglich in der Verſchmelzung des Leibes und der Seele. Näher beſtehet daher die menſchliche Persönlichkeit nach ihrem Begriffe in der völligen Einheit und Reinheit des menſchlichen Daſeyns. Aber eben darum findet dieſe menſchliche oder geſchaffene Persönlichkeit nur in der abſoluten Persönlichkeit Gottes, und die Wiederherſtellung der erſtern, inſofern ihre Reinheit geſtört und getrübt iſt, nur in der Menſchwerdung Gottes Grund und Ziel. Hiermit erweiſet ſich aber auch die geſchaffene Persönlichkeit als unſterblich; und es iſt nicht bloß eine Verſetzung der Worte, es iſt ein wirklicher Uebergang des Adjectivums in das Subſtantivum, und des Subſtantivums in das Adjectivum, wenn ſich in ſolcher unmittelbaren Anſchauung die perſönliche Unſterblichkeit in unſterbliche Perſönlichkeit verklärt.

„Wie die Lichtſtrahlen ſich brechen in jedem Auge und ſich mannichfaltig durchkreuzen, ohne einander zu ſtören, wie die Tonwellen ſich durchſchneiden nach allen Richtungen in einer jeden Melodie, und von einander geſondert, doch innigſt verbunden, jede in allen, ſich durchdringen, ſo würde jede menſchliche Persönlichkeit in und mit allen leben, jede einzelne alle übrigen beſtätigen in ihrer Art, und alle die ewige Harmonie eines ſchlechthin ſeligen Daſeyns darſtellen, wenn ſie in der urſprünglichen Reinheit beſtänden.“ Wenn ſie nicht mehr in dieſer urſprünglichen Reinheit, in dieſer durchſchrigen und durchklingenden Persönlichkeit beſtehen, wenn die Natur, der Leib undurchdringlich, und die Seele, das Innere unrein geworden iſt, ſo iſt doch „der Keim der Persönlichkeit, der Keim der Durchdring-

lichkeit und der Läuterung" in Keinem verschwunden, er „muß in jedem vorausgesetzt werden; und mit ihm sich zu verbinden, würde, wo es gelänge, der Weg zur Seligkeit seyn." Und es gelingt in Christo auf dem Wege der Erfahrung, wodurch Er in dem Menschen Gestalt gewinnt, und hiermit persönlich wird.

Persönlichkeit ist das Ende der Wege Gottes.

IV.

Von den wesentlichen Momenten des Geistes.

Es ist jetzt noch übrig, die wesentlichen Momente, in welchen der Geist zu ihm selbst und zu Anderem kommt, als Verhältnisse, näher ins Auge zu fassen: es ist unerläßlich, diese Verhältnisse ebensowohl zu unterscheiden als zu verbinden, denn darauf kommt Alles an, daß von diesen wesentlichen Verhältnissen keins gegen das andere unterliege: sonst ist die Erkenntniß getrübt, die Ueberzeugung gefährdet und keine Ruhe für das Gemüth zu erwarten. Wir erhalten erst hiermit den Abschluß der Erörterung, in welchem sie zur Versöhnung mit den natürlichen Bedürfnissen des Herzens gelangt.

Das Erste ist, daß der endliche Geist, obwohl endlich, dennoch in seiner Selbstständigkeit sich erweist: diese Selbstständigkeit ist seine Unzertrennlichkeit in ihm selbst, daß er in ihm selbst stehet. Aber dieß ist nur das erste Moment seines Begriffs: das andere Moment ist das Verhältniß zu Anderem, zuletzt die Gottesständigkeit, in Gott zu stehen: hiermit kommt er zugleich zur Bewegung, er steht nicht bloß, sondern er kommt in den Gang, movetur et se movet. Die Verbindung dieser beiden Momente ist das Dritte, die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste, denn der Geist ist des Geistes. Diese Verbindung ist die concrete Einheit, sie setzt auch ebensowohl die Unterscheidung beider Mo-

mente, als Verhältniſſe, voraus. Dieſer Dualismus der Momente iſt es, womit wir uns noch zu beſchäftigen haben, um deſto genauer unterſcheiden, und das Wort recht theilen zu lernen.

Jene Unzertrennlichkeit des Geiſtes in ihm ſelbſt iſt nichts anderes als die immanente Einheit der Seele und ihres hiermit inneren Leibes im Geiſte. Dieſe concrete Einheit iſt die Wahrheit der vorausgeſetzten, noch abſtracten Einfachheit. Es iſt damit nichts Anderes geſagt, als daß der Geiſt ſeinen Inhalt und ſeine Form, als ſeine beiden Momente, aus ihm ſelbſt hat. Dieſe Einheit bewährt ſich auch daran, daß nach der verſchiedenen Stellung des Bewußtſeyns die Seele des Geiſtes bald als der Inhalt, bald als das Formende, und ebenſo der Leib des Geiſtes, das Seyn deſſelben, bald als die Form, bald als der Inhalt oder Stoff angeſehen werden kann. Die Form hat ihren Inhalt, der Inhalt ſeine Form in ſich. Sobald uns dieſe Einheit zum Verſtändniſſe kommt, befinden wir uns auf dem Boden der ſpeculativen Philoſophie, aber eher nicht. Dann wird es uns ſelbſt wieder ſchwer zu begreifen, wie der ſpeculative Begriff der Einheit den Meiſten ſo unbegreiflich bleiben kann: wir werden auch wohl über die Sprödigkeit dieſer Unbegreiflichkeit ungeduldig. Es wird allgemein für begreiflich und verſtändlich erachtet, daß einem natürlichen Individuum, einem Körper, jedem Kleye oder Steine ſeine beiden Momente, Inhalt und Form, Stoff und Geſtalt, aus der Natur zukommen, inſofern beides ſichtbar oder äuſſerlich iſt. Dennoch wollen ſie nicht begreifen können, daß gleichermaßen auch dem Geiſte ſeine beiden Momente, Leib und Seele, angehören, daß Leib

und Seele des Geistes sind, hiermit beide im Geiste sich identisch zu einander verhalten.

Diese Unzertrennlichkeit oder Einheit des Geistes ist die Individualität, welche sich zu ihrer Unterscheidung von der natürlichen Individualität näher als Subjectivität bestimmt, und hiermit als das innerliche, d. h. unveräußerliche Eigenthum des Geistes bewährt. Aber diese Einheit des Subjects ist nur noch in ihm, sie ist nur noch das Verhältniß zu seinem innern Leibe, nicht zu Anderem. Der Geist ist zwar schon dieses, für den Geist zu seyn, er ist in seinem Leibe sein eigener Gegenstand: aber er ist es noch nicht in Beziehung auf Anderes außer ihm: seine Einheit und Individualität, als Subject, ist aber auch nur seine erste Seite.

Die andere Seite des individuellen Geistes ist seine Gemeinschaft mit Gott und der Welt, welche sich aus seinem Verhältnisse zum Andern mittelst des doppelten Bewußtseyns entwickelt hat. Diese Gemeinschaft ist uns vorhin unter dem Begriffe der Persönlichkeit oder individuellen Durchdringlichkeit zugänglich geworden. Diese Persönlichkeit ist die Wahrheit der Kontinuität oder Stetigkeit. Letztere ist noch der abstract allgemeine Begriff, erstere ist der concrete Begriff. Die Persönlichkeit ist aber eben darum nicht als Durchdringlichkeit schlechthin, nicht sinnlich als Porosität, sondern als individuelle Durchdringlichkeit, als Durchdringlichkeit des Individuums zu fassen. Hiermit ist schon das erste Verhältniß der Individualität in dem zweiten erhalten: ohne jenes ist dieses nicht. Die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit Gott können wir uns jetzt, unter dem Schutze des Begriffs der Persön-

lichkeit, ohne Furcht vor dem Pantheismus, mit Spinoza als concursus Dei, als creatio continua verstellen: der Begriff der Schöpfung schließt in seinem Unterschied von der Emanation den Pantheismus von selbst aus. Diese Fortsetzung der Schöpfung ist der ewige Born des Lebens, die Bedingung aller persönlichen Fortdauer. Aus der sittigen Gemeinschaft mit Gott folgt demnächst die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit der gesammten Schöpfung, ohne Gefahr in dieser unterzugehen, und aus dieser Gemeinschaft jedes Individuums folgt wieder das besondere Verhältniß, die specielle Stellung jedes Einzelwesens zu seiner Umgebung. Wir nennen die Wiederherstellung und Verklärung dieses sogleich mit dem Bewußtseyn eintretenden Verhältnisses nach der Schrift: Auferstehung: es ist darunter nicht allein das Verhältniß zu dem äußern Leibe, sondern mit diesem auch das Verhältniß zur ganzen Weltschöpfung und zu Gott selbst zu verstehen. Erst mit dem Begriffe der Persönlichkeit wird es auch im Verhältnisse des Subjects zu Gott und Welt wahr, was sich an der Individualität nur im Verhältnisse der Seele zu ihrem innern Leibe bewährte, nämlich daß der Geist dieses ist, für den Geist zu seyn.

Wir haben nun die beiden wesentlichen Momente des Geistes, das der selbstbewußten Individualität, und das der Persönlichkeit, als die Verhältnisse des Geistes zu ihm selbst und zu Anderem, näher unterscheiden lernen: es ist noch übrig, auch das Verhältniß beider Verhältnisse unter einander hervorzuheben, damit jedem Verhältnißtheile sein Recht widerfahre.

Die Frage ist: wie verhält sich das Verhältniß des

Geistes gegen ihn selbst wieder zu seinem Verhältnisse gegen Anderes, und dieses zu jenem? — Dieß ist eben das Dritte. —

Wer fühlt es nicht, daß im Grunde jedes Menschenherz aus innerster Seele nach beiden Verhältnissen gleichmäßig verlangt, nach beiden Momenten des Geistes verlanget, wie der Hirsch nach Wasser schreit, und jegliches Wesen nach seinem Elemente trachtet? Darnach scheint das Verhältniß beider Verhältnisse sich gleich zu seyn: es ist jedes in dem andern, die Individualität in der Persönlichkeit, die Persönlichkeit in der Individualität vermittelt, hiermit als zwei Verhältnisse negativ aufgehoben, als ein Verhältniß positiv aufgehoben.

Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te, Domine! Aber es ist doch das Herz, mein Herz, unser Herz, welches in Gott ruhen will mit dem Bewußtseyn, daß es in Gott ruhe, mit dem Bewußtseyn Gottes und seiner. Es ist auch kein Bewußtseyn ohne das andere denkbar. Der Tod des Einzelnen, als des Individuums, ist daher nichts Anderes, als das mit Christo in Gott verborgene Leben des Individuums; es ist nicht bloß verborgen, mithin unsichtbar, Geist, sondern als in Gott mit Christo verborgen auch geborgen und bewahrt: es ist unsichtbar und ebendarum vor dem sichtbaren Seyn gesichert, um offenbar zu werden: es ist in Gott geborgen, nicht in der Welt, nicht Seyn im Seyn, sondern Bewußtseyn im Bewußtseyn: das einzelne Menschenleben ist mit Christo, mit dem Gottmenschen, in Gott verborgen und hiermit nach seiner persönlichen Identität mit Gott in Christo als Fürsichseyn im An- und Fürsichseyn verklärt. Oder,

mit anderen Worten, der Tod iſt mit der Verheißung Chriſti begleitet: Ich lebe und Ihr ſollt auch leben. Das heißt nichts Anderes, als: die abſolute Perſönlichkeit iſt das Leben des Geiſtes, und hiermit die Bedingung der menſchlichen Perſönlichkeit, welche, als geſchaffen, als bedingt, als zufällig oder unmittelbar, von der abſoluten, in ihr ſelbſt vermittelten Perſönlichkeit das Leben des Geiſtes mitgetheilt erhält, und zwar zuerſt durch die erſte Herablaſſung Gottes und Einhauchung ſeines Geiſtes, nämlich durch die Schöpfung, und demnächſt durch die Gnade der Erniedrigung, da Gott nicht allein zu dem Menſchen kommt, ſondern ſelbſt Fleiſch wird, nämlich durch die Erlöſung oder die zweite Schöpfung, ſo wie drittens durch die ſtetige Fortſetzung beider Schöpfungen — Matth. 28, 20. —. Es iſt die Gnade Gottes, die in der Schöpfung und in der Erlöſung als der Strom des ewigen Lebens ununterbrochen in den endlichen Geiſt herabſtrömt. Denn Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen: indem er das Leben iſt, lebt auch das Geſchöpf in ihm: indem er das abſolute Bewußtſeyn iſt, verklärt ſich auch das endliche Bewußtſeyn in ihm, wornit Gott Alles in Allem iſt, weil Alles in Ihm iſt. Es gehört weſentlich zu dem Begriffe der Perſönlichkeit, daß in ihr die ſelbſtbewußte Individualität erhalten iſt: ſie iſt der Schlüſſel zu dem anfänglichen Widerſpruche, daß „Ich lebe, aber doch nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebet in mir:“ ſie vermittelt die Identität des Unterſchiedes, in welchem ſich der Widerſpruch löſet. Das endliche Ich iſt nicht im Seyn, ſondern in dem abſoluten Bewußtſeyn *verſchluckt*, hiermit geborgen. Dieß iſt die Wahrheit der *Abſorption*

oder Verſchluckung. Κατανίδη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. Was abſorbirt oder verſchluckt wird, das iſt der Tod, die Negation wird negirt, die Abſtraction des bloßen Fürſichſeyns aufgelöſt, das Fürſichſeyn aber als Moment bewahrt. Der Tod iſt negativ negirt, negativ aufgehoben, oder verſchluckt in dem Sieg, welcher die poſitive Aufhebung oder Verſchluckung des Subjects iſt.

Es iſt auch leicht einzuſehen, daß von den Momenten der Individualität und der Perſönlichkeit keins ohne das andere iſt: es iſt jedes dadurch, daß das andere iſt. Der Unterſchied oder die Individualität erſtarrt, wenn ſie ohne Perſönlichkeit, ohne durchdringende oder durchdrungene Gemeinſchaft iſt, es fehlt das, wovon ſich das Individuum, als ſolches, unterſcheiden ſoll: eben ſo zerrinnt die Perſönlichkeit ohne Individualität, es fehlt das, was durchdringen und durchdrungen werden ſoll. Wer ein Moment des Geiſtes verliert, kommt um beide, hiermit um den Geiſt ſelbſt. Wenn wir die Individualität aufgeben, gerathen wir in den Pantheismus, wenn wir die Perſönlichkeit nicht erkennen, verfallen wir unvermeidlich in egoiſtiſchen Dualismus.

Die Wahrheit des Pantheismus iſt, daß er das abſtracte Ich, das ſchlechte Selbſt daran gicbt: dieß Selbſtentäußerung iſt ein moraliſcher Werth, aber ſie iſt gehaltleeres. Denn die Unwahrheit des Pantheismus beſteht darin, daß er mit dem ſündlichen Selbſt das Selbſt überhaupt verliert, in welchem der Geiſt weſentlich beſteht, denn der Geiſt iſt dieß, nicht ein Anderes zu ſeyn. Unwahrheit iſt an dem egoiſtiſchen Dualismus dieß Wahre, daß er am Selbſt feſthält, und ſeine Unwahrheit iſt dieß, daß er

an dem abstracten Selbst, wie an der Substanz, schlechthin sich anklammern. Hier fehlt das Moment vermittelnder und durchdringender Gemeinschaft, dort das Moment der selbstbewußten Individualität. Darum konnte Platon, im Gegensatze zu der pantheistischen Moral der abstracten Selbstentäußerung, umgekehrt sagen, daß das Bestreben, selbst unsterblich zu seyn, grade den herrlichsten und vortrefflichsten Menschen am meisten eigen, auch ein Zeugniß ihrer himmlischen Herkunft sey.

Eben weil diese beiden Momente zusammengehören, eben weil die subjective Individualität ohne die Persönlichkeit nicht zu retten und die Persönlichkeit ohne Selbstbewußtseyn des Individuums nicht zu ihrem Begriffe kommt, eben daher kommt es, daß die einzelnen Beweise in dieser ihrer Vereinzelung, auch abgesehen von ihrer dogmatischen Form, für sich nicht beweisen, aber in ihrer Verbindung zur Ueberzeugung führen, indem der alle vorausgesetzten Momente in sich enthaltende und vermittelnde Begriff der Persönlichkeit zum Bewußtseyn kommt. Es ist die absolute Persönlichkeit, in welcher alles persönliche Leben verborgen und vermittelt ist.

Aus eben diesem Dualismus der Momente des sittlichen Geistes erklärt sich auch, — und dieß ist sehr wohl zu merken, — nicht allein das unvertilgliche Doppel-Verlangen der menschlichen Seele, selbst und in Gott, einzeln und allgemein, endlich und unendlich, individuell und persönlich zu seyn, sondern auch aller Zweifel an der persönlichen Fortdauer, welcher jeden Menschen immer wieder von Neuem mitten in der nur das Allgemeine erhaltenden Vergänglichkeit anwandelt, diesen Zweifel können daher,

[illegible]

Die Meisten scheitern an dem Wissen hauptsächlich darum, weil sie nicht wissen, was Wissen ist, und darum auch das Verhältniß des endlichen Geistes zum Wissen in seiner Bestimmtheit nicht zu fassen vermögen. Daher rühren auch die Mißverständnisse, welche auf den unverständlichen Nachtönen der gegenwärtigen Zeit lasten und zur Feindschaft gegen die Philosophie reizen; wir möchten um des guten Zweckes willen die zum Verständniß dieser Begriffe zum besseren Theile anerkennen und die Mißverständnisse ausführlich nennen, wenn nicht auch der Irrthum verständlich zu nennen wäre, und darüber nicht zur Einsicht zu kommen, als eine Vergrößerung dieser Schuld, zu als Verschuldung angesehen werden müßte.

Eben darum können wir auf das Gesagte nicht genugsam aufmerksam machen, um Seele und Leib, innern und äußern Leib, Licht und Schatten, das Eigene und das Andere, das Einzelne und das Ganze mehr und mehr in der Realität und in dem Unterschiede zu begreifen, um sodann auch seiner rechten Auflösung im Begriffe der Persönlichkeit und nach seiner rechten Unterscheidlichkeit im Begriffe der Individualität aufzufassen, um das göttliche Wissen im Einen und im Andern nach dem bestimmten Unterschiede, welcher mit dem Begriffe des Geistes liegt, lebendig zu vergegenwärtigen. Wer diesen Begriffsbestimmungen, wie sie in der Kürze hier angedeutet sind, eine gründliche Erwägung widmen und nachdenken will, der wird zugleich finden, daß an dem Momente der Individualität auch die Lebendigkeit, als Geistesform, sowohl nach ihrer objectiven Nothwendigkeit, wie der damit gegebenen Gesetzesbestimmung, hervortritt als das Lebendige, als

[illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [

[illegible] [illegible] [illegible] [

Liebe wollen ist die Verbindung mit der Vorstellung eines Gegenstandes, welche dieser in uns hervorbringen würde, in so fern wir dadurch in unserm Zustande bestimmt werden. Es ist nur Eine, — die Vorstellung der Güte, — welche eine Liebe, welche also die Vorstellung der Natur und aller Wesen, so ist Gott nur dem Guten, Gut durch die Güte. Dieses ist selbst die Verbindung in dieser meinen Zustand-Bestimmung der Wohlbefriedigung mit Vorstellung, selbst die Verbindung mit Neigung der ursprünglichen Verhältnisse eines Subjects zu allen Wesen, wodurch es sich nothwendig von jedem andern Subjecte unterscheidet, ohne sich dessen zu bewußt: und unter diesem ursprünglichen Verhältniß ist die Verbindung des einzelnen Subjects zu allen Wesen zu verstehen, die nur nach seiner natürlichen Lage in Ort und Zeit wahrgenommen und nach diesen meinen Bestimmungen wirklich, aber äußerlich gegeben war: die Ordnung, welche seine Intuitionen bildet, mit keiner seiner unendlich vor allen andern Intuitionen, von allen andern Subjecten verschieden. Und durch Ordnung besteht Subjectivität in der Einheit von der Ordnung besteht Leben mit allen seinen Bestimmungen, die von der Ordnung seiner Empfindung selbst Zweck und Ziel, und alles Andere bloßes Mittel ist und bestimmt, welche, eigenthümliche Verhältniß jeder Intuitionen. Es gründet sich „das Verhältniß“ dem „von Endlichen Dinge und Ding und Bildwesen von Verhältniß und Beziehungen Summe (Universal)“ welches hier zum besondern Gegenstand wird, „und so gestalten Grund, so ein gestalteter Ding entweder sich“ welcher „Ding von Endlichen sich Ding so Dinge und

Lage, um sich wieder auf den Augen zu Trost als Dichter unter den himmlischen Heeren zu glänzen." — „Ich muß mir diese Größe des meinen, auf welchen Grade der Gott sich meinen Augen stehen und gnade es, wenn er nicht vom Himmel wär' und so Bewunderung auf die Erde!" Die andere Erfindungen, „daß sich alle Dinge, die im Himmel aufgehalt werden." Die Landwirth der Einbildung, „daß sich Tausend der Planeten, wie denen die Wunder der himmlischen Bildungen vergleichen sich. Es klingt wie Lehren, daß Göthe's Manier die Poesie nicht vergessen kann, und im Himmel wieder zu schauen sich, dennoch den schönsten Freunde von Jamelen [1]; aber es gehört auch Recht zu dem schwachen Verhältnisse, von dem im Vorigen nicht weiteren gehen soll. Dieses Verhältniß ist es, welches in der Anschauung von

Göthe

1) Göthe's Briefwechsel mit einem Kinde. 1. B. 200. „Du weißt es Gott wissen, Kind! — Ein jeder Christ Gott ist Gottes in Ihr. wie Sankt Christen schon wie in der Kirch bei Gottes an. Wie unsere Mutter Gottes und geboren haben, daß wir Christen? Habe gesagt Gottes ist im Jammertal, Gefängnis zu sein, und Gottes sind wir Gott — gefangenschaften, und gesandte Gnaden!" — Es Gnade Gottes zu Gottes, aber die Verheißungen und die Erfüllung der Gerechtigkeit und wie die wahren Weltanschauung der Gerechtigkeit, wie die Lage unbekannte Innerlichkeit, welche sie und so Gottes gehen und in Gott-verlassen Gottheiten der Natur aber Erinnerung an Gnaden und Gottes, die wir Gott Gottes, gehören die Gnaden Gottes, wenn sie zwischen Gnadenbaum der Gnaden zu vergleichen sind. Eine Gnade Gottes und wahren geistlichen Bedeutung Gnadenbild. Ein wahr geistlicher Brief von Johannes Paul. Gnade, Gnadenbild. Gnadenbild Gnade Gnaden in Gnaden zu meinen Gnaden. Es gut und Gnade Gott. Die Gnaden auf Gnaden. Gnade. Gnaden und Gnaden.

[illegible] [illegible] [illegible] [

kommener sich entwickelt, als sie es im Leben war, zweitens, daß sie in der Anschauung ihrer Vollendung erfüllter, [illegible], weil hiermit die Schauung, hiermit das Selbstbewußtsein, vollständig, und hierdurch die Verklärung und Wiedervereinigungen, hiermit das vollendete Bewußtsein des Anderen, [illegible] ist, weil hiermit die Persönlichkeit als Durchdringung des Anderen vollendet ist. Der andere Leib unterscheidet sich in seinem Verhältnisse zum Leibgeiste von der übrigen natürlichen oder leiblichen Umgebung [illegible] nur so, wie das Fremde vom Nahe.

So viel von dem Unterschiede zwischen dem Zustande der Seele nach dem Tode vor und nach ihrer Vollendung. Das Weitere ist der Zustand des Leibes nach dem Tode vor und nach seiner Verklärung. Wie die Seele im Tode durch die damit vollzogene Scheidung von dem Leibe, nach ihrem Wesen als Bewußtsein, in sich vollendet wird, so wird der Leib im Tode, indem er von der Seele getrennt wird, auch in sich selbst getrennt und zerfallen, und kann sich, erst nach Vollendung dieser Zertheilung und Zertrennung, erst nach seiner vollendeten Vernichtung in dieser Trennung, nur in der Seele, ohne die er nicht ist, wieder vereinigen, indem er in ihr verklärt und durchdrungen wird.

Hiermit sind wenigstens die vornehmsten Kategorien, als die Grundzüge und Keime aller weiteren Entwickelung genommen, welche die christliche Wissenschaft nicht ableiten, sondern nur [illegible] erklären und lehren. Es ist aber über das [illegible] zu dieser gründlicheren Erörterung noch einmal an die in der geschichtlichen Gemeinschaft erhaltene [illegible] des Selbstbewußtseins zu erinnern.

Das schöne Bild geistiger Wiedervereinigung, welche

sich, wenn der Augenblick einer Berührung gekommen ist, blitzschnell vereinigen, kann das Moment der Gemeinschaft, wonach auch jedes Subject in seiner Bewegung, in seiner Individualität, verharrt, auf eine eigentliche Weise anschaulich verdeutlichen. Es drückt jedoch mehr das Verlangen nach der Gemeinschaft, als die Wahrheit derselben aus, denn statt der Gemeinschaft tritt Vermischung, statt der Communion eine Confusion ein; es fehlt die persönliche Gemeinschaft, in welcher die Individualität durchscheint.

Aber das Reich der Natur enthält noch andere Analogien, an welchen sich die Verhältnisse der persönlichen Gemeinschaft im Reiche des Geistes abschatten. Es sehen wir, darauf macht schon Plato im Timäus aufmerksam, an der Farbe das Dunkel, als den Leib, im Lichte und vom Lichte, als von der Seele, durch und durch durchdrungen, ohne farblos zu werden, ohne ihre Individualität zu verlieren. In den Farben sehen wir daher nicht nur im Lichte den Unterschied erhalten, — jede ist anders, — aber auch die Gemeinschaft bewahrt, denn jede hat Licht zu ihrer Seele, wie das Dunkel zu ihrem Leibe, jede wird um so bestimmter, um so glänzender und leuchtender, je mehr sie im allgemeinen Lichtmeere verklärt und durchdrungen wird. Aber nicht allein im allgemeinen Lichte behalten die einzelnen Farben ihre Bestimmtheit und erhöhen sie noch; sie combiniren sie auch, wenn sie sich mannigfaltig am Himmel ätherisch durchdringen: diese wechselseitige Durchdringung macht sie nur noch heller, reicher, ohne daß sie sich in einander verlieren; nur wenn sie sich in den Körpern körperlich vermischen, statt sich zu durchdringen, verlöschen sie sich in Grau: nur wenn sie unrein und

[illegible] geworden sind, bedürfen sie der [illegible], als sie sich im Lichte und mit den reinen Farben zu [illegible] der Verklärung durchdringen lassen können.

So anschaulich und [illegible] solche Analogien sind, so sind sie doch auch eben so [illegible], weil sie aus der Natur genommen sind, und daher dem Reiche des Geistes, als des Bewußtseins, nur äußerlich entsprechen, indem damit das Innere [illegible] und das Bewußtsein zum Sinne herabgesetzt wird. Das Wirkliche hat in der Vorstellung immer nur sein äußeres Bild, während es doch seine Wahrheit eben sowohl darin behält, daß es nicht sinnlich vorgestellt werden kann, sondern eingesehen werden muß. Darum ist es auch [illegible], dergleichen sinnliche Bilder und Vergleichungen bis in das Einzelne zu verfolgen. Nur [illegible] sey noch bemerkt. Auch der Farben sind Drei, aber der Abstufungen jeder Farbe und der Uebergänge von einer in jede andere von Moment zu Moment sind [illegible], gleich [illegible] einem Kreise. Das Weitere ist, daß die Farben [illegible] im höchsten Purpur-Roth ihren Brennpunkt finden, während sie abwärts im [illegible] sich zusammenfließen. Purpur ist die Königsfarbe, die Hauptfarbe, ja eigentlich die einzige Farbe, die ätherische Identität und Totalität aller Intensitäten aller Farben, [illegible] Alles in Allem. Grün ist hiernach das Gegenbild, [illegible] die zweite Identität der Farben. [illegible] auf [illegible], [illegible] auf Roth, wie die [illegible] auf [illegible] und die [illegible] auf den [illegible]. Die Farben aber, welche im Roth Eins sind, in welche der Purpur sich trennt, und aus welchen er sich wieder in sich zurücknimmt, sind [illegible] und [illegible], [illegible] und [illegible]: denn [illegible] ist das [illegible]

[illegible]

[illegible]

wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt.

XII. 220.

Es muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, reinwissend ist das Allgemeine Gegenstand, dieß ist die Ewigkeit. — Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für sich ist. Der Geist soll sich betrachten, und dadurch ist die Entzweiung: er soll nicht stehen bleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriffe angemessen werden, der allgemeine Geist. — —

Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine

---

in nichts anderem, als eben in der Speculation, im Zusehen, näher in der speculativen Betrachtung oder, wie Aristoteles sagt, in der Theorie, mithin darin, daß das Ich, wie unthätig, der Thätigkeit, der Bewegung, die gleichsam vor ihm vorübergeht, geruhig und ohne Anaß zusieht: diese Unthätigkeit des Ich ist aber nur scheinbar, weil die Thätigkeit und Bewegung, welcher es zusieht, ihm selbst immanent und angehört, so daß es doch nicht bloß zusieht, sondern selbst — das Thätige ist, dem es zusieht, weil es Geist, und als solcher des absoluten Geistes theilhaft ist. Wer diesen Gedanken weiter in's Concrete verfolgt, der wird erkennen, daß damit nach dem Inhalte nichts anders gesagt ist, als: Ora et labora.

ſterbliche, thieriſche Seele, iſt er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken iſt die Wurzel ſeines Lebens, ſeiner Unſterblichkeit, als Totalität in ſich ſelbſt.

XII. 258.

Um was es zu thun iſt, das iſt der Uebergang aus dem Aeußern, aus der Erſcheinung in das Innere, oder die Gewißheit des Subjects von der unendlichen Weſenhaftigkeit des Subjects in ſich ſelbſt, ſich unendlich wiſſend, ſich ewig, unſterblich wiſſend.

XII. 266.

Es iſt dem Geiſte nur um das zu thun, was an und für ſich iſt, nicht Vergangenes, ſondern ſchlechthin Präſentes. —

Dieſes, daß das (einzelne) Subject ſelbſt ein Kind Gottes (in Zukunft) werden ſoll, enthält, daß die Verſöhnung an und für ſich vollbracht iſt in der göttlichen Idee, und ſie dann auch erſchienen iſt, die Wahrheit gewiß iſt dem Menſchen [1]). Eben das Gewißſeyn iſt die

---

1) Die Gegenwart der Zukunft, — daß dem Menſchen ſeine Zukunft als gewiſſe Gegenwart ſchon inwohnt, — dieſes findet ſeine Erklärung in der Thatſache, daß das Werk der Erlöſung und der Menſchwerdung Gottes, des Todes Gottes und der Auferſtehung wirklich ſchon vollbracht iſt, nicht allein in der Idee, ſondern auch in der Erſcheinung. Iſt Gott nicht wirklich hernieder gekommen und im Geiſte nicht wirklich da, ſo iſt auch keine Gewißheit da: iſt Chriſtus nicht wirklich auferſtanden, ſo iſt auch unſere Hoffnung eitel: iſt mittelſt dieſer die Menſchheit durchdringenden Thatſache die Unſterblichkeit als der göttliche Lebensfunke in uns nicht gegenwärtig vorhanden, ſo kann ſie auch nicht kommen.

Erſcheinung, die Idee, wie ſie in der Weiſe der Erſcheinung an das Bewußtſeyn kommt.

Das Verhältniß des Subjects zu dieſer Wahrheit iſt, daß das Subject eben zu dieſer bewußten Einheit kommt, ſich derſelben würdigt, ſie in ſich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geiſte [1]).

XIV. 208.

Indem das Denken das Allgemeine iſt, das ſich in ſich reflectirt, in ſich ſelbſt bei ſich ſelbſt zu ſeyn: ſo iſt es dieſe Identität mit ſich: dieſe iſt aber das Unveränderliche, Unvergängliche. Veränderung iſt, daß das Eine zum Andern werde, nicht in dem Andern bei ſich ſelbſt iſt. Die Seele iſt dagegen das Sichſelbſterhalten im Anderen.

XIII. 117.

Die eigentliche Philoſophie beginnt im Occident. Erſt im Abendlande geht die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns auf. — Im Glanze des Morgenlandes verſchwindet das Individuum nur. — Die Seligkeit des Occidents iſt daher ſo beſtimmt, daß darin das Subject als ſolches ausdauere, und im Subſtantiellen beharre. Der einzelne Geiſt erfaßt ſein Seyn als Allgemeines [2]); die Allgemeinheit

1) Dieſe Erfüllung iſt die Unſterblichkeit.

2) Die Seele iſt nur inſofern unſterblich, als ihre Einzelnheit ſich als Allgemeinheit faßt. Ohne dieſe Univerſalität des Individuums iſt eine Unſterblichkeit der Seele nicht denkbar, das Einzelne iſt nur wirklich als Allgemeines. Die Wirklichkeit beſteht in der Totalität aller Momente des Be-

iſt dieſe Beziehung auf ſich. Dieß Beiſichſeyn, dieſe Perſönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geiſtes aus: ſo iſt er und er kann nun nicht anders ſeyn.

XVI. 419.

Das Wort Brahma iſt ein Neutrum, welches dem griechiſchen τὸ θεῖον, einigermaßen auch dem lateiniſchen numen entſprechen ſoll [1]). In allen dieſen Ausdrücken, wie nicht weniger in Deus und Gott, iſt Gott zwar eben ſo unbeſtimmt geſagt, als Brahm an ſich unbeſtimmt, d. h. abſtract iſt; aber der große Unterſchied iſt, daß jene Ausdrücke, von einer concreten Vorſtellung begleitet, nicht in der Unbeſtimmtheit gemeint ſind, welche das innere Weſen Brahma's ausmacht. —

Die objective Beſtimmung Brahm's, die Kategorie

---

griffes. Nur inſofern als dem Einzelnen alle Momente des Geiſtes zukommen, iſt es wirklich, oder des Geiſtes, im abſoluten Geiſte, und hiermit des Abſoluten theilhaft, unſterblich. Darum iſt in der Natur Alles im Wechſel, weil ihren Individuen und ihr ſelbſt die Totalität der Momente des Geiſtes fehlt: es fehlt ihr der Zirkel; ſie iſt immer auswendig, nach Norden gekehrt: ſich ſelbſt zu finden, es iſt ihr verwehrt. Die Allgemeinheit iſt dieſes, daß ſie „ſich als ſolche in das von ihr Unterſchiedene continuirt und als Identität mit dem Unterſchiedenen iſt," fortgeht, fortdauert (§. 240. Encykl. der philoſ. W.). Die Univerſalität des Individuums iſt daher nur ein anderes Wort für Unſterblichkeit der Seele und im Inhalt mit dieſer identiſch. Das Weitere iſt Dieſes: Wie die Univerſalität des Individuums ohne Unſterblichkeit der Seele nicht denkbar iſt, ſo iſt auch wieder die Univerſalität des Individuums ohne Perſonalität des Geiſtes nicht begreiflich.

1) Es iſt „das dunkle, unperſönliche Theion." XVI, 211.

des reinen Seyns, in welches als in das Nichts alles Endlichen die indische Vorstellung alles Besondern sich auflösen läßt, macht das Erhabene der indischen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre ist. Vielmehr ist das reine Seyn, um seiner Abstraction willen, nur endliche Kategorie. —

Dieses reine Seyn, weil es nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjectivität fortgeführt ist, giebt den indischen Pantheismus [1]).

III. 266. 268.

Es ist lächerlich, die Natur des Selbstbewußtseyns, daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt, — eine Unbequemlichkeit oder einen Zirkel zu nennen. Denn dieser Zirkel ist eben das Verhältniß, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtseyn die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffs offenbart, deswegen offen-

---

1, Die Unendlichkeit des Seyns ist die schlechte Unendlichkeit, näher fortgesetzte Endlichkeit: die Unendlichkeit des Subjects ist die wahre Unendlichkeit, weil das Subject dieses ist, in sich selbst sich zu reflectiren: als dieser immanente Zirkel ist es wirklich unendlich. Unendliche Subjectivität ist persönliche Unsterblichkeit, so wie Universalität des Individuums nichts anderes ist als Personalität des Geistes. Das Individuum ist hiermit Alles: aber nicht nach der pantheistischen Vorstellung, sondern nach dem Begriffe der Persönlichkeit: d. h. es durchdringt Alles und ist von Allem durchdrungen, aber nur von seiner Stelle aus, es ist hiermit jedes Individuum von dem Andern verschieden, ohne geschieden zu seyn, ein Anderes, ohne sich fremd zu seyn: es bleibt somit jedes Individuum dieses: es ist subjectives Individuum.

bart, weil das Selbstbewußtseyn eben der daseyende, also empirisch wahrnehmbare, reine Begriff, die absolute Beziehung auf sich selbst ist, welche als trennendes Urtheil sich zum Gegenstande macht und allein dieß ist, sich dadurch zum Zirkel zu machen.

Der Begriff ist darum das Anundfürsichseyende, weil er nicht die abstracte, sondern concrete Einfachheit, nicht sich auf sich abstract beziehendes Bestimmtseyn, sondern die Einheit seiner selbst und seines Anderen ist, in das er also nicht so übergehen kann, als ob er sich darin veränderte, eben darum, weil das Andere, das Bestimmtseyn, er selbst ist, und er in diesem Uebergehen daher nur zu sich selbst kommt.

XVI. 214. 218. 217. 209.

Bloß die historische Offenbarung hat einen persönlichen, lebendigen, von keines Menschen Vernunft willkürlich gebildeten Gott, der sich nur in die uns unentbehrliche Form, die er selbst hergiebt, herabsenkt, um uns begreiflich zu werden, und dabei dennoch der Unbegreifliche, mithin wirklich Gott bleibt. — Und darum muß eine thörichte Weisheit ergriffen werden, die unter allen Arzeneien dem Menschen am schwersten eingeht, deren Lichtwirkung auch nicht eher empfunden wird, als bis sie eingenommen ist. Und der Mund, womit wir sie fassen, heißt Demuth. Hat sie aber gewirkt, so erscheint alles Kümmern und Sehnen um einen Gott, und aller Zweifel an ihm, an Tugend und Unsterblichkeit, und alle wortreiche Fürsprache für sein Daseyn, eitel, bedauernswürdig, überflüssig. — Hier

ist allein das Wort des (uralten) Räthsels, das der einsame Denker [1]) gefunden hätte, wenn er den Felsen (in den er es am Morgen des Tages eingehauen fand) durch den Zeigefinger eines Kindes hätte zerschlagen wollen. — Die erste aller negativen Wahrheiten ist diese: „Wir insgesammt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige, dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können." Darum verspricht der geoffenbarte Gott der menschlichen Schwäche zu Hülfe zu kommen; aber die Moral (die sich selbst helfen will) macht die Menschentugend fallit. Die kranke Sylli scheint den richtigen Weg zu ahnden, denn sie setzt hinzu: „Einst, vor Jahrhunderten ließ sich eine Stimme hören vom Himmel: Siehe, er betet! — Und dem Betenden fiel es von den Augen wie Schuppen." — —

Es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde, sonst kann er das Reich Gottes nicht sehen. — Wer nicht das Reich Gottes nimmt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen. — Doch noch einen Spruch, den Spruch

---

1) Der Denker ist immer abstract, oder einsam, wenn er von dem lebendigen Strome der göttlichen Offenbarung und von allen Elementen, durch welche das Wort Gottes in die menschliche Seele transpirirt, geflissentlich sich abdämmt, ja „unter dem Namen des Aberglaubens alles abstreift, was forthelfen könnte, und sich furchtsam in sich selbst zurückzieht." Diese Subjectivität ist die Einsamkeit. Das wahre Denken besteht in der, nur unter dem Begriffe der Persönlichkeit begreiflichen, hiermit stetigen Gemeinschaft des endlichen Subjects mit dem absoluten Geiste. — So wird Denken und Beten Eins. — Wer wirklich denket, der betet auch: und wer betet, der ist nicht allein.

der Sprüche, die Antwort der Antworten: „Bittet, so wird euch gegeben!“ —

An der ernsten Aufgabe seines Lebens, unter der Last des Gedankens im Dienste Gottes arbeitend, hat der Denker Sonntag gehalten, ohne sich in den Schulen und an den Ecken der Gassen mit lauten Gebeten sehen zu lassen: aber hier ist der Ort, ihn in seiner Sabbath-Feier zu belauschen, und die Einheit des Denkens und Betens in der That zu erkennen. Es ist ein „Hinweisen auf den, der von ihm lernen heißt;“ aber es ist auch hier zu wiederholen: „Wer möchte etwas davon abschreiben, ohne das Ganze?“ —

Gedruckt bei A. W. Schade.